Vol. XXII - No. 45 2022 julio - diciembre ISSN: 0124-4620 EISSN: 0124-4620

rcfc

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia

Sobre los Alcances y Límites del Conocimiento de la Naturaleza. Interacciones entre la Ontología, la Epistemología, la Ciencia y la Ética

2022 julio - diciembre ISSN: 0124-4620

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
Departamento de Humanidades
Programa de Filosofía
Maestría en Filosofía de la Ciencia

rcfc

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia

Sobre los Alcances y Límites del Conocimiento de la Naturaleza. Interacciones entre la Ontología, la Epistemología, la Ciencia y la Ética

Indexada en
Philosopher's Index
Red de revistas científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugual (RedALyC)
Emerging Sources Citation Index (ESCI)
Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Dialnet

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
Departamento de Humanidades
Programa de Filosofía
Maestría en Filosofía de la Ciencia

UNIVERSIDAD
EL BOSQUE

Departamento de Humanidades
Programa de Filosofía
Maestría en Filosofía de la Ciencia

© Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
ISSN: 0124-4620 ISSN: 2463-1159. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45*
Volumen XXII No. 45
2022 julio – diciembre

Editor Edgar Eslava
Editores Invitados: Viridiana Platas - Universidad El Bosque, *Colombia* & Leonel Toledo Marín - Universidad Autónoma de la Ciudad de México, *Mexíco*.
Editor Asistente José Álvarez
Asistente Editorial Andrés Felipe Montañez
Comité Editorial Gustavo Caponi, *Universidad Federal de Santa Catarina*. Flor Emilce Cely, *Universidad El Bosque*. William Duica, *Universidad Nacional de Colombia*. Olimpia Lombardi, *Universidad de Buenos Aires*.
Comité Científico Rafael Alemañ, *Universidad Miguel Hernández, España*. Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid*, España. Nicholas Rescher, *Universidad de Pittsburg*, EE.UU, Ivana Anton Mlinar, *Universidad de Cuyo,* Argentina.
Fundador Carlos Eduardo Maldonado, Universidad El Bosque

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
Rectora María Clara Rangel Galvis, OD, MSC, PHD
Vicerrectora Académica Dra. Natalia Ruiz Rodgers PhD
Vicerrector Administrativo Dr. Ricardo Enrique Gutiérrez
Vicerrector de Investigaciones Dr. Gustavo Silva Carrero
Director del Departamento de Humanidades Camilo Duque Naranjo
Directora del Programa de Filosofía Ana Isabel Mendieta P.
Director de la Maestría en Filosofía de la Ciencia Eugennio Andrade MG
Corrección de estilo Daniela Echeverry Ortiz danyohtarwen@gmail.com
Concepto, diseño, diagramación y cubierta Editorial Universidad El Bosque
Solicitud de canje Universidad El Bosque, Biblioteca – Canje, Bogotá - Cundinamarca - Colombia, biblioteca@unbosque.edu.co
Suscripción electrónica Para recibir dos números al año solicitar el formulario de suscripción al correo revistafilosofiaciencia@unbosque.edu.co
Correspondencia e información Universidad El Bosque, Departamento de Humanidades, Cra. 7B # 132-11, Tel. (57-1) 258 81 48, revistafilosofiaciencia@unbosque.edu.co

Contenido

Editorial
Presentación del número especial: Sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia y la ética
Viridiana Platas Benítez - Colombia & Leonel Toledo Marín - México 11

El argumento de Hasdai Crescas a favor de un universo infinito y su conexión con el problema del espacio vacío
Luis Javier Cabrera - México 15

Copérnico y la tradición pitagórica
Javier Luna-Leal - México 49

En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes
Leonel Toledo Marín - México 67

La noción de finalismo y su lugar problemático en la filosofía natural de Pierre Gassendi
Samuel Herrera-Balboa - Chile 113

El estatus de la percepción sensible en el tratado sobre la eterna e inmutable moralidad de Ralph Cudworth
Natalia Strok - Argentina 139

Ralph Cudworth: entre la conjetura verosímil de Platón y los sentidos de hipótesis en la filosofía natural
Viridiana Platas Benítez - Bogotá 163

Consecuencias políticas del movimiento. John Toland ante Spinoza y Newton
Fernando Bahr - Argentina 183

Ni pirrónico ni creacionista; materialista y revolucionario. Filosofía natural y política en la mémoire de Jean Meslier
Manuel Tizziani - Argentina 203

Naturaleza, amor y autoconocimiento en las investigaciones filosóficas de Jean-Jacques Rousseau
Juan Cruz Apcarián - Argentina 235

Entre la duda y la certeza. La lectura contextualista al tratamiento de Ludwig Wittgenstein al problema escéptico del mundo externo
Adrián Arrieta, Rodrigo Hinojosa & Gabriel Montes de Oca - México 263

Entre la naturaleza y la norma moral: el papel ético-político de la compasión en la discusión contemporánea
Mariana Castillo Merlo - Argentina 295

Indicaciones para los Autores 321

Contents

Editorial
Presentación del número especial: Sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia y la ética
Viridiana Platas Benítez - Colombia & Leonel Toledo Marín - México 11

Hasdai Crescas´ Argument in Favor of an Infinite Universe and its Connection to the Problem of Empty Space
Luis Javier Cabrera - México 15

Copernicus and the Pythagorean Tradition
Javier Luna-Leal - México 49

In the Age of the Fable of the World: From du Bartas' Cosmological Poetry to Descartes' Philosophical Imagination
Leonel Toledo Marín - México 67

The Problematic Role of Teleology in the Natural Philosophy of Pierre Gassendi
Samuel Herrera-Balboa - Chile 113

The Status of Sensible Perception in Ralph Cudworth's Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality
Natalia Strok - Argentina 139

Ralph Cudworth: Between Plato's Plausible Conjecture and the Meanings of Hypothesis in Natural Philosophy
Viridiana Platas Benítez - Bogotá 163

**Political Consequences of Motion.
John Toland Before Spinoza and Newton**
Fernando Bahr - Argentina 183

Neither Pyrrhonian nor Creationist, Materialist and Revolutionary. Natural Philosophy and Politics in Jean Meslier's *Mémoire*
Manuel Tizziani - Argentina 203

Nature, Love and Self-knowledge in the Philosophical Researches of Jean-Jacques Rousseau
Juan Cruz Apcarián - Argentina 235

Between Doubt and Certainty. The Contextualist Reading of Ludwig Wittgenstein's Approach to the Skeptical Problem of External World
Adrián Arrieta, Rodrigo Hinojosa & Gabriel Montes de Oca - México 263

Between Nature and Moral Norm: the Ethical-political Role of Compassion in Contemporary Discussion
Mariana Castillo Merlo - Argentina 295

Instructions for Authors 321

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 11-13
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4205

EDITORIAL

Presentación del número especial: sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia y la ética

Un límite puede caracterizarse como una línea imaginaria o real que marca el inicio o final de una cosa y, por ende, la distingue y separa de otra; en ese sentido, el término nos permitió ensayar la idea de los *límites del conocimiento* a través de la imagen de una referencia espacial que señala el área conocida, a la vez que determina el área por conocer.

La reflexión filosófica sobre las limitaciones del saber implica reparar en las potencias de la mente, en los objetos no alcanzados por la especulación y la experimentación; así mismo, nos invita a inquirir sobre la posibilidad de que el conocimiento científico pueda establecer un diálogo en el que los supuestos y las consecuencias del conocimiento se encuentren con áreas, en apariencia, ajenas a éste.

Con esta intención, en este volumen hemos decidido ofrecer los resultados de distintas indagaciones, en las cuales, la investigación sobre el mundo natural problematiza, en diversos momentos de la historia de la filosofía, en torno a los fundamentos ontológicos y metafísicos de la inteligibilidad de la naturaleza, el análisis del carácter de los métodos y las implicaciones o las aplicaciones del conocimiento en el

ámbito moral, estético, político y incluso instrumental. De allí que, como se puede constatar en cada uno de los estudios aquí presentados, estas perspectivas proporcionan un panorama rico, diverso y complejo de las relaciones dialécticas entre el pensar y la acción, que encuentran su nodo en la actitud propiamente crítica de la filosofía natural.

Así, el presente número monográfico titulado "Sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia, la ética y la estética", reúne investigaciones que elucidan en torno a los alcances y límites del conocimiento del mundo natural, y que se circunscriben en los siguientes tópicos:

1. Las concepciones metafísicas u ontológicas que preceden, implican o acompañan la formulación de propuestas específicas de filosofía natural.
2. La posibilidad y el estatuto del conocimiento del mundo natural: verdad, escepticismo y probabilidad.
3. El carácter de las hipótesis, la observación y los tipos de inferencias; además, el contraste o las polémicas entre métodos.
4. Las implicaciones y aplicaciones del conocimiento natural y sus derivaciones en los sentidos especulativo, pragmático, instrumental, político, estético, ético o moral.

Bajo estas directrices conceptuales, se han reunido importantes contribuciones de destacados investigadores procedentes de Argentina, Chile, Colombia y México. Debemos enfatizar que, al aceptar nuestra invitación, las y los colegas nos otorgaron también la inmejorable oportunidad de cultivar las vocaciones que compartimos: el ejercicio colectivo del diálogo filosófico, la reflexión y la crítica expresadas abierta y libremente. Así mismo, estas contribuciones movilizaron un gran esfuerzo de difusión, en habla hispana, de temas y autores escasamente estudiados, y cuyas aportaciones son imprescindibles para establecer ejes alternativos en los saberes de nuestro s. xxi.

Deseamos, por tanto, reconocer y agradecer sinceramente la participación notabilísima de colegas que, en este volumen y con sus propias voces, evidencian la

relevancia de los logros teóricos que se alcanzan hoy en Latinoamérica. Podemos decir con seguridad que, en más de una ocasión, los lectores de este volumen descubrirán gozosamente un planteamiento novedoso sobre temas filosóficos emergentes. Hemos contado con las valiosas colaboraciones de Luis Cabrera, Javier Luna, Leonel Toledo, Samuel Herrera-Balboa, Natalia Strok, Viridiana Platas, Fernando Bahr, Manuel Tizziani, Juan Cruz Apcarián, Miguel Adrián Sánchez Arrieta, Rodrigo Hernández Hinojosa, Gabriel Stephan Montes de Oca Pérez, Mariana Castillo Merlo; todos ellos han contribuido generosamente con trabajos de excelente calidad sobre autores poco revisados, como Hasdai Crescas, Guillaume du Sallustes du Bartas, Pierre Gassendi, Ralph Cudworth, John Toland y Jean Meslier, y con acercamientos originales y sugerentes a autores ampliamente conocidos como Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, René Descartes, Jean-Jacques Rousseau, Ludwig Wittgenstein y Paul Ricoeur.

En lo que toca al indispensable ejercicio de la crítica filosófica, queremos agradecer las revisiones y sugerencias de los árbitros anónimos, cuyas observaciones puntuales a cada uno de los artículos mejoraron siempre el resultado que ahora se presenta; también debemos expresar nuestra gratitud y reconocimiento a los profesores José Álvarez y Andrés Montañez por la gestión y el seguimiento paciente que posibilitó la publicación de este número especial.

Finalmente, este número es resultado del Proyecto Solidario HF06022022 "Sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia, la ética y la estética", del Grupo de Investigación ANALIMA del Departamento de Humanidades de la Universidad El Bosque.

Los editores de este número:

Viridiana Platas Benítez
Universidad El Bosque
Bogotá, Colombia.
vplatas@unbosque.edu.co
https://orcid.org/0000-0002-6169-6932

Leonel Toledo Marín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Ciudad de México, México.
leontoledo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3990-7385

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 15-47
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 14/03/2022
Fecha de aprobación: 18/08/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4196

El argumento de Hasdai Crescas a favor de un universo infinito y su conexión con el problema del espacio vacío[*] [1]

Hasdai Crescas´ Argument in Favor of an Infinite Universe and its Connection to the Problem of Empty Space

Luis Javier Cabrera
unam-Facultad de Filosofía y Letras
Estado de México, México.
cabreraluis09@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-5896-5791

RESUMEN

El presente trabajo explora la conexión entre el argumento a favor de un universo infinito del filósofo y rabino barcelonés Hasdai Crescas (ca. 1340-1410) y el problema del espacio vacío. Mi objetivo es señalar de qué manera la refutación sistemática de los argumentos aristotélicos contra la existencia del vacío condujo a Crescas a sostener que el universo es infinito y que más allá de su circunferencia extrema se extiende un espacio vacío ilimitado. Puesto que los argumentos en contra del vacío abordados por Crescas tienen que ver en su mayoría con la teoría aristotélica del movimiento natural, al recha-

* Este artículo se debe citar: Cabrera, Luis Javier. "El argumento de Hasdai Crescas a favor de un universo infinito y su conexión con el problema del espacio vacío". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): *15-47. https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4196*

[1] Hasta la fecha las obras de Crescas no han sido traducidas del hebreo al español, por lo que todos los pasajes de dicho autor citados en este artículo han sido traducidos por mí del inglés al español basándome en la traducción de Roslyn Weiss.

zarlos, el filósofo y rabino catalán tuvo que considerar alternativas que lo aproximan de manera sorprendente a la física del Renacimiento y la Modernidad temprana.

Palabras clave: Hasdai Crescas; aristotelismo; infinito; vacío; movimiento; física; filosofía natural.

ABSTRACT

The present work explores the relation between the argument in favor of an infinite univers posed by the barcelonese philosopher and rabbi Hasdai Crescas (ca. 1340-1410) and the problem of empty space. My purpose is to indicate in which manner the systematic refutation of Aristotle´s arguments against the existence of a vacuum made Crescas affirm that the univers is infinite and that beyond its outermost sphere expands a limitless void. Because most of the arguments against empty space examined by Crescas are related to Aristotle´s theory of natural movement, by refuting them, the catalan philosopher and rabbi had to consider other alternatives which in an astonishing way bring him very close to the physics of the Renaissance and the early modern period.

Keywords: Hasdai Crescas; Aristotelianism; infinite; vacuum; movement; physics; natural philosophy.

1. Introducción

El filósofo y rabino barcelonés Hasdai Crescas (ca. 1340-1410) fue uno de los críticos más agudos y mordaces de Aristóteles que hubo a finales del Medioevo. La originalidad de su pensamiento y la profundidad de sus ideas le han asegurado un lugar al lado de Maimónides y Gersónides como uno de los filósofos judíos más importantes de la historia. Así mismo, su crítica a la física aristotélica, en una época en que Aristóteles dominaba el escenario científico y filosófico, ha hecho que numerosos estudiosos de la filosofía natural y la historia de la ciencia vuelvan a ver su obra con gran interés y admiración. Dicha admiración no es para nada injustificada, pues los argumentos de Crescas a favor del vacío y de la existencia de un universo infinito lo convierten en un precursor de la revolución científica del Renacimiento y la Modernidad temprana, la cual, como sabemos bien hoy en día, fue posible gracias al progresivo desmoronamiento de la física de Aristóteles. En ese sentido, la obra de Crescas es fundamental para comprender mejor la transición de la antigua física a la nueva que se efectuó a finales del Medioevo y principios del Renacimiento. Pese a ello, su obra es poco conocida entre los filósofos de habla hispana y no existe hasta la fecha ninguna traducción al español de su tratado filosófico *Or HaShem* (*La luz del Señor*).

Como indica su título, el presente trabajo busca exponer la conexión entre los argumentos de Crescas a favor de un universo infinito y el problema del espacio vacío. La negación del vacío fue, sin lugar a dudas, uno de los temas más polémicos e intrigantes de la física aristotélica, al grado de que las consecuencias o implicaciones de su posible existencia siguieron siendo debatidas incluso por los contemporáneos de Galileo y Newton. Como veremos, la tesis de Crescas a favor de un universo infinito se basa precisamente en una refutación total y sistemática de los argumentos que desarrollara Aristóteles en la *Physica* y el *De caelo* para negar la existencia del vacío. Una vez demostrado que la existencia del vacío no solo es posible sino incluso necesaria, Crescas concluye que este se extiende de manera indefinida más allá de los confines de la circunferencia o esfera extrema, por lo que el universo es infinito. No obstante, la refutación de los argumentos en contra del vacío requirió de Crescas una

revisión detallada de la teoría aristotélica del movimiento natural y el lugar propio de los cuerpos. Esto último lo llevó a rechazar la noción de peso absoluto y la doctrina de la ratio inversa, y a proponer en su lugar alternativas que lo acercan una vez más a la física moderna.

La manera de proceder a lo largo de este trabajo será la siguiente. En una primera sección introduciré al lector a la vida y obra de Crescas con el objetivo de situar a ambos en su debido contexto histórico e indicar los motivos que condujeron al rabino y filósofo catalán a escribir su *Or HaShem*. Posteriormente, en una segunda sección, abordaré el problema del vacío y explicaré de qué manera se relaciona con la teoría aristotélica del movimiento natural y el lugar propio de los cuerpos. Por ello, no mencionaré todos los argumentos empleados por Aristóteles para negar la existencia del vacío, sino únicamente aquellos que se basan en el movimiento y que son los que Crescas ataca en su tratado filosófico. Finalmente, la tercera sección estará dedicada a exponer la reconstrucción que hace Crescas del problema aristotélico del vacío (*horror vacui*) y a analizar de qué manera su refutación lo conduce a la tesis de un universo infinito.

2. Crescas y su tratado filosófico *Or Hashem*

Poco más de tres décadas después de concluir la tercera controversia del maimonideísmo, y en un momento histórico en que la situación de los judíos del sur de Francia y norte de España era particularmente precaria, nació Hasdai ben Judah Crescas (c. 1340). Su tratado filosófico *Or Hashem* (*La luz del Señor*) ha suscitado gran interés en los últimos años debido a la crítica que hace del aristotelismo y de sus principales conceptos físicos, como el de infinito, lugar, movimiento, materia y forma. La postura radical de Crescas, en una época en que el aristotelismo aún era la principal doctrina filosófica y científica, lo convierte en un pensador audaz, casi revolucionario, cuyas ideas anticipan el desarrollo científico del Renacimiento. Situadas en su debido contexto histórico, la vida y obra de Crescas permiten entrever,

no obstante, que su motivación al escribir *Or Hashem* distaba mucho de ser la de un adalid del progreso científico y filosófico.

Nacido en el seno de una antigua y prominente familia judía de Barcelona, Crescas recibió una sólida formación rabínica y desempeñó una importante función como líder de la judería barcelonesa. Su maestro, el rabino Nissim ben Reuben Gerondi, fue una de las autoridades talmúdicas y halákhicas más destacadas de su época y un acérrimo opositor del racionalismo filosófico (cf. Ben-Shalom 2012; Feldman 1968). Probablemente haya sido de él de quien Crescas heredó una postura más conservadora y una actitud crítica hacia el aristotelismo de Maimónides.

De carácter más bien conservador, y en tanto que líder y representante de los judíos de la Corona de Aragón, Crescas estaba seriamente preocupado por la discordia y confusión que estaba generando el pensamiento aristotelizante de Maimónides en el interior de las comunidades judías. Eran tiempos difíciles e inestables en los que las juderías de España estaban siendo amenazadas no solo desde el interior, sino también desde el exterior. A tan solo un año de haber sido nombrado juez supremo, Crescas fue testigo de las terribles persecuciones y matanzas que se desataron contra los judíos en 1391 y que condujeron, por una parte, a la desaparición de comunidades enteras y, por otra, a la conversión masiva de cientos de miles de judíos. En una conmovedora carta a los judíos de Avignon, el rabino y filósofo catalán narra este sangriento suceso de manera vívida:

> Durante el siguiente Shabat, el Señor derramó sobre nosotros su ira como fuego, su santuario fue aborrecido y profanada la corona de su Ley, la comunidad de Barcelona, la cual fue asaltada ese día. El número de asesinados rondaba las doscientas cincuenta almas. El resto de la congregación huyó al castillo y ahí buscó refugio. Los enemigos saquearon todos los barrios judíos y les prendieron fuego a varios de ellos. Ahora, la mano del gobernador de la ciudad no resultó en perfidia. Más bien hizo todo lo posible para salvarlos con todo su poderío. Apoyaron a los judíos con pan y con agua y se aprestaron a ejecutar juicios contra los criminales. Fue entonces que se alzó contra los nobles de la ciudad una gran multitud de entre las masas pobres que luchó contra los

> judíos que se hallaban en el castillo empleando arcos y catapultas y que aplastó y destruyó a estos últimos al interior del castillo. Muchos prefirieron santificar el Nombre, entre ellos mi único hijo, un cordero inmaculado en edad de contraer matrimonio. A él he ofrecido como ofrenda de sacrificio. Vindicaré el dictamen de Dios contra mí y me reconfortaré en la bondad que me corresponde y en lo agradable de su designio. (Crescas, apud Harvey 1973 16-17)

Sobre sus hombros recayó la responsabilidad de reunir fondos para reconstruir las juderías del reino de Aragón, y de intervenir ante los monarcas y las autoridades cristianas para ponerle un alto al saqueo y la destrucción. En agosto de 1391 Crescas partió en una misión real junto con uno de los diplomáticos más destacados de la corte, Francisco de Aranda, para recolectar fondos con los cuales pagar las tropas enviadas por el rey a defender a los judíos. También la carta a la comunidad judía de Avignon, de la cual hemos citado arriba un fragmento, parece formar parte del plan general de Crescas para proteger a las juderías aragonesas. Ben-Shalom opina que, al escribir la carta, el rabino y filósofo barcelonés buscaba que sus correligionarios franceses intervinieran ante el papa Clemente VII, quien residía en Avignon, para que emitiera una bula papal prohibiendo la violencia desatada contra los judíos (2012 316).

La actitud antiaristotélica de Crescas y su *Or HaShem* deben leerse como parte de este contexto si deseamos comprenderlas en toda su complejidad. Crescas el filósofo no debe ser disociado de Crescas el líder comunitario y guía espiritual de una comunidad amenazada y diezmada. Su magnum opus filosófico forma parte, en buena medida, de su programa para rehabilitar a las juderías españolas y responde, así mismo, a su propósito de fortalecer la fe de sus correligionarios y unificar a las comunidades judías. Crescas parece haber tenido la firme convicción de que la conversión masiva de judíos y el caso de apóstatas como Abner de Burgos o Joshua ha-Lorki eran producto de una lectura errónea de la Torá fomentada por la exégesis radical de los maimonideístas. Puesto que, en su opinión, los partidarios de esta corriente filosófica eran especialmente proclives a abandonar la religión de sus padres y convertirse, había que ponerle fin a las disputas suscitadas por el maimonideísmo

y demostrar la superioridad del judaísmo y la Torá frente al saber de Aristóteles y los griegos.

Desde la introducción a su *Or HaShem*, Crescas nos presenta a Maimónides como la principal víctima de los encantos del aristotelismo, alguien que, pese a la grandeza de su intelecto y la amplitud de su conocimiento talmúdico, no pudo evitar ser seducido por el discurso de los filósofos:

> El principal de entre ellos fue el gran maestro nuestro Rabino Moisés hijo de Maimón quien, pese a la grandeza de su intelecto, la prodigiosa amplitud de su conocimiento talmúdico y la expansión de su mente, resultó ser, no obstante, vulnerable al momento de investigar en los libros de los filósofos y sus discursos: se sentía atraído por ellos y permitió que lo sedujeran. Sobre sus tambaleantes principios erigió pilares y fundamentos que sirvieran de soporte a los secretos de la Torah en aquel libro que tituló *Moré Nebukhim*. Pese a que la intención del Rabino era buena, ahora se han alzado esclavos rebeldes que convierten en herejías las palabras del Dios viviente profanando las ofrendas sagradas e introduciendo en las palabras del Rabino deshonra en lugar de belleza. […] El resto de aquellos que tiemblan antes las palabras del Señor se sintieron desconcertados y los invadió la confusión cuando vieron que estas personas se disponían a purificar todo el enjambre de impurezas y a ofrecer pruebas supuestamente verdaderas como si sus acciones estuvieran en conformidad con la Torah. La cuestión central es que hasta ahora no había habido nadie que pudiera encargarse de las pruebas del griego, quien es responsable de oscurecer los ojos de Israel en nuestro tiempo. (2018 23-24)

A pesar de ser muy crítico, Crescas se refiere a Maimónides con sumo respeto como "el gran maestro nuestro rabino" y reconoce que sus intenciones al escribir el *Moré Nebukhim* no eran malas. El error del sabio cordobés radicaría, más bien, en haber confiado excesivamente en las enseñanzas de los filósofos al punto de querer erigir sobre ellas los pilares y fundamentos de la Torá. Pero, en lo que a los maimonideístas respecta, la actitud de Crescas cambia drásticamente y no duda en arremeter

contra ellos en los términos más severos. A estos últimos los denomina "esclavos rebeldes" y los acusa de convertir las palabras del Dios viviente en herejías, de profanar las ofrendas sagradas y de deshonrar las enseñanzas de Maimónides. Son ellos quienes han engañado al pueblo al hacer pasar por puro lo impuro y ofrecer como verdaderas aquellas pruebas que no están exentas de confusión.

Para acabar con la rebeldía de los maimonideístas y restituir la autoridad y el esplendor de la Torá, Crescas se propone mostrarles a sus correligionarios, e incluso al mundo entero, que los argumentos de Aristóteles son solo falacias y sus pruebas meras sofisterías:

> Y, puesto que la fuente del error y de la confusión es la confianza en las palabras del griego y en las pruebas que elaboró, consideré apropiado destacar el carácter falaz de sus pruebas y la sofistería de sus argumentos, incluso de aquellos que tomó prestados de él el rabino para fortalecer su propia opinión, y así, en este día, poder demostrarles a todas las naciones que lo único que disipa la confusión en cuestiones de fe e ilumina la oscuridad es la *Torah* y sólo la *Torah* […]. (*Light of the Lord 2018 24*)

Entre los argumentos de Aristóteles que son considerados falaces por nuestro autor se encuentran aquellos en contra del infinito. En su *Or HaShem*, Crescas menciona cuatro pruebas aristotélicas para demostrar la imposibilidad del infinito. Sin embargo, en este artículo solo consideraré una de ellas, a saber, la prueba para demostrar la imposibilidad de una magnitud incorpórea infinita. La razón por la que he decidido darle preferencia a esta se debe a que es ella, precisamente, la que, una vez refutada, conduce a Crescas a concluir que el universo debe ser infinito. Puesto que la prueba en cuestión está estrechamente ligada al problema aristotélico del espacio vacío, dedicaré el siguiente apartado tanto a explicar y exponer dicho problema, como a señalar la relación que este guarda con la teoría aristotélica del movimiento natural y el lugar propio. Posteriormente, en el tercer y último apartado, tendremos oportunidad de ver por qué el problema del vacío es central en la argumentación de Crescas a favor de un universo infinito.

3. El problema del espacio vacío en la filosofía aristotélica

Para Aristóteles, el universo o cosmos representaba la totalidad de las cosas existentes y, como tal, poseía un grado de perfección y unidad supremos, por lo que más allá de sus límites o de su circunferencia extrema no podía existir absolutamente nada. El más mínimo rastro de materia o la presencia de entidad alguna fuera del universo, así se tratase de un tiempo o de un lugar extracósmicos, implicaba, *ipso facto*, que el universo no es la totalidad de las cosas. Fueron precisamente estas consideraciones y presupuestos los que condujeron a Aristóteles a rechazar tanto la idea de un universo infinito como la tesis pitagórica de la existencia de un espacio vacío extracósmico. Pero, a decir verdad, no es solo la existencia del vacío extracósmico lo que Aristóteles encontraba problemático, sino la existencia del vacío en general, ya sea que este se halle fuera o dentro del universo. Como habremos de ver, la mera idea del vacío le resultaba incomprensible e inaceptable pues desafiaba tanto su concepción del lugar o topos como su teoría del movimiento natural de los cuerpos.

La exposición más detallada de Aristóteles sobre el vacío se encuentra en *Física* IV. En ella se consideran los argumentos tanto de quienes defienden la existencia del vacío como de quienes la niegan y se investiga en qué sentido se dice de algo que es o que está vacío. Según el estagirita, son dos los usos o posibles acepciones del término vacío. Por una parte, "se llama vacío aquello en lo cual no hay un esto ni una sustancia corpórea" (1982 214a15). Por otra parte, "se llama vacío lo que no está lleno de un cuerpo sensible por el tacto, siendo sensible por el tacto lo que es pesado o ligero" (1982 214a10). La primera acepción es inmediatamente descartada, pues, según Aristóteles, ha conducido a algunos a afirmar que el vacío es la materia de un cuerpo identificando de ese modo materia y vacío, lo cual carece de sentido dado que la materia, a diferencia del vacío, no es separable de las cosas (1982 214a10). Dicho esto, el estagirita opta por la segunda acepción de vacío y, adaptándola a su propia teoría del lugar o *topos*, concluye que el vacío es un lugar desprovisto de cuerpo. Así, en palabras del propio Aristóteles,

> El vacío, se piensa, es el lugar en el cual no hay nada. Y la causa de esto es que se cree que el ente es cuerpo, que todo cuerpo está en un lugar y que el vacío es el lugar en el que no hay ningún cuerpo; en consecuencia, si en un lugar no hay cuerpo, allí hay un vacío. (1982 213b30)

A esta definición Aristóteles le añade una última observación, a saber, que para poder afirmar de un lugar que es o está vacío no basta con que se halle desprovisto de un cuerpo, sino que debe ser capaz de recibirlo en algún momento (1982 214a15-10). Dicho en términos más aristotélicos, el vacío, si bien puede no contener en acto un cuerpo, lo contiene siempre en potencia por definición y naturaleza. Esta manera de concebir el vacío como el lugar capaz de recibir un cuerpo hace que sea impensable la existencia del vacío extracósmico desde la física aristotélica, pues, como ya sabemos, Aristóteles niega rotundamente la existencia de materia o cuerpo alguno fuera del universo. Por ello no debe extrañarnos que, como bien señala Edward Grant, a menudo los filósofos medievales basaron su rechazo del vacío extracósmico en la premisa aristotélica de la imposibilidad de que exista un cuerpo fuera del universo, pues pensaban que, sin la posibilidad de que llegue a estar ocupado por un cuerpo, el vacío no puede existir (1981 105).

Como hemos mencionado, Aristóteles no niega únicamente la existencia del vacío extracósmico, sino de cualquier otra forma de vacío. Es por esa razón que tampoco estaba de acuerdo con la teoría de los atomistas Demócrito y Leucipo, quienes para explicar el desplazamiento de los átomos postularon la existencia de un vacío en el interior del universo, es decir, de un vacío intracósmico. Según Sambursky (1990), los fundadores de la escuela atomista consideraron la existencia del vacío condición necesaria del movimiento. Así, según esta escuela filosófica, los átomos o elementos últimos de la materia deben estar separados entre sí por un vacío que no contenga materia ni siquiera en su forma más rarificada, de modo que cada átomo se mueva en el vacío hasta colisionar con otro átomo (Sambursky 1990 119-120). Si bien, como señalan Friedrich Solmsen (1960 137) y Guillermo de Echandía (*Física* 1982 184), no es del todo claro que la interpretación aristotélica de la teoría atomista del vacío sea correcta ni que Demócrito entendiera por causa del movimiento lo mismo que

Aristóteles, lo cierto es que el estagirita dio por sentado que, para refutar la existencia del vacío intracósmico, había que demostrar que el movimiento local o desplazamiento de los cuerpos puede llevarse a cabo sin necesidad de un espacio vacío.

Antes de pasar a una exposición de los argumentos mediante los cuales Aristóteles refuta la tesis del vacío como causa del movimiento, conviene explicar con más detalle por qué la interpretación aristotélica del vacío se aparta del concepto original de este que parecen haber tenido sus predecesores, entre ellos los atomistas. Ya hemos dicho que Aristóteles entiende el vacío como un lugar desprovisto de un cuerpo pero que posee la capacidad de recibirlo. Como señala Solmsen (1969), no existe evidencia alguna que indique que los llamados *physikoi* o filósofos de la naturaleza hubieran relacionado el concepto de lugar con el de vacío antes de Aristóteles. De hecho, antes del estagirita el vacío era concebido y descrito como "no ser" y no parece haber habido ninguna relación obvia entre el concepto de "no ser" y el de vacío. Un ejemplo de esto es el mismo Demócrito, quien asocia al átomo con el "ser" y al vacío con el "no ser" (Solmsen 1960 140-141). Resulta interesante también que, como indica Solmsen (1960 141), Platón tampoco haya identificado al vacío con el lugar pese a que en el *Timeo* considera ambos conceptos y pese a que, contrariamente a Demócrito y otros presocráticos, no lo asocia con el "no ser".

Es momento ya de considerar los argumentos de Aristóteles en contra del vacío. Empezaré por advertir al lector de que únicamente abordaré aquellos que buscan refutar la tesis atomista del vacío como causa del movimiento y no el resto que son empleados por el estagirita para refutar la existencia del vacío. La razón de ello se debe a que, como habrá oportunidad de ver en el siguiente apartado, la crítica de Crescas al dogma del *horror vacui* se basa en una refutación sistemática de dichos argumentos, esto sin duda debido a que es el mismo Aristóteles quien muestra en la *Física* una mayor preocupación por los argumentos del movimiento. Según el filósofo de Estagira, los atomistas creían que sin vacío no podría haber movimiento porque pensaban que es imposible que el *plenum* o lo lleno reciba algo. De lo contrario, sería necesario aceptar que dos o más cuerpos pueden estar simultáneamente en el mismo lugar (Aristóteles 1982 213b5). Como es de esperar, Aristóteles rechaza este argumento y niega que sea necesario postular la existencia del vacío para po-

der explicar el movimiento y desplazamiento de los cuerpos. Para demostrar que el *plenum* sí puede recibir algo en él sin que ello implique la presencia de dos cuerpos en un mismo lugar, el estagirita recurre a la doctrina del mutuo reemplazamiento simultáneo de los cuerpos o *antiperístasis.* Estas son sus palabras al respecto:

> Así, tampoco el movimiento local exige la existencia del vacío; porque los cuerpos pueden simultáneamente reemplazarse entre sí, sin que haya que suponer ninguna extensión separada y aparte de los cuerpos que están en movimiento. Y esto es evidente también en los torbellinos de los continuos, como, por ejemplo, en los de los líquidos. (1982 214a25-30)

La idea de que en un *plenum* los cuerpos en movimiento pueden reemplazarse simultáneamente entre sí no es propia de Aristóteles. Como señala Solmsen, esta doctrina de la *antiperístasis* ya había sido empleada por Platón en el *Timeo* para explicar la conexión entre la exhalación y la inhalación. Así, el aire exhalado le impartiría movimiento al aire que está a nuestro alrededor provocando que una parte de este entre en nuestro cuerpo y llene el vacío dejado por el aire exhalado (Solmsen 1960 136). Resulta fácil ver cómo esta misma explicación puede aplicarse al ejemplo de los torbellinos de agua mencionado por Aristóteles. En ese caso también el lugar desocupado por el agua desplazada sería inmediatamente ocupado por el agua circundante. Cabe señalar, junto con Solmsen, que este no es el principal argumento del estagirita para negar la tesis de los atomistas. Para Aristóteles, el vacío ciertamente no podría ser causa del movimiento, pero no debido a la *antiperístasis*, sino a que para él la causa del movimiento se halla en la naturaleza misma de los cuerpos, la cual determina la dirección en que estos se han de mover (Solmsen 1960 137).

En *Acerca del cielo* IV (1996 308a15-30), donde Aristóteles se propone investigar lo grave y lo leve, encontramos la siguiente afirmación sobre el movimiento de los cuerpos:

> En efecto, hay cosas que se desplazan por naturaleza alejándose del centro y otras que van siempre hacia el centro. De éstas, lo que se desplaza alejándose

> del centro digo que se desplaza hacia arriba, y lo que va al centro, hacia abajo. […] Así, pues, llamamos leve sin más a lo que se desplaza hacia arriba y hacia la extremidad, grave sin más, a lo que se desplaza hacia abajo y hacia el centro; en cambio, hablamos de "ligero respecto a algo" y "más ligero" cuando, de dos cosas que tienen peso e igual volumen, una de las dos se desplaza más aprisa hacia abajo por naturaleza.

En este pasaje podemos apreciar con claridad los rasgos generales de la teoría aristotélica del movimiento natural. Los cuerpos leves son aquellos que por naturaleza se desplazan hacia arriba, mientras que los cuerpos graves son aquellos cuyo desplazamiento natural es hacia abajo. Lo primero que atrae nuestra atención de esta descripción o explicación es que Aristóteles (*Acerca del cielo* 1996) vincula la causa del movimiento de los cuerpos no con una fuerza externa sino con su propia materia o naturaleza. Así, los objetos leves y graves tienen en sí mismos, según Aristóteles, algo así como "chispas de movimiento" o potencias que los impulsan a moverse en una u otra dirección (Acerca del cielo 1996 308a1-5). Además, el estagirita distingue entre lo grave y lo leve "sin más" o en sentido absoluto, y lo grave y leve "respecto a algo", es decir, en sentido relativo. Según esta distinción, el fuego y los cuerpos ígneos son leves en sentido absoluto, lo que significa que no poseen peso o gravedad y se desplazan de manera natural hacia la extremidad del universo. El elemento tierra y los cuerpos terrosos, en cambio, son graves en sentido absoluto, por lo que no poseen ligereza alguna y tienden a bajar naturalmente hacia el centro. En cuanto a los dos elementos restantes, agua y aire, ambos son más ligeros que la tierra pero más pesados que el fuego, de modo que son leves y graves solo en sentido relativo (Aristóteles 1996 308b15, 311a20-25).

A su teoría del movimiento natural Aristóteles le añade un último componente que resulta decisivo a la hora de considerar la existencia del vacío: el concepto de lugar propio. Según el estagirita, el universo no es homogéneo e igual por todas partes, sino que tiene un "arriba" y un "abajo" absolutos que se corresponden, respectivamente, con la extremidad y el centro del universo (*Acerca del cielo* 1996 308a20). En otras palabras, la ubicación de los cuerpos no es relativa a la posición del sujeto

que los observa, por lo que se halla determinada siempre por la extremidad y el centro del universo, los cuales constituyen puntos de referencia absolutos e inamovibles del cosmos. Por si fuera poco, el "arriba" y el "abajo" aristotélicos no son lugares abstractos, pues cabe recordar que para el estagirita el lugar tiene realidad propia en tanto que consiste en el límite del cuerpo continente. Por lo tanto, la extremidad y el centro del universo están dotados de una naturaleza propia con la cual se corresponde la naturaleza de lo grave y lo leve, de modo que a cada cuerpo le corresponde en el cosmos un lugar propio hacia el cual tiende y en el cual encuentra reposo. Aristóteles indica esto de la siguiente manera:

> […] y puesto que el lugar es el límite del cuerpo continente, puesto que a todas las cosas que se mueven hacia arriba y hacia abajo las contienen respectivamente la extremidad y el centro, y que esto se convierte en cierto modo en la forma específica del cuerpo contenido, trasladarse hacia el lugar propio es trasladarse hacia lo semejante. (1996 310b5-10)

Cabe señalar, junto con Sambursky (1990), que los componentes centrales de la teoría aristotélica del movimiento natural y el lugar propio, como la doctrina de los cuatro elementos y su división en graves y leves, son en realidad de origen presocrático. También parecen haber sido los presocráticos los primeros en pensar que los elementos tierra y agua estaban situados en la Tierra o alrededor de ella y que el aire y el fuego se hallan en la región superior (1990 110-111). Sin embargo, el estagirita dotó a estos elementos de nuevas implicaciones físicas al subordinarlos a su tan adorado principio teleológico y al convertir los pares de opuestos arriba-abajo y grave-leve en conceptos absolutos. Varias de estas implicaciones e ideas tuvieron un impacto de largo alcance para la física y en su momento dificultaron el surgimiento de la nueva mecánica de Galileo y Newton. Sambursky (1990 114) opina que los conceptos de gravedad y levedad absoluta, por ejemplo, obstaculizaron la formación de la noción básica de "peso específico". En el siguiente apartado veremos que otro de los méritos de Crescas consiste precisamente en haber cuestionado este supuesto

aristotélico y en haber sugerido que no existe levedad o gravedad absoluta, sino que todos los cuerpos poseen un peso específico.

La creencia de que el universo posee un "arriba" y un "abajo" absolutos hacia los cuales tienden los cuerpos por naturaleza y en los cuales hallan reposo condujo al estagirita no solo a negar que el vacío es condición necesaria del movimiento, sino incluso a afirmar la tesis opuesta, a saber, que si existiera el vacío no podría haber movimiento. Aristóteles presenta esta tesis en *Física* IV e intenta demostrarla estableciendo un paralelismo entre la homogeneidad de la tierra y la del vacío. Sus palabras son las siguientes:

> En cuanto a aquellos que afirman la existencia del vacío como condición necesaria del movimiento, si bien se mira ocurre más bien lo contrario: que ninguna cosa singular podría moverse si existiera el vacío. Porque así como algunos afirman que la tierra está en reposo por su homogeneidad, así también en el vacío sería inevitable que un cuerpo estuviese en reposo, pues no habría un más o un menos hacia el cual se moviesen las cosas, ya que en el vacío como tal no hay diferencias. (1982 214b30)

Al ser homogéneo, el vacío carecería de distinción entre el "arriba" y el "abajo", por lo que los cuerpos jamás experimentarían una atracción o inclinación hacia su lugar propio. Esto significa, según la teoría aristotélica del movimiento, que en el vacío los cuerpos se verían forzados a permanecer siempre en reposo. Por lo tanto, el vacío y el movimiento se excluyen mutuamente, es decir, la existencia de uno imposibilita la del otro. Así, dado que el desplazamiento de los cuerpos es un hecho innegable y, puesto que todo desplazamiento natural es, según el estagirita, diferenciado, se sigue que el vacío no existe (1982 215a5-10). A este argumento Aristóteles le añade una última consideración que, como sugiere Solmsen, tiene claramente por finalidad demostrar de manera aún más conclusiva los absurdos a los que, según él, conduciría la existencia del vacío (1960 137). Para ello, el estagirita parte del supuesto de que la rapidez con que se desplaza un cuerpo depende ya sea de su magnitud o de la resistencia ofrecida por el medio. Así, en sus propias palabras,

> Vemos que un mismo peso y cuerpo se desplaza más rápidamente que otro por dos razones: o porque es diferente aquello a través de lo cual pasa (como el pasar a través del agua o la tierra o el aire), o porque el cuerpo que se desplaza difiere de otro por el exceso de peso o ligereza, aunque los otros factores sean los mismos. (*Física* 1982 215a25)

En el primer caso, es decir, aquel en el que difiere el medio a través del cual se desplaza un cuerpo, Aristóteles establece que a mayor densidad del medio mayor será la resistencia que este oponga y, por consiguiente, menor la rapidez. Por ejemplo, el movimiento de un cuerpo A encontrará mayor resistencia y tendrá menor rapidez si se desplaza a través del agua que si lo hace a través del aire, pues este es más ligero y menos corpóreo que aquella (Aristóteles 1982 215a30-215b10).

A la teoría anterior se le conoce como la doctrina de la *ratio* inversa o incluso como la ley del movimiento de Aristóteles, pues define la rapidez del movimiento como inversamente proporcional a la resistencia del medio. Partiendo de esta doctrina, el estagirita concluye que, así como no hay proporción entre la nada y el número, tampoco puede haber proporción alguna entre el vacío y un medio pues el vacío es la ausencia o privación de medio (1982 215b10-20). Como explican Kragh (2013 4) y Echandía (*Física* 1982 191), sin un medio que oponga resistencia al movimiento, la rapidez de un cuerpo en el vacío sería infinita, lo que para Aristóteles implica que un cuerpo podría moverse en un instante o que podría existir un movimiento sin tiempo. Además, en el vacío no habría razón para que los cuerpos con mayor magnitud se desplazaran más rápido que los de menor magnitud, pues esta diferencia se debe, según Aristóteles, a que los cuerpos más grandes dividen el medio más rápidamente por su fuerza, pero en el vacío no habría nada que dividir, por lo que todos los cuerpos se desplazarían con la misma velocidad (1982 216a10-20). Como veremos, Crescas niega también esta doctrina de la *ratio* inversa e intenta demostrar, basándose en una teoría del filósofo árabe Avempace, que el movimiento en el vacío no necesariamente implica un movimiento sin tiempo.

4. El dogma del *horror vacui* según Crescas

4.1. Exposición y análisis

Según Crescas, el aristotelismo ofrece cuatro pruebas en contra de la existencia de cualquier cosa cuya magnitud sea infinita: la primera busca demostrar la imposibilidad de que exista una magnitud incorpórea infinita; la segunda, en cambio, niega la existencia de magnitudes infinitas en el ámbito de lo corpóreo; la tercera pretende demostrar que nada que esté en movimiento puede ser infinito; y la cuarta, por último, rechaza la posibilidad de que exista un cuerpo cuyo infinito sea en acto (*Light of the Lord* 2018 32). En este apartado nos centraremos única y exclusivamente en el análisis y la crítica que hace Crescas de la primera prueba, pues fue esta la que lo condujo a rechazar uno de los dogmas más arraigados de la física aristotélica: la creencia en la imposibilidad del vacío o, como lo denominaban los medievales, el *horror vacui*.

La primera prueba, tal como es reconstruida y expuesta por Crescas, parte de la siguiente disyunción: si existe una magnitud incorpórea infinita, entonces hay dos posibilidades, que sea divisible o que no lo sea. Si no es divisible, tampoco puede ser infinita, ya que la finitud y la infinitud se predican solo de aquellas cosas que están sujetas a división. Así pues, afirmar que algo indivisible es infinito equivale a cometer un error categorial del mismo modo que cuando se afirma que un color es inaudible. Descartada esta primera opción, resta considerar que sea divisible, en cuyo caso tendrá que ser una cantidad incorpórea o una substancia incorpórea. Sin embargo, es más que evidente que no puede tratarse de una substancia incorpórea pues lo incorpóreo, en tanto que incorpóreo, no está sujeto a división y, por lo tanto, no puede ser infinito. Además, incluso si se concede en aras de la argumentación que una substancia incorpórea puede ser divisible, ello conduciría a inevitables contradicciones. Por ejemplo, se seguiría que el todo y la parte son iguales, pues si lo incorpóreo es simple y homogéneo, entonces tanto el todo como la parte habrán de ser infinitos. Pero esto último es absurdo, ya que el todo y la parte no pueden ser iguales (Crescas 2018 32).

La alternativa de que la magnitud en cuestión consista en una cantidad incorpórea también es descartada pues, dado que cualquier cantidad, ya sea esta de número o de medida, es inseparable de los objetos sensibles, se sigue que no puede haber cantidades incorpóreas. Tampoco puede tratarse de una cantidad inherente a un sustrato ya que lo finito y lo infinito son accidentes de cantidad y los accidentes son inseparables de su sustrato. Dicho de otro modo, si la cantidad es un sustrato y lo infinito es su accidente, entonces lo infinito no puede ser incorpóreo, pues, como ya se demostró, toda cantidad es inseparable de los objetos sensibles. Todos estos argumentos, señala Crescas, presuponen que no puede haber magnitudes separadas de los objetos sensibles y tienen por fundamento la creencia aristotélica en la imposibilidad de un espacio vacío. De no haber estado limitados por esta creencia, Aristóteles y los aristotélicos jamás habrían partido de un presupuesto así, pues el vacío, en tanto que extensión incorpórea sujeta a medición, consiste precisamente en una cantidad separada de los objetos sensibles (Crescas 2018 33).

Una vez identificado que la primera prueba depende de la creencia en la imposibilidad del vacío, Crescas procede a examinar los argumentos aristotélicos a favor de dicha creencia. Un primer argumento pretende demostrar que, contrariamente a lo que afirman algunos, la locomoción no requiere de la existencia del vacío para ser posible. Si lo requiriera, ello implicaría que el vacío es causa del movimiento, en cuyo caso tendría que consistir en una causa eficiente o final pues, al tratarse de una extensión incorpórea, no puede ser causa formal ni material. Pero, según la teoría aristotélica del movimiento, el vacío tampoco puede consistir en una causa eficiente o final. En efecto, Aristóteles considera que la razón de que algunas cosas se muevan hacia arriba y otras hacia abajo depende ya sea de la naturaleza del objeto que las mueve o de la naturaleza de aquello hacia lo cual se mueven. Por lo tanto, al vacío deberá corresponderle necesariamente alguna de estas dos naturalezas o no corresponderle ninguna de ellas. Sin embargo, cualquiera de estas tres alternativas conduce al mismo resultado, a saber, que los cuerpos que se hallen dentro del espacio vacío deberán permanecer para siempre en reposo (Crescas 2018 34).

Además del argumento anterior, Crescas considera cuatro pruebas más mediante las cuales Aristóteles y los aristotélicos niegan la existencia del vacío. Las tres

primeras tienen que ver, nuevamente, con la teoría aristotélica del movimiento. La cuarta y última está relacionada, en cambio, con la tridimensionalidad de los cuerpos. Consideremos detenidamente cada una de ellas como las reconstruye Crescas. Según la primera prueba, todo movimiento es natural o forzado, donde por natural se entiende un movimiento que proviene del objeto mismo y por forzado un movimiento que proviene de una fuente externa. Dado que el movimiento natural varía según la naturaleza de aquello desde lo cual se mueve un objeto (causa eficiente) y aquello hacia lo cual se mueve (causa final), el espacio vacío no puede contener movimiento natural dentro de sí, pues, al ser homogéneo respecto a sus partes, no admite variación alguna. De lo anterior se sigue que tampoco puede haber movimiento forzado en el vacío pues todo movimiento forzado es precedido por un movimiento natural de modo que sin este aquel no es posible. Además, si hubiera movimiento forzado en el vacío, el objeto movido tendría que detenerse tan pronto como se separara de aquello que lo mueve pues el vacío no posee la capacidad de recibir movimiento. Pero esto último es contrario a lo que percibimos mediante los sentidos, por lo que es preciso concluir una vez más que no puede haber movimiento forzado en el vacío (Crescas 2018 35).

La segunda y la tercera prueba se basan en dos premisas: una relacionada con la rapidez y lentitud de los objetos en movimiento, y otra con la ratio entre dos movimientos. La primera establece que la causa de que algunos cuerpos se muevan rápido y otros lento es la variación experimentada ya sea en el objeto moviente, en el receptáculo o en ambos. Así, mientras más fuerte sea el objeto moviente más rápido será el movimiento y, de igual manera, mientras más fuerte sea el receptáculo a través del cual se da el movimiento más fuerte será la recepción de dicho movimiento. Por su parte, la segunda premisa establece que, cuando el medio es el mismo, la ratio entre dos movimientos es igual a la ratio entre la fuerza de un objeto moviente y la de otro. Si es el objeto moviente, en cambio, el que se mantiene constante, entonces la ratio entre dos movimientos será igual a la ratio entre la fuerza de la recepción de un medio y la de otro. Por último, si tanto el medio como el objeto moviente varían, entonces la ratio en cuestión equivaldrá a la ratio combinada entre las dos fuerzas movientes y las dos fuerzas receptivas (Crescas 2018 35).

Como puede notarse, las dos premisas anteriores indican la manera de calcular la cantidad de movimiento tomando como factores el medio (receptáculo) y el objeto moviente. No ha de extrañarnos, por lo tanto, que la segunda y la tercera prueba estén basadas, respectivamente, en las contradicciones que se siguen de considerar juntos movimiento y vacío desde la perspectiva del medio y del objeto moviente. Así, desde la perspectiva del medio, la existencia del vacío implicaría movimiento instantáneo o, en otras palabras, movimiento sin tiempo.

Para ilustrar esto último, Crescas nos pide que pensemos en el siguiente ejemplo: imagínese una misma cosa que recorre una cierta distancia y cuyo objeto moviente permanece constante mientras el medio cambia de aire a vacío. Según la teoría aristotélica del movimiento, la rapidez o lentitud del objeto en cuestión será resultado de la variación en el medio, de modo que la ratio entre rapidez y lentitud podrá expresarse como la ratio entre aire y vacío. Ahora bien, dado que Aristóteles define el tiempo en función del movimiento, el tiempo transcurrido entre dos movimientos será igualmente proporcional a la ratio entre un medio y otro. Pero, al no poseer el vacío capacidad alguna para recibir movimiento, la ratio entre aire y vacío será igual a cero y, en consecuencia, habrá movimiento sin tiempo. Sin embargo, esta conclusión es evidentemente absurda pues todo movimiento a lo largo de una cierta distancia es inconcebible sin tiempo (Crescas 2018 35).

Al ser considerada desde la perspectiva del objeto moviente, la existencia del vacío conduce igualmente a una contradicción. Para explicarnos por qué es ese el caso, Crescas nos pide que consideremos esta vez un ejemplo en el que varían las magnitudes de los objetos movientes mientras el medio permanece constante. Así, si dos cosas se movieran en el vacío impulsadas por dos objetos movientes de distinta magnitud, se seguiría, conforme a la teoría aristotélica del movimiento, que uno tendrá mayor rapidez que el otro. Pero, dado que se ha demostrado ya que cualquier cosa que se mueva en el vacío lo hará en tan solo un instante (sin tiempo), entonces no habrá variación en el movimiento pese a variar las magnitudes de los objetos movientes. Esto último contradice la premisa aristotélica de que la rapidez o lentitud de los objetos en movimiento es resultado de una variación en el objeto moviente o en el medio (receptáculo). Por lo tanto, no puede existir el espacio vacío (Crescas 2018 36).

Como ya dijimos, Crescas considera una cuarta y última prueba basada en la impenetrabilidad de los cuerpos. La idea es la siguiente: si existiera el espacio vacío, este no sería otra cosa que una tridimensionalidad incorpórea. Ahora bien, puesto que dicha tridimensionalidad no consistiría en un cuerpo ni tampoco en el accidente de un sustrato, sus dimensiones no serían desplazadas al entrar un cuerpo en ellas tal como sucede, por ejemplo, con el agua que es desplazada de un canal cuando se lanza una piedra en él. Pero, dado que para Aristóteles y los aristotélicos la impenetrabilidad de los cuerpos se debe únicamente a su tridimensionalidad, entonces la existencia del vacío implicaría que un cuerpo puede penetrar a otro, lo cual es absurdo. Para reforzar esta conclusión, los aristotélicos proporcionan dos argumentos más basados en el concepto de dimensionalidad. Por una parte, si todo cuerpo ocupa un lugar debido a su tridimensionalidad, entonces las dimensiones de dicho lugar requerirán a su vez sus propias dimensiones dentro de las cuales residir y así ad infinitum. Por otra parte, si toda dimensión consiste en los límites de un cuerpo y un límite, y, en tanto que es indivisible, no puede ser separado de aquello de lo que es límite, se sigue que la existencia de una extensión incorpórea es imposible.

4.2. Crítica y rechazo

Hemos analizado ya la reconstrucción que hace Crescas de la prueba aristotélica a favor de la imposibilidad de una magnitud incorpórea infinita. Como cabe esperar, el rabino y filósofo barcelonés no acepta ninguno de los argumentos en que se basa dicha prueba y procede a refutarlos uno a uno de manera sistemática. Su crítica consiste en una revisión exhaustiva de la prueba y en un rechazo total de los principales conceptos físicos que esta involucra o presupone. Crescas concentra todo su esfuerzo en refutar los argumentos aristotélicos en contra del espacio vacío, pues, como ya había indicado, la prueba en contra de una magnitud incorpórea infinita carece de sentido a menos que se presuponga o demuestre la imposibilidad del vacío. El primer argumento en ser rechazado es aquel que niega la posibilidad de que el vacío sea causa de la locomoción:

> Puesto que, según él, aquellos que admiten el espacio vacío suponen que éste es la causa del movimiento, yo declaro que la prueba aducida para mostrar el absurdo de tal suposición es sofística. Pues, aquellos que aceptan el espacio vacío suponen que éste es causa del movimiento sólo de manera accidental. Esto último se debe a que pensaban que, si no existiera espacio vacío, la locomoción no sería posible a no ser que un cuerpo penetrara a otro. A favor de esta tesis proporcionaron pruebas provenientes del crecimiento y la disminución, la rareza y la densidad y de otros ejemplos similares, todo lo cual puede encontrarse en la *Física*. Si el espacio vacío es causa del movimiento en esta manera, es decir, accidentalmente, entonces no tiene que ser una causa eficiente o final. (2018 71)

Como podrá recordarse, Aristóteles rechaza la posibilidad de que el vacío sea causa de la locomoción apelando a su teoría de las cuatro causas. Según él, si el vacío fuera causa de la locomoción tendría que consistir en una causa eficiente o final, lo cual es contradictorio dada la homogeneidad e invariabilidad del vacío. Crescas responde a esto diciendo que el argumento de Aristóteles es sofístico, pues tergiversa la tesis de sus oponentes al hacerlos afirmar algo distinto de lo que realmente sostienen. Según Crescas, los defensores del vacío consideran que este es causa del movimiento solo de manera accidental, es decir, en tanto que condición necesaria para el movimiento, y no, en cambio, causa esencial de su producción, como pretende Aristóteles (*cfr.* Wolfson 1929 54-55). Así, al ser solo causa accidental del movimiento, el vacío no tendrá que consistir en una causa eficiente o final y, en consecuencia, no se seguirán ninguna de las contradicciones mencionadas por Aristóteles.

Tras demostrar la invalidez del argumento de la locomoción, Crescas dirige su atención a los otros cuatro argumentos aristotélicos en contra del vacío. Como sabemos, el primero de ellos afirma que si existiera el vacío no podría haber movimiento natural ni forzado en las cosas. Pero, dado que nuestros sentidos indican que los objetos sí se mueven de manera natural o forzada y tienden a ocupar un lugar en el espacio, es preciso concluir que el vacío no existe. El error de Aristóteles en este argumento, nos dice Crescas, consiste nuevamente en haber interpretado al vacío como causa esencial del movimiento:

> Respecto a la primera prueba que proporcionó para refutar la existencia del espacio vacío, es decir, aquella a partir de la existencia del movimiento, su ilegitimidad es evidente. Esto se debe a que, si bien el argumento tendría sentido en caso de que los defensores del espacio vacío supusieran que el vacío es la causa esencial del movimiento, éstos nunca pensaron, como ya hemos indicado, que el vacío pudiera ser más que una causa accidental. No sería imposible, en consecuencia, que los elementos tiendan a su lugar natural incluso si están mezclados con el vacío ni que el espacio vacío posea una distinción natural entre *terminus a quo* y *terminus ad quem* dependiendo de la proximidad o lejanía con la circunferencia o el centro. Por lo tanto, la existencia del vacío no hace que sea imposible la existencia de movimiento natural o forzado. (2018 71)

Lo que está realmente de fondo en esta discusión es la teoría aristotélica del movimiento natural y del lugar de reposo de los elementos. Para Aristóteles, el movimiento natural es producto de la tendencia que tienen los elementos sublunares de ir hacia su lugar natural de reposo. Por ejemplo, los elementos predominantemente ígneos tienden a subir hacia la concavidad de la esfera lunar mientras que los elementos terrestres tienden a bajar hacia el centro del universo. Esto último se debe, como ya explicamos, a que el movimiento natural de los objetos varía según la naturaleza de aquello desde lo cual se produce el movimiento (*terminus a quo*) y aquello hacia lo cual tiende (*terminus ad quem*). Sin embargo, al no poseer variación alguna, el vacío carecería de esta distinción entre *terminus a quo* y *terminus ad quem*, por lo que los objetos contenidos dentro de él no podrían tender hacia un lugar natural de reposo (cfr. Wolfson 1929 55).

Lejos de rechazar la teoría aristotélica del movimiento natural y del lugar de reposo de los elementos, Crescas se propone demostrar que la existencia del vacío no la contradice ni la vuelve obsoleta. Aun siendo homogéneo e invariable, el vacío podría contener una distinción natural entre terminus a quo y terminus ad quem dependiendo de su cercanía con el centro de la tierra o con la circunferencia de la esfera lunar. Así, al estar algunas partes del vacío más cerca del centro de la tierra y otras de la circunferencia de la esfera lunar, los elementos conservarían la tendencia

hacia su lugar natural de reposo debido a las diferencias de distancia. Además, añade Crescas, incluso si el vacío careciera de la distinción natural entre *terminus a quo* y *terminus ad quem*, el argumento de Aristóteles no implicaría la imposibilidad de la existencia del vacío fuera del mundo, pues las esferas celestes se desplazarían en él de manera circular y, según la física aristotélica, el movimiento circular no implica *termini* o lugares opuestos (2018 71).

Los siguientes dos argumentos que examina Crescas son aquellos que concluyen la inexistencia del vacío a partir del objeto moviente y el receptáculo o medio. Como recordaremos, ambos argumentos se basan en dos premisas, a saber, que la rapidez del movimiento depende ya sea del objeto moviente o del medio y que la ratio entre dos movimientos es proporcional a la ratio entre los objetos movientes o los medios. A partir de ahí, Aristóteles y los aristotélicos concluyen que, de existir el vacío, el movimiento se daría en un instante (sin tiempo), lo cual no solo es imposible, sino incluso impensable. Crescas responde a esto diciendo que el argumento es inválido, pues la premisa de que la ratio entre dos movimientos es igual a la ratio entre los medios es, a su parecer, falsa:

> La segunda y la tercera prueba están basadas en dos premisas, de las cuales es falsa aquella que afirma que la ratio entre un movimiento y otro es igual a la ratio entre los receptáculos cuando estos difieren. Pues, dado que el movimiento implica por esencia al tiempo, se sigue que, incluso al ser removido el receptáculo, el tiempo original del movimiento se mantiene, el cual es un tiempo específico determinado por su propia naturaleza y en conformidad con la fuerza del objeto moviente. Lo único que puede demostrarse, por lo tanto, es que la ratio entre la desaceleración de un movimiento original y la desaceleración del otro es igual a la ratio entre un recéptaculo y otro […)]. (2018 71)

A decir verdad, la respuesta de Crescas es particularmente oscura y presupone un complejo debate en torno al tema del movimiento y el tiempo sin el cual resulta prácticamente imposible entender a cabalidad lo que se está diciendo. La pregunta de fondo es si el medio constituye un prerrequisito o una condición necesaria para

el movimiento. Los aristotélicos responden a esto de manera afirmativa, por lo que, según ellos, las cosas en el vacío tendrían que moverse sin tiempo. Para resolver esta contradicción sin tener que renunciar a la existencia del vacío, Crescas recurre, como bien ha señalado Wolfson (1929), a la teoría de Avempace sobre un tiempo original del movimiento. Según Avempace, el medio, lejos de ser la causa del movimiento, es más bien una resistencia a él. Así, al ser un accidente del movimiento, el tiempo tampoco dependería completamente del medio, pues a todo movimiento le correspondería un tiempo original que se mantendría siempre constante sin importar los cambios en el medio (Wolfson 1929 57).

La estrategia argumentativa de Crescas consiste, según Wolfson, en demostrar que, incluso si el medio fuera una condición necesaria para el movimiento, como afirman los aristotélicos, la teoría de un tiempo original del movimiento seguiría siendo válida y, por consiguiente, la existencia del vacío no implicaría movimiento sin tiempo. De hecho, la diferencia de tiempo entre dos movimientos se explicaría simple y sencillamente como una disminución del tiempo original debida a la resistencia del medio. En ese caso, la ratio entre dos movimientos no sería igual a la ratio entre los medios, sino a la ratio entre la desaceleración del tiempo original de un movimiento y otro (1929 59).

Además de la solución anterior, Crescas explora también la posibilidad de que el medio no sea un prerrequisito o una condición necesaria para el movimiento. Su crítica va dirigida esta vez a Averroes, quien, contrariamente a Avempace, sostiene que el medio es indispensable para el movimiento y determina tanto su naturaleza como su velocidad:

> Uno de los pensadores tardíos intentó demostrar la imposibilidad del espacio vacío argumentando que el medio es un prerrequisito para la existencia del movimiento, pues la naturaleza del medio es semejante a la naturaleza del *terminus ad quem*. Sin embargo, esto es algo que no se ha probado y que jamás será probado, pues alguien bien podría afirmar que la gravedad y la levedad son, por naturaleza, propiedades de los objetos en movimiento y que no requieren de medio alguno. Asimismo, alguien podría sostener que, puesto que

> todas las cosas poseen cierto peso y difieren únicamente entre sí según su peso sea mayor o menor, entonces los objetos que se mueven ascendentemente lo hacen porque son forzados a moverse en esa dirección por objetos más pesados. (Crescas 2018 72).

Nuevamente, la respuesta de Crescas asombra por la manera audaz en que rechaza presupuestos centrales de la física aristotélica. Así, para refutar el argumento de Averroes, Crescas niega la tesis aristotélica de que todos los objetos poseen una ligereza absoluta. En su opinión, todas las cosas poseen un cierto peso, por lo que la pesadez o ligereza bien podrían deberse a la estructura interna de los objetos mismos y no a la naturaleza del medio. De ser esto correcto, el argumento de Averroes sería inválido, pues la ligereza y la pesadez son definidas por Aristóteles en función del movimiento, de modo que si ellas son independientes del medio también este último lo será. Por otra parte, la distinción de Aristóteles entre objetos con tendencia ascendente y objetos con tendencia descendente sería artificial, pues, al tener todas las cosas un cierto peso, el único movimiento natural sería el descendente. Si algunos elementos como el aire se mueven hacia arriba, ello se debe no a que posean una tendencia natural a ascender, sino a que son desplazados en esa dirección por objetos de mayor peso (*cfr.* Wolfson 1929 58-59).

Por último, Crescas examina el argumento para demostrar la imposibilidad del vacío a partir de la impenetrabilidad de los cuerpos. Como vimos, los aristotélicos consideran que el que un cuerpo sea impenetrable se debe única y exclusivamente a su tridimensionalidad, por lo que, de existir un espacio vacío tridimensional, este también tendría que ser impenetrable. Pero el vacío, en tanto que vacío, puede ser ocupado por un cuerpo, de manera que su existencia violaría el principio de impenetrabilidad. Crescas resuelve esta contradicción argumentando que la impenetrabilidad solo es predicable de dimensiones materiales, más no de dimensiones inmateriales:

> El fundamento para la cuarta prueba es la proposición que establece que la imposibilidad de que un cuerpo penetre a otro se debe única y exclusivamente

> a la tridimensionalidad de los cuerpos. Pero, para aquellos que aceptan el espacio vacío, esto es evidentemente falso, pues no les atribuyen esta imposibilidad a las dimensiones inmateriales, sino únicamente a las materiales. En efecto, dicha imposibilidad no se debe a la materia por sí sola, pues si ésta careciera de dimensiones no ocuparía un lugar. Tampoco se debe únicamente a las dimensiones mismas, pues si éstas fueran inmateriales, tampoco ocuparían un lugar. (2018 72)

Al igual que los aristotélicos, Crescas acepta que la tridimensionalidad es una condición necesaria para la impenetrabilidad de los cuerpos, pero niega, a diferencia de ellos, que sea una condición suficiente. Así, para que algo sea impenetrable tiene que ser tanto material como tridimensional, pues la materia, desprovista de dimensiones, no puede ocupar un lugar, y las dimensiones, sin materia, tampoco. Dado que únicamente las dimensiones materiales cumplen con ambos requisitos, solo de ellas es predicable el principio de impenetrabilidad. El vacío, en cambio, comparte con los cuerpos la tridimensionalidad, mas se aparta de ellos por su inmaterialidad, por lo que no implica contradicción alguna el que sea penetrable (*cfr.* Wolfson 1929 60). Esto último resuelve también la objeción aristotélica de que la existencia del vacío conduciría a un número infinito de lugares pues, como demuestra Crescas, las dimensiones inmateriales no ocupan un lugar debido a que carecen precisamente de materia. Tampoco sería correcta la explicación de Aristóteles de que las dimensiones consisten en los límites de un cuerpo, pues el vacío, en tanto que dimensión inmaterial, existe independientemente de cualquier cuerpo (Crescas 2018 72-73).

Una vez despejado el camino de todos los argumentos y las objeciones contra el vacío, Crescas se dispone a demostrar que la concepción aristotélica del universo requiere, de hecho, la existencia de una dimensión incorpórea:

> Parecería, en efecto, que la existencia de una dimensión incorpórea es necesaria incluso desde el punto de vista de aquellos que defienden la imposibilidad de que exista un cuerpo infinito, pues su postura implica que no puede haber un cuerpo fuera del universo. Pero, si no hay cuerpo alguno, entonces segu-

> ramente tampoco hay un *plenum*. Y si no hay un cuerpo que lo llene todo, entonces, ¿qué podría evitar, si tan sólo alguien pudiera decirme, que aquello que se encuentra fuera del universo reciba dimensiones corpóreas? Pues, en efecto, las dimensiones incorpóreas no son otra cosa que lugar vacío capaz de recibir las dimensiones de un cuerpo. (2018 73)

Como nos recuerda Crescas, Aristóteles y sus seguidores sostienen que el universo es finito y que fuera de él no puede haber ningún cuerpo. Dicho modelo cosmológico se basa, a su vez, en el presupuesto aristotélico de que la existencia de un cuerpo infinito es imposible. Si bien Crescas no acepta ni la premisa de la finitud del universo ni la premisa sobre la imposibilidad de un cuerpo infinito, su estrategia argumentativa consiste más bien en demostrar que, de ser correctas, los seguidores de Aristóteles se verían obligados a reconocer la existencia de una dimensión incorpórea. Así, la ausencia de un cuerpo apunta a que al exterior del universo no hay un *plenum*, es decir, un lugar ocupado por materia. Pero, si no hay un *plenum*, qué más puede haber sino una dimensión incorpórea dentro de la cual se halla contenido el universo. Según Crescas, es precisamente a esta dimensión incorpórea a la que se le denomina "vacío", pues, en tanto que espacio desprovisto de materialidad, posee la capacidad de recibir en él las dimensiones de un cuerpo.

El argumento anterior desempeña una función crucial en el plan general de Crescas para refutar al aristotelismo pues por medio de él se demuestra que, si las dimensiones incorpóreas consisten en espacio vacío y si el universo finito de Aristóteles requiere la existencia de una dimensión incorpórea, entonces la existencia del vacío es necesaria. Resta demostrar, no obstante, que el vacío es una magnitud infinita. Para ello, Crescas argumenta del siguiente modo:

> Por lo tanto, si no hay un cuerpo fuera del universo como sostienen quienes defienden la imposibilidad de un cuerpo infinito, entonces debe haber necesariamente espacio vacío. Puesto que ya fue demostrado que éste consiste en una magnitud, queda también demostrada la existencia de una magnitud incorpórea. Y es imposible que dicha magnitud tenga un límite, pues, si lo tuviera,

> tendría necesariamente que acabar ya sea en un cuerpo o en espacio vacío. Sin embargo, es imposible que termine en un cuerpo, por lo que deberá terminar entonces en espacio vacío y así hasta el infinito. Queda demostrado, por lo tanto, que incluso desde el punto de vista de aquellos existe una magnitud incorpórea infinita. (2018 73)

Para demostrar que el vacío es infinito, Crescas comienza por señalar nuevamente que la existencia de un vacío extracósmico es necesaria según los principios mismos del aristotelismo. Puesto que fuera del universo solo puede haber o bien un *plenum* o bien un vacío, y dado que los aristotélicos descartan de manera definitiva la presencia de un *plenum*, Crescas concluye por silogismo hipotético que al exterior del universo hay vacío. Resulta un tanto sorprendente que el autor del *Or HaShem* no mencione una tercera opción considerada por Aristóteles y sus seguidores, a saber, que fuera del universo no existe ni plenum ni vacío, sino la nada absoluta. Esta es la opción por la que el estagirita y muchos filósofos tanto árabes como judíos se decantan finalmente. No obstante, Crescas ni siquiera menciona la alternativa de la nada y da por sentado que la ausencia de un *plenum* implica automáticamente la presencia de vacío. Siguiendo esta vía de razonamiento, el filósofo y rabino barcelonés concluye que dicho vacío debe ser ilimitado, pues si fuera limitado tendría necesariamente que terminar en un *plenum* o en más vacío. Dado que la existencia de un plenum fuera de universo ya ha sido descartada, el vacío extracósmico no puede terminar en un *plenum,* por lo que debe terminar en más vacío y así *ad infinitum*. Por lo tanto, el universo de Crescas es infinito en tanto que consiste mayoritariamente en espacio vacío que se extiende de manera ilimitada más allá de la circunferencia extrema del mundo.

5. Conclusiones

A diferencia de Aristóteles, quien defiende la finitud del universo y la imposibilidad del vacío, Crescas sostiene que el universo es infinito pues, en su opinión, es necesario

que exista espacio vacío ilimitado más allá de su circunferencia extrema. Argumentar a favor de esta idea a finales del Medioevo es algo verdaderamente sorprendente si consideramos que en esa época la filosofía natural se hallaba dominada por las teorías físicas del estagirita. Esto último podría llevarnos a pensar, desde una perspectiva progresista de la ciencia, que Crescas fue un pensador totalmente revolucionario y *avant garde*. Y sin duda debió de serlo para sus contemporáneos filósofos, quienes debieron de ver con asombro y desconfianza sus ideas antiaristotélicas. Sin embargo, concebir de este modo a Crescas es un tanto anacrónico y no le hace justicia al complejo contexto histórico en el que vivió y concibió su gran tratado filosófico. Como vimos, el autor del *Or HaShem*, además de haber sido un gran filósofo, también fue un renombrado rabino y líder comunitario a quien correspondió reconstruir y guiar a las comunidades judías de España tras la masacre de 1391. Fueron este suceso y las controversias teológicas suscitadas por el maimonideísmo lo que lo llevaron a escribir su tratado en contra de la física de Aristóteles. Crescas parece haber estado convencido de que, al demostrar las fallas e inconsistencias del estagirita, sus correligionarios volverían a ver la Torá como la única fuente de verdad.

La defensa que hace Crescas del infinito en su *Or HaShem* es muy amplia y compleja, por lo que en este trabajo me he limitado a abordar la conexión entre su argumento a favor de un universo infinito y el problema aristotélico del vacío. Como señalé en el tercer apartado, Crescas divide en cuatro las pruebas aristotélicas en contra del infinito. De esas cuatro, solo la prueba de la imposibilidad de una magnitud incorpórea infinita es la que le sirve al filósofo y rabino barcelonés para, una vez negada, argumentar que el universo es infinito. Como el mismo Crescas nota, tras la prueba de la magnitud incorpórea infinita yace la creencia en la imposibilidad de que exista el vacío, por lo que creyó conveniente examinar el problema aristotélico del vacío e identificar sus principales componentes y presupuestos para luego refutarlos. Si bien Crescas no trata este problema con la misma amplitud y el mismo detalle con que lo trata Aristóteles en la *Física*, sí identifica algunos de los argumentos más importantes, como los que se basan en la noción de movimiento natural, en la doctrina de la ratio inversa y en la impenetrabilidad de los cuerpos.

En el segundo apartado de este trabajo tuvimos oportunidad de ver que la respuesta de Aristóteles al problema del vacío se articula en torno a la doctrina pitagórica de un vacío extracósmico y la tesis atomista del vacío como condición necesaria del movimiento. Aristóteles rechaza ambas y realiza un considerable esfuerzo argumentativo para demostrar que el vacío, lejos de ser condición necesaria del movimiento, como pensaban los atomistas, más bien imposibilitaría la existencia del mismo. Sin embargo, tal como se percata Crescas, el estagirita fue conducido erróneamente a esta conclusión por su teoría del movimiento natural y el lugar propio de los cuerpos. Según el filósofo griego, todos los cuerpos buscan por naturaleza su lugar propio, ya sea que asciendan a la extremidad del universo como el fuego o que desciendan al centro como la tierra. Esto último lo condujo a pensar que los cuerpos ígneos deben tener una ligereza absoluta mientras que los cuerpos terrosos deben poseer un peso absoluto. Esta idea es criticada por Crescas, quien argumenta que no existe la ligereza absoluta y en su lugar propone que todos los cuerpos poseen peso. En su opinión, el supuesto movimiento ascendente de Aristóteles puede explicarse como el resultado de que los objetos más pesados desplacen a los menos pesados obligándolos a moverse hacia arriba. Con esta propuesta el autor del *Or HaShem* se aproxima considerablemente al concepto de peso específico de la física moderna y demuestra una vez más ser un precursor de la ciencia de Galileo y Newton.

Cabe señalar, por último, que las ideas de un universo infinito y un espacio vacío no son propias de Crescas, sino que habían sido propuestas ya por los pitagóricos, los atomistas griegos y los estoicos. En ese sentido, el filósofo y rabino barcelonés solo está recuperando otras teorías físicas de la Antigüedad que en su momento coexistieron con las de Aristóteles e incluso llegaron a gozar de mayor prestigio. También algunos filósofos árabes y cristianos del Medioevo fijaron su atención en la doctrina atomista del vacío en un intento por hallar soluciones a las controversias religiosas que estaban causando varios de los planteamientos físicos del estagirita. Un formidable ejemplo de ello es el caso de la nueva escuela física de París a finales del siglo XIII, cuya labor parece haber sido motivada por la condena promulgada en 1277 por el obispo Étienne Tempier. Algunos estudiosos de Crescas, como Shlomo Pines (1967) y Warren Zev Harvey (1998, 2011), han intentado ya encontrar una

posible conexión entre el filósofo y rabino barcelonés y ciertos miembros de esta escuela. Por lo tanto, una siguiente ruta de investigación podría consistir en explorar mejor este posible vínculo e intentar determinar cuáles fueron las principales fuentes consultadas por Crescas para el estudio de los atomistas griegos. De igual manera, valdría la pena determinar hasta qué punto fueron las controversias religiosas del Medioevo las que motivaron en las tres religiones el interés por las doctrinas atomistas y contribuyeron a preparar el tránsito de la física aristotélica a la física moderna.

Referencias

Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1982.

Aristóteles. *Acerca del cielo.* Traducido por Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.

Ben-Shalom, Ram. "Hasdai Crescas: Portrait of a leader at a time of crisis". *The jew in Medieval Iberia 1100-1500*, editado por Jonathan Ray, Boston, Academic Studies Press, 2012. 309-351.

Crescas, "Letter to the Jews of Avignon", en *Hasdai Crescas´s Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, apud Warren Zev Harvey, Dissertation Thesis, 1973.

Crescas. *Light of the Lord.* Traducido por Roslyn Weiss, Oxford University Press, 2018.

Feldman, Leon Aryeh. *Studies in the life and times of R. Nissin B. Reuben Gerondi of Barcelona* (circa 1340-1380). New York: Columbia University, Dissertation Thesis, 1968.

Grant, Edward. *Much ado about nothing: Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1981.

Harvey, Warren Zev. *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998.

_____. "Nicole Oresme and Hasdai Crescas on many worlds". *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, editado por Ressianne Fontaine, Ruth Glasner, Reimund Leicht y Giuseppe Veltri, Brill, 2011.

Kragh, Helge. "Empty space or ethereal plenum? Early ideas from Aristotle to Einstein", *RePoSS: Research Publications on Science Studies*, vol. 21, 2013, pp. 1-23.

Pines, Shlomo. "Scholasticism after Thomas Aquinas and the teachings of Hasdai Crescas and his predecessors". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. I, n.º 10, (1967): 1-101.

Sambursky, S. *El mundo físico de los griegos.* Traducido por María José Pascual Pueyo, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Solmsen, Friedrich. *Aristotle´s system of the physical world: A Comparison with his Predecessors*, Cornell University Press, 1960.

Wolfson, Harry Austryn. *Crescas' critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*, Harvard University Press, 1929.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 49-66
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 28/02/2022
Fecha de aprobación: 13/10/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4198

Copérnico y la tradición pitagórica*

Copernicus and the Pythagorean Tradition

Javier Luna-Leal
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, Mexíco.
lechuza@unam.mx
https://orcid.org/0000-0002-7378-792X

RESUMEN

El presente artículo busca analizar el papel que jugó la tradición pitagórica dentro de la propuesta copernicana. Aunque la intención inicial de Rheticus y Copérnico al invocar la tradición pitagórica fuera legitimar el modelo heliocéntrico como una propuesta digna de consideración, lo que consiguieron fue darle un nuevo significado a lo que se entendía por pitagorismo. Al ligar el pitagorismo con el heliocentrismo moderno, Copérnico construye una nueva tradición que servirá de inspiración y justificación a sus seguidores inmediatos.

Palabras clave: copernicanismo; heliocentrismo; tradición; Renacimiento; pitagorismo.

* Este artículo se debe citar: Luna-Leal, Javier. "Copérnico y la tradición pitagórica". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 49-66. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4198*

ABSTRACT

This article seeks to analyse the role played by the Pythagorean tradition within the Copernican proposal. Although the initial intention of Rheticus and Copernicus, by invoking the Pythagorean tradition, was to legitimise the heliocentric model as a proposal worthy of consideration, what they achieved was to give a new meaning to what was understood by Pythagoreanism. By linking Pythagoreanism with modern heliocentrism, Copernicus builds a new tradition that will serve as inspiration and justification for his immediate followers.

Keywords: copernicanism; heliocentrism; tradition; Renaissance; pythagoreanism.

> Cuando el Sol brilla sobre ellos, ven nítidamente y parece como si estos mismos ojos tuvieran claridad […]. Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en los objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, inteligente, conoce y parece tener inteligencia.
>
> Platón, *República*, VI 508c-d

1. La vieja lira de Samos

Cuando en 1540, en su *Narratio Prima*, Georg Joachim Rheticus, discípulo único de Nicolás Copérnico, anunció al mundo intelectual del Renacimiento la inminente salida del libro de su maestro, no enfatizó la evidente ruptura que significaba un modelo heliocéntrico con respecto al saber astronómico y filosófico aceptado, sino la vinculación de Copérnico con la tradición platónico-pitagórica:

> Siguiendo a Platón y los Pitagóricos, los más grandes matemáticos de esa edad divina, mi maestro pensó que, en orden a determinar la causa de los fenómenos, movimientos circulares deben atribuirse a la tierra esférica. El vio (como Aristóteles también apunta) que cuando un movimiento es asignado a la Tierra, puede tener propiamente otros movimientos por analogía con los planetas. Decidió, por lo tanto, empezar con el supuesto de que la Tierra tiene tres movimientos, de lejos el más importante de todos los supuestos. (Copérnico 1997 xxiv)

Rheticus fue plenamente consciente de que uno de los mayores retos que enfrentaba la teoría de Copérnico era no ser descartada de antemano por apartarse de la tradición aristotélica-tomista. La etiqueta de "amigo de las novedades" (Bruno 2015 62)[1] era usada entonces como una especie de insulto contra aquellos que se apartaban de la ortodoxia intelectual y de inmediato desacreditaba a quien fuera tachado con ese estigma. Frente a ese peligro, Rheticus presenta la obra de su maestro no solo como una hipótesis matemáticamente válida, sino además perteneciente a una tradición con un aura respetable y antigua como lo era el pitagorismo.

El propio Copérnico remarca esa filiación intelectual al inicio del *De revolutionibus* (1543). Desde la carta a Pablo iii que sirve como prefacio al libro, Copérnico declara que la hipótesis heliocéntrica está registrada en las fuentes antiguas y que sus principales exponentes eran pensadores que sus contemporáneos relacionaban con el pitagorismo: "Y encontré en Cicerón que Niceto fue el primero en opinar que la tierra se movía. Después, también en Plutarco encontré que había algunos otros de esa opinión, cuyas palabras, para que todos las tengan claras, me pareció bien transcri-

[1] "Come pensate voi ed altri amici di novità" (Gentile y Aquilecchia 1985 41). Con palabras similares Leibniz defendió su filosofía de sus críticos, rechazando que "habiéndome forjado una opinión nueva, me era muy gustoso emplearla más bien para darme tono de innovador [nouveauté] que por haber reconocido su utilidad" (*Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances, pour servir de response à ce qui en est dit le Journal du 12 Septembre 1695*, citado en Leibniz 2004 34-35).

bir" (Copérnico 1997 9). Ese reconocimiento sirve a un doble propósito: primero, atajar los posibles ataques por apropiarse de una idea ya existente y, más importante, reivindicar una tradición de la cual formar parte:

> En consecuencia, aprovechando esa ocasión empecé yo también a pensar sobre la movilidad de la tierra. Y aunque la opinión parecía absurda, sin embargo, puesto que sabía que a otros se les había concedido tal libertad antes que a mí, de modo que representaban algunos círculos para demostrar los fenómenos de los astros, estimé que fácilmente se me permitiría experimentar, si, supuesto algún movimiento de la tierra, podrían encontrarse en la revolución de las órbitas celestes demostraciones más firmes que lo eran las de aquéllos. (Copérnico 1997 10)

Aunque la idea de qué es "pitagórico" ha sido siempre vaga e imprecisa, existen una serie de características que históricamente se le han asociado, especialmente su vínculo con las matemáticas, por las que siempre fueron reconocidos los pitagóricos y hasta el día de hoy es una de las asociaciones más comunes. Adicionalmente, la música y la armonía universal, entendida como una cosmología que "llegó a su esplendor durante el Renacimiento" (Heninger 1974 16, 55),[2] también se reconocían como temas pitagóricos. Otra asociación, un poco menos conocida, es la idea misma de *filósofo*, de la cual se narra que el inventor de esa palabra fue Pitágoras en persona. Tanto Cicerón como Diógenes Laercio cuentan la misma historia con pocas variantes. En los escritos de Cicerón aparece así:

[2] Además de lo anterior, Heninger afirma que la cosmología pitagórica no termina hasta el arribo de los trabajos de Newton y de la filosofía de Hume. La influencia de Pitágoras es difícilmente medible con este tipo de parámetros tan generales pues, mientras Daniel Boorstin (1983 298) la extiende a todo el periodo moderno, William Irwin Thompson (1978 10) la hace la base de la civilización occidental. En contraste, posiciones más moderadas, como la de Cornford (1966 65-66), la retraen al ámbito antiguo como "germen" de otros desarrollos.

> Tras quedar admirado León [tirano de Fliunte] del Talento y elocuencias de Pitágoras, le preguntó en qué arte confiaba más, a lo que éste respondió que no conocía arte alguno, sino que era filósofo. Asombrado León por la novedad de la denominación, le preguntó quiénes eran los filósofos y en qué se diferenciaban de los demás. Pitágoras le respondió que la vida de los hombres se parece a un festival celebrado con los mejores juegos de toda Grecia, para el cual algunos ejercitan sus cuerpos para aspirar a la gloria [...], y otros eran atraídos por el provecho y lucro [...], mientras que otros, que eran de una cierta estirpe y del mejor talento, no buscaban el aplauso y el lucro, sino que acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y de qué modo. (Cic., Tusc. V 3, 8-10, citado en Eggers y Juliá 1978 181)

Vista de manera panorámica, la tradición pitagórica reluce con un prestigio y un alcance enorme. Sin embargo, es al mismo tiempo sumamente huidiza y nebulosa pues se basa principalmente en relatos de terceros. Las fuentes sobre sus doctrinas concretas son fragmentarias y mucho del material son narraciones fantásticas con tintes míticos; aunque la historicidad de la figura de Pitágoras y sus discípulos no se cuestionara en el Renacimiento (Brach 2022 458), poco se podía sacar de esos relatos para fines científicos. Finalmente, centrándonos ya en la astronomía, las ideas sobre armonía universal podían ser sumamente inspiradoras, pero había pocos desarrollos astronómicos concretos en las fuentes disponibles.

Copérnico conocía bien esas escasas fuentes disponibles sobre la astronomía "pitagórica". Estaba el *Arenario* de Arquímedes, donde se habla de Aristarco de Samos; el *De facie in orbe lunae y Platonicae questiones* de Plutarco por medio de la obra de Giorgio Valla *De expetendis et fugiendis rebus* (1501); de Aetius (pseudo-Plutarco) sus *Placita philosophorum*, donde habla de Aristarco y Filolao; y la *Académica* de Cicerón, donde cita a Hicetas. Pero ninguna de esas fuentes era realmente un modelo astronómico, en su mayor parte son fragmentos y citas de terceros con ideas sueltas. El sentido de "pitagorismo", al menos el que usa Rheticus, parece significar simplemente astronomía contraria al geocentrismo. Más de medio siglo después, Johannes Kepler hará del pitagorismo sinónimo del heliocentrismo, incluso llevando

la contraria a pasajes explícitamente geocéntricos (Field 1988 1-3). Ciertamente la cosmología pitagórica adelanta la idea de heliocentrismo, pero no tenemos noticia de que convirtieran esa idea en un modelo astronómico computable.

A pesar de que los pitagóricos tenían gran fama como matemáticos, no hay registro de sus posibles contribuciones concretas a la astronomía prácticamente hasta Filolao. Según las fuentes que conservamos, el sistema de Filolao se basa en la idea de un "fuego central" alrededor del cual gira el cosmos: "[Filolao coloca] lo gobernante en el fuego central, que el dios artífice ha puesto, a la manera de una quilla [de barco], como fundamento de la (esfera) del universo" (Estobeo, 1, 21, 6d, citado en Poratti *et al*., 123). La idea, aunque llena de simbolismo numerológico, era imposible de aplicar para construir un sistema astronómico coherente. Fue hasta el modelo heliocéntrico de Aristarco, quien ni siquiera se considera pitagórico y cuyo nombre está ausente del manuscrito publicado del *Revolutionibus*, aunque no del borrador del mismo, que se sientan las primeras bases a la vez que se señalan los grandes problemas de un modelo astronómico alternativo. Nos dice Arquímedes:

> Las hipótesis [de Aristarco] son que las estrellas fijas y el Sol permanecen inmóviles, que la Tierra gira alrededor del Sol en la circunferencia de un círculo, el Sol yace en el centro de la órbita, y que la esfera de las estrellas fijas, situada con casi igual centro que el Sol, es tan grande que el círculo, en el cual él supone que la Tierra gira, guarda tal proporción a la distancia de las estrellas fijas cuanto el centro de la esfera guarda a su superficie. (Arquímedes 1987 221 y 222)

Según esta cita, Aristarco no solo planteó que existía un movimiento de traslación y rotación terrestre, sino también abordó la principal objeción que se hizo al heliocentrismo desde la época antigua y que solo fue superada hasta 1838 por el astrónomo Friedrich Bessel: la aparente falta de una paralaje anual de la Tierra. El problema es el siguiente: si la Tierra se mueve alrededor del Sol, entonces debería existir un cambio en la posición aparente de las estrellas más cercanas; igual que si nosotros caminamos junto a un árbol, este va cambiando su lugar aparente respecto

al horizonte. Pero el cambio en las estrellas era nulo o al menos demasiado pequeño para ser percibido por nuestros ojos o por los primeros telescopios, incluso al observar las estrellas durante meses. Esto solo podía ser explicado de dos maneras excluyentes: o la Tierra no se movía o las estrellas estaban inconcebiblemente lejos. Como la segunda es la única opción para Copérnico y sus seguidores, tuvieron que lidiar con el "absurdo" tamaño de su universo.[3] En cualquier caso, el heliocentrismo no solo era antiintuitivo, sino que también estaba plagado de dificultades para ser tomado como una teoría física.

2. El realismo del de *revolutionibus*

Andreas Ossiander, el editor a quien fue encargado cuidar el proceso de impresión del libro de Copérnico, decidió añadir un prólogo sin firmar donde se afirma que la obra no tiene pretensiones de ser una filosofía natural sino solo una astronomía en el sentido tradicional del término, es decir, un modelo computable para predecir los fenómenos y "salvar las apariencias":

> Divulgada ya la fama acerca de la novedad de la hipótesis de esta obra, que considera que la Tierra se mueve y el Sol está inmóvil en el centro del universo, no me extraña que algunos eruditos se hayan ofendido vehementemente […]. Pero si quieren ponderar la cuestión con exactitud, encontrarán que el autor de esta obra no ha cometido nada por lo que merezca ser reprendido. Pues es propio del astrónomo calcular la historia de los movimientos celestes con una labor diligente y diestra. Y además concebir y configurar las causas de estos movimientos, o sus hipótesis. (Copérnico 1997 3)

[3] Copérnico señala el problema pero evita desarrollarlo y solo habla de un "inmensum" (1997 22). Johannes Kepler le dedica un extenso desarrollo al problema del tamaño del universo en su libro de 1606 De Stella Nova (Luna 2021 63-80).

Muchos de los primeros lectores del *De revolutionibus* aceptaron esas palabras como propias de Copérnico y se creó lo que se llamaría la "interpretación de Wittenberg" en oposición a Rheticus y su lectura realista (Westman 1975 165-174). Al fin y al cabo, ese prólogo decía lo que ya se sabía: la astronomía no era entendida como una descripción física de los cielos sino como un modelo matemático que usa las hipótesis necesarias para lograr las mejores predicciones celestes. La confusión que causó el prólogo se agravó por el hecho de que Copérnico murió muy poco tiempo después de que la impresión estuviera lista, motivo por el cual no existe aclaración por su parte. Fue Rheticus quien se encargó de protestar por dicha modificación, aunque el asunto no quedó en claro y las primeras ediciones del libro de Copérnico salieron con el prefacio sin firmar y sin ninguna nota aclaratoria. Aun así, algunos de sus lectores dudaron de la autoría del prefacio, por ejemplo, Giordano Bruno (2015 125), quien habla de "cierta epístola preliminar añadida por no sé qué asno ignorante". Finalmente fue Johannes Kepler quien aclara la cuestión más de medio siglo después y en 1600 hace pública la verdadera autoría del prefacio.[4]

Pero más allá de las palabras de Ossiander, el propio De revolutionibus parece indicar, o al menos así lo han interpretado varios autores, que Copérnico no estaba muy seguro de su trabajo. Después del prólogo anónimo, la obra abre con una carta de Nicolás Schönberg a Copérnico donde lo exhorta a publicar su teoría heliocéntrica y luego la famosa carta a Pablo III, donde Copérnico se pregunta si debe "seguir el ejemplo de los Pitagóricos y de algunos otros, que no por escrito, sino oralmente, solían trasmitir los misterios de su filosofía únicamente a amigos y próximos" (Copérnico 1997 7). La imagen de conjunto que esos primeros compases da es la de una persona llena de dudas y temores sobre la recepción de sus ideas, que es empujada finalmente a publicar por otros y que necesita reafirmar constantemente su propia validez. Para evitar polémicas, Rheticus afirma en su *Encomium* que el obispo Tie-

[4] En su libro *Apologia tychonis contra Ursum.*

[5] Pienso en particular en Arthur Koestler y su obra Los sonámbulos de 1981, aunque no el único, quizás sí el más influyente.

demann Giese, amigo de Copérnico, le había propuesto que publicara únicamente unas tablas astronómicas basadas en su nueva idea:

> Así no provocaría la discusión entre los filósofos; los matemáticos [vulgares] tendrían un instrumento para calcular correctamente los movimientos de los astros, y los verdaderos sabios [veros autem artifices], aquéllos a los que Júpiter ha lanzado una mirada favorable, deducirán fácilmente, a partir de los valores numéricos, las fuentes y los principios que habían servido de base para el cálculo (…) Así se observaría el principio pitagórico según el cual, la filosofía debe practicarse de tal modo que sus secretos más íntimos queden reservados a los doctos y matemáticos iniciados. (Vernet 1974 37-38)

Evidentemente, Copérnico no aceptó esa propuesta, lo cual ya nos debería indicar que no era tan débil de carácter como podría pensarse. Rheticus finaliza el pasaje explicando que la idea que sustenta a las *tablas alfonsinas*, modelo que proponía Giese a Copérnico, es el principio de autoridad o "el maestro ha dicho" (*magister dixit*). Copérnico rechaza que la astronomía deba sustentarse por un principio de autoridad. Para él, las afirmaciones astronómicas deben estar respaldadas por la evidencia y la matemática. Copérnico considerará a la astronomía la primera de las artes matemáticas y afirma que esta no puede obtener resultados verdaderos de hipótesis falsas. Para ejemplificar su afirmación, en el *De revolutionibus* señala las inconsistencias de los sistemas de Ptolomeo y Eudoxo, "pues si las hipótesis supuestas por ellos no fueran falsas, todo lo que de ellas se deduce se podría verificar sin lugar a duda" (Copérnico 1997 9).

No hay que dejarse engañar por el tono excesivamente dubitativo y condescendiente del prefacio. Detrás de las hipérboles y demás fórmulas cortesanas de alabanza extrema a quienes actuaron como mecenas, Copérnico es enfático en la seriedad de su tratado y en su principal objetivo: la reforma de la astronomía. La premisa de la que parte su obra es radicalmente distinta a la de sus contemporáneos ya que el libro de Copérnico pretende el realismo físico. El *De revolutionibus* es un tratado matemático hecho para matemáticos, una extensa y bien desarrollada astronomía

que intenta hacer cuadrar las observaciones con la hipótesis heliocéntrica. A los que opinan sobre astronomía sin saber matemáticas, Copérnico los llama charlatanes [ματαιολόγοι], pues "aun siendo ignorantes en todas las matemáticas, presumiendo de un juicio sobre ellas por algún pasaje de las Escrituras, malignamente distorsionan su sentido". Copérnico cita como ejemplo de lo anterior a Lactancio, quien se burló de la forma esférica de la Tierra. "Las matemáticas se escriben para los matemáticos", concluye Copérnico, "y así, no debe parecernos sorprendente a los estudiosos, si ahora otros se ríen de nosotros" (Copérnico 1997 11).

Lo anterior no significa que el propio Copérnico no parta de prejuicios, en el sentido gadameriano del término, lo cual sería imposible. Basarse en la evidencia y los cálculos no es contrario a comenzar con alguna idea de lo que se hace o se busca. De hecho, la motivación inicial de su obra copernicana era corregir el modelo de Ptolomeo para que se ajustara mejor con los principios de Platón y Aristóteles sobre los cielos. Cuando Ptolomeo llevó a los cálculos las ideas sobre unos cielos perfectos, cristalinos, circulares y regulares, encontró que el centro del mundo no podía ser la Tierra sino un punto en el vacío cercano a ella. Esto llevó a trasladar las órbitas circulares ligeramente, es decir, hacerlas *excéntricas* al supuesto centro físico del sistema que debía ser la Tierra. Sin embargo, ni siquiera las órbitas excéntricas resolvían todos los problemas, ya que las velocidades de los planetas no eran uniformes ni desde el centro geométrico ni desde la perspectiva de la Tierra. Las velocidades eran regulares solo vistas desde otro punto situado en el mismo plano que estaba la Tierra, a igual distancia que esta del centro del geométrico, salvo en sentido contrario. Ese punto era el llamado ecuante:

> Pues, aunque C. Ptolomeo el Alejandrino, que destaca ampliamente sobre los demás por su admirable ingenio y escrupulosidad, llevó toda esta ciencia a su más alto grado mediante observaciones, de manera que durante más de cuatrocientos años parecía no faltar nada que él no hubiera abordado. Sin embargo, vemos que muchas cosas no coinciden con los movimientos que debían seguirse de su enseñanza, ni con algunos otros movimientos, descubiertos después. (Copérnico 1997 14)

Así, para Copérnico (1997 9), debido a las discordancias entre modelo y principios "no pudieron [los astrónomos anteriores] encontrar lo más importante, esto es la forma del mundo y la simetría exacta de sus partes".

El heliocentrismo es adoptado por Copérnico como un intento consciente de solucionar el problema de la velocidad uniforme sin recurrir al ecuante. Copérnico (1997 9) afirma que los astrónomos de tradición tolemaica "admitieron entre tanto, muchas cosas que parecen contravenir los primeros principios acerca de la regularidad del movimiento". La semilla de esa revolución se plantó, según cuenta Rheticus, cuando Copérnico como estudiante conoció en Ferrara a Celio Calcagnini, profesor de astronomía que afirmaba que la Tierra describía un movimiento de rotación. Esta hipótesis tenía ventajas evidentes pues, si se admitía el movimiento diario de rotación, una de las más visibles irregularidades del modelo geocéntrico, el rapidísimo movimiento que debe tener la bóveda celeste para dar un giro completo diario quedaba sustituido por una solución más elegante: que en realidad las estrellas no se mueven, sino es la Tierra la que lo hace.

De manera análoga, Copérnico esperaba resolver, agregando a su modelo el movimiento anual de traslación, múltiples discordancias:

> Parece bastante más absurdo adjudicar un movimiento al continente o localizable y no más bien al contenido y localizado, que es la tierra […] siendo manifiesto que las estrellas errantes se aproximan o se alejan de la tierra, entonces será el movimiento de un solo cuerpo que se desarrolla alrededor del punto medio, desde el punto medio y también hacia éste […] a partir de todas estas cosas se advierte que es más probable la movilidad de la tierra que la quietud. (Copérnico 1997 21)

Y, de hecho, el modelo heliocéntrico logró avances importantes, como organizar los periodos de los planetas, los cuales quedaron en un orden creciente desde los más cercanos al Sol hasta los más lejanos. Sin embargo, el problema que más le importaba a Copérnico, el de la velocidad angular uniforme, no se resolvió hasta que Kepler sentó las bases de nuevos principios astronómicos que sustituyeron a los ideales de circularidad y uniformidad, y esa no era la solución que Copérnico esperaba.

3. La importancia de una tradición

> Hymnum sacrum Deo Conditori novo carminis genere, sed ad vetustissimam et veluti primaevam Samia philosophiae lyram attemperaro pepigi[6]
>
> Kepler, *Epitome Astronomicae Copernicana*

La obra de Copérnico es considerada universalmente una de las más relevantes en la historia de la ciencia. Reconocer las continuidades que mantiene con la astronomía geocéntrica, que su intención inicial era la defensa del movimiento circular uniforme o que no lograra resolver todos los problemas que aborda no debería restarle méritos. Copérnico parece muy consciente de las carencias de su escrito, de lo incompleto de sus cálculos y de las críticas que podía llegar a recibir, pero también del valor potencial que tiene su libro, al menos para los ojos de un experto en la materia. Sin embargo, es evidente que el modelo heliocéntrico expuesto en el *De revolutionibus* estaba incompleto y que las dificultades con las que Copérnico se topó por el camino fueron mayores de lo que esperaba. Si comparamos el *De revolutionibus* con el primer borrador que escribió treinta años antes, el llamado *Commentariolus*, manuscrito de su época de estudiante donde afirmaba con plena seguridad que se podía simplificar sensiblemente el complicado aparato anterior, es claro que muchas de las promesas quedaron sin cumplir.

El *Commentariolus* pide que se le concedan siete axiomas, aunque los principales son los tres primeros pues los otros son consecuencias de estos: 1) "No existe un único centro para todas las esferas o círculos celestes"; 2) "El centro de la Tierra no es el centro del universo, sino su centro de gravedad y el centro de la órbita de la Luna";

[6] "El himno sagrado a Dios Creador es una nueva melodía, pero lo he adaptado a la más antigua y, por así decirlo, primigenia lira de la filosofía samia."

3) "Todos los planetas giran alrededor del Sol, el cual está en su centro y en consecuencia, el Sol se encuentra en el centro del universo" (Vernet 1974 84-85). A cambio de esas concesiones, el joven Copérnico prometía mayor sencillez y exactitud en las predicciones astronómicas, pero esa promesa no se cumplió más que marginalmente.[7] Cuando estas ideas fueron llevadas a los cálculos en el *De revolutionibus*, el sistema de Copérnico resultó más complicado de lo que proclamó en su manuscrito inicial. Finalmente, el Sol no ocupó el centro exacto, sino que, nuevamente, ese lugar es un punto vacío, calculando una excentricidad de "323 unidades" de un radio de 10 000, aunque Copérnico hace la aclaración de que dicha cantidad es "apenas 1/31 parte del radio, [mientras] que era considerada por Ptolomeo 1/24" (Copérnico 1997 203).

Si el valor del *De revolutionibus* estuviera únicamente en la innovación y perfeccionamiento de un nuevo sistema astronómico, probablemente no pasaría de ser una obra menor. Pero la importancia de una obra científica no está solo en la cantidad de problemas que resuelve directamente. Hasta Thomas Kuhn (1971 239), quien no pierde oportunidad de hablar de crisis y rupturas, reconoce siempre que "la teoría de Copérnico no era más exacta que la de Tolomeo". Quizás el mayor logro de la obra de Copérnico, sin menospreciar sus contribuciones directas, fue ofrecer un nuevo punto de partida para continuar con la exploración astronómica. Quienes se apoyaron en el trabajo de Copérnico contemplaron cuestiones que antes no se planteaban o se abrieron a nuevas perspectivas para viejos problemas. Los pocos, pero muy importantes, copernicanos de la siguiente generación desarrollaron temas que el propio Copérnico apenas si había mencionado, se hicieron sus propias preguntas e intentaron resolver cuestiones que se seguían del modelo, aunque no estuvieran ni contempladas en el *De revolutionibus*.[8] Así, Giordano Bruno (1548-1600) se avocó a ofrecer las bases filosóficas de una nueva cosmología, desechando definitivamente la

[7] No es el objetivo de este texto desarrollar los detalles de la estructura geométrica del heliocentrismo ni sus diferencias con el geocentrismo. Al respecto puede consultarse Owen Gingerich (2004) y Vernet (1974 90-133).

[8] "El Nolano respondió que él no veía a través de los ojos de Copérnico, ni de Tolomeo, si no por los suyos propios" (Bruno 2015 68).

idea de centralidad absoluta, fuera del Sol o de la Tierra, y ofreciendo la visión de un universo infinito que carece de centro. Por su parte, Johannes Kepler (1571-1630), buscando resolver las cuestiones más técnicas del modelo heliocéntrico, terminó por demostrar que los movimientos celestes no siguen un patrón basado en círculos perfectos y que las velocidades angulares no son constantes sino que dependen de su cercanía al Sol. Por no hablar de la labor de Galileo (1574-1642), quien trajo a la física terrestre las consecuencias del heliocentrismo con nuevos principios como la inercia.

Todos esos avances no hubieran sido posibles si el modelo copernicano no hubiera logrado abrirse paso como una teoría científica con validez y aunque fue su bien trabajado aparato matemático lo que le dio el primer impulso, tampoco dependió exclusivamente de la calidad intrínseca de la obra. La ciencia no se hace en un vacío sino en un medio social concreto. El apegarse a una tradición venerable como el pitagorismo tenía entre varios fines lograr que se considerara al heliocentrismo una teoría digna de debate y estudio. Uno de los mayores éxitos de Copérnico y Rheticus, en tal sentido, fue lograr vincular al modelo copernicano con el pitagorismo. Así lo atestigua tanto el título que le dio a su traducción al inglés Thomas Digges: *A perfit description of the caelestiall orbes according to the most ancient doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus* (1576). También el carmelita Antonio Foscarini, con su opúsculo *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici, e del Copernico della mobilità della Terra, e stabilità del Sole, e del nuove pittagorica systema del mondo* (1615), resalta la pertenencia a esa tradición. La importancia que la sociedad renacentista daba a la tradición cuesta imaginarla para quienes crecimos en las sociedades modernas occidentales, donde el valor de la innovación y la originalidad parece tan enorme.

Pero también en nuestras sociedades existen mecanismos de validación del conocimiento que son extradiegéticos al proceso puro de investigación. Cuestiones como la filiación institucional, la fama de ciertos temas o lo que Diana Crane llama "el colegio invisible", las redes informales de comunicación.[9] Esta reflexión sobre

[9] "[to identify them] requires an analysis of the relations between their members, of the relation between such groups, and of the relationships of such groups to the larger social structure" (Crane 131).

el papel de lo extradiegético la ampliará Robert Merton para mostrar que existen prácticas y rituales más allá del proceso formal que moldean la práctica científica, concluyendo que la ciencia no es un ámbito aislado de las ideologías y sesgos culturales de cada época:

> Una de las principales ideas sociológicas que rigen esta investigación empírica es que los intereses, motivaciones y comportamientos socialmente establecidos en una esfera institucional —por ejemplo, la de la religión o la economía— son interdependientes con los intereses, motivaciones y comportamientos socialmente establecidos en otras esferas institucionales —por ejemplo, la de la ciencia—. (Merton 1973 175)

Así, incluso dentro nuestro ambiente cultural, la tradición sigue ocupando un papel importante, aunque no necesariamente la llamemos con ese nombre. Vincularse con ciertas escuelas de pensamiento o con teorías concretas ayuda a validar o, por el contrario, dificulta que sea tomada en consideración cierta producción científica, dándose el caso de que ciertos autores sean citados prácticamente como requisito aunque no contribuyan en nada al caso concreto estudiado. En tal sentido, conviene recordar que la tradición no es una práctica ritual del pasado sino la invención de un pasado ritual. Como escribe Hobsbawm (1983 8), "El objetivo y las características de las 'tradiciones', incluyendo las inventadas, es la invariabilidad". La tradición surge para vincularse con un pasado venerable que justifique nuestras prácticas y acciones, y como ningún pasado responde plenamente a las necesidades del presente, el recuerdo se adapta, recrea y reinterpreta.

Lo que hace Copérnico al vincularse con el pitagorismo es reinventar al propio pitagorismo, en tal sentido es irrelevante preguntarse si Copérnico se sentía él mismo un pitagórico (Rosen 1962 504-508), pues al darle un nuevo sentido a esos relatos y leyendas para justificar sus objetivos, terminó por ofrecer algo nuevo. Como dice Allen (2014 435), cada autor del Renacimiento "recreaba a Pitágoras a su propia imagen" y esto es particularmente cierto con Copérnico. De ese modo, la nebulosa tradición pitagórica renacentista se convierte en el pitagorismo-copernicano de la re-

volución científica, y así será explotado por otros autores que, a su vez, reivindicarán y modificarán esa tradición. No a todos los lectores de Copérnico les importaban las mismas cosas, ya hemos dicho que a muchos e importantes astrónomos, como Erasmo Reinhold, les interesó solo la parte matemática. Sin embargo, tampoco los que podríamos considerar partidarios del heliocentrismo leyeron todos de la misma forma el De revolutionibus. Así, por citar algunos ejemplos, el poeta Pontus de Tyard se centrará no en la parte matemática sino en la mística y numerológica, Bruno en la cosmológica y Kepler en la armónica. Cada copernicano enfatizará en los aspectos que necesita y dejará de lado aquellos que le estorban.

Es bien conocida la vinculación explícita de Copérnico y sus seguidores inmediatos al pitagorismo, pero no ha sido analizada a profundidad la instrumentación de la tradición pitagórica por parte de Copérnico para otorgar legitimidad a sus ideas, ni el grado en que el astrónomo reinventa la tradición pitagórica y le da un nuevo sentido al ligarla al heliocentrismo moderno. Pero queda claro que la adhesión al pitagorismo fue más que seguir una tradición ya establecida, ya que esta era un conjunto vago de ideas y relatos. Podemos concluir que la vinculación al pitagorismo fue primero una necesidad pues la mentalidad de la época exigía que toda investigación partiera de una tradición, mientras que la innovación per se estaba mal vista; en segundo lugar, fue un modo de construir una ideología científica nueva que resaltara el valor de la matemática y sus modelos para el mundo físico; finalmente, pese a que actualmente la innovación y originalidad sean valores importantes dentro de la investigación, la tradición académica, con diferentes nombres, se mantiene como uno de los requisitos de la investigación científica, pero eso no impide que cada nueva generación y cada investigador la adapte, reinvente y amolde a sus necesidades, como hicieron los copernicanos protagonistas de la revolución científica con el copernicanismo-pitagorismo.

Referencias

Allen, Michael. "Pythagoras in the Early Renaissance". *A history of Pythagoreanism.* Ed. Carl A. Huffman, Cambridge University Press, 2014. 435-453.

Arquímedes. *The Works of Archimedes.* Traducido por Thomas Little Heath, Cambridge University Press, 1987.

Boorstin, Daniel. *The discoverers.* Nueva York, Random House, 1983.

Bruno, Giordano. *La cena de las cenizas.* Traducido por Miguel Ángel Granada, Madrid, Técnos, 2015.

Brach, Jean-Pierre. "Pythagorean Number Mysticism in the Renaissance. An overview". *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*, editado por en Irene Caiazzo, Constantinos Macris, and Aurélien Robert. Leiden: Brill, 2022. 457–488.

Copérnico, Nicolás. *Sobre las revoluciones*. Traducido por Carlos Minguez, Barcelona, Altaya, 1997.

Cornford, Francis Macdonald. *Before and after Socrates.* Cambridge University Press, 1966.

Crane, Diana. *Invisible colleges: Diffusion of knowledge in scientific communities.* University of Chicago Press, 1972.Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Juliá. *Los filósofos presocráticos.* Tomo I. Madrid, Gredos, 1978.

Field, Judith V. *Kepler's geometrical cosmology*. Londres, Bloomsbury, 1988.

Gentile, Giovanni y Giovanni Aquilecchia (eds.). *Dialoghi italiani.* Vol. 1. Florencia, Sansoni, 1985.

Gingerich, Owen. *The book nobody read: Chasing the revolutions of Nicolaus Copernicus.* Walker & Company, 2004.

Heninger, S. K. *Touches of sweet harmony; Pythagorean cosmology and Renaissance poetics.* The Huntington Library, 1974.

Hobsbawm, Eric. *La invención de la tradición.* Barcelona, Crítica, 1983.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas.* Traducido por Agustín Contin, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Leibniz, Gottfried Wilhem. *Tratados fundamentales.* Traducido por Vicente Quintero, Buenos Aires, Losada, 2004.

Luna, Javier. "The measure of the universe in De Stella Nova". *Kepler's New Star* (1604), editado por Patrick Boner, Leiden, Brill, 2021. 63–80.

Merton, Robert K. *The sociology of science.* University of Chicago Press, 1973

Poratti, Armando *et al. Los filósofos presocráticos.* Vol. III. Madrid, Gredos, 1986.

Rosen, Edward. "Was Copernicus a Pythagorean?". *Isis*, vol. 53, 1962, pp. 504-508.

Thompson, William Irwin. *Darkness and scattered light.* Londres, Anchor Books, 1978.

Vernet, Jona. *Astronomía y astrología en el Renacimiento.* Barcelona, Ariel, 1974.

Westman, Robert S. "The Melanchthon circle, Rheticus, and the Wittenberg interpretation of the Copernican theory". *Isis,* vol. 66 (1975): 165-193.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 67-112
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 10/03/2022
Fecha de aprobación: 18/08/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4199

En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes*

In the Age of the Fable of the World: From du Bartas' Cosmological Poetry to Descartes' Philosophical Imagination

Leonel Toledo Marín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Ciudad de México, México.
leontoledo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3990-7385

RESUMEN

En las siguientes páginas propongo partir de un amplio marco temporal, llamado aquí *La época de la fábula del mundo*, para reflexionar en torno al episodio intelectual específico que va de la publicación de la poesía cosmológica de Guillaume Salluste du Bartas a la de *Le Monde ou le traité de la lumière* de René Descartes. En primer lugar, enfatizaré los puntos de vista que, desde la perspectiva de la poesía cosmológica, conciben a la filosofía natural como una especulación que finge un relato o fábula del mundo. En segundo lugar, señalaré las posturas críticas de Michel de Montaigne y de Francis Bacon a la imaginación filosófica por el afán que tiene de construir estos relatos ficticios del cosmos. En tercer lugar, caracterizaré los principios de la fábula cartesiana del mundo, identificando

* Este artículo se debe citar: Toledo Marín, Leonel. "En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de Du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 67-112. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4199*

sus dimensiones epistémicas, físicas y metafísicas. Finalmente, consideraré las tensiones de los principios de Descartes que conllevan a la valoración de su filosofía natural como una teoría eminentemente especulativa.

Palabras clave: poesía cosmológica; Guillaume de Salluste du Bartas; imaginación; fábula del mundo; hipótesis; cartesianismo; probabilismo.

ABSTRACT

In the following pages, I propose to start from a broad time frame, here named *The Age of the Fable of the World*, to reflect on the specific intellectual episode that goes from the publication of Guillaume Salluste du Bartas's cosmological poetry, to René Descartes's *Le Monde ou le traité de la lumière*. First, I will try to emphasize the views that, from the perspective of cosmological poetry, make an assessment of natural philosophy as a speculation that feigns a tale or fable of the world. Second, I will point out Michel de Montaigne's and Francis Bacon's critical arguments against philosophical imagination, in its eagerness to construct these fictional accounts of the cosmos. Third, I will characterize the principles of the Cartesian fable of the world by identifying its epistemic, physical, and metaphysical dimensions. Finally, I will consider the tensions in Descartes' principles that lead to the assessment of his natural philosophy as an eminently speculative theory.

Keywords: cosmological poetry; Guillaume de Salluste du Bartas; imagination; fable of the world; hypothesis; cartesianism; probabilism.

1. Introducción: *la época de la fábula del mundo*

> *En aquel entonces, en la maravillosa aurora de las fuerzas espirituales, la sensibilidad y el espíritu no poseían aún campos de acción estrictamente diferenciados […]. La poesía no coqueteaba aún con el ingenio, y la especulación filosófica todavía no se había envilecido con sofismas. En caso de necesidad, poesía y filosofía podían intercambiar sus funciones, porque ambas, cada una a su manera, hacían honor a la verdad.*
>
> Schiller 1990 [1794] 143, 145.

Si proyectamos en el escenario de la historia de la filosofía y las ideas un marco que comprenda desde la dialéctica del máximo absoluto y del máximo contracto contenida en la *Docta ignorancia* (1440) de Nicolás de Cusa (1401-1464), hasta la redacción hacia 1714 de la *Monadologie* de Gottfried W. Leibniz (1646-1716), se nos mostrará un periodo de doscientos setenta y cuatro años que abarca, entre otros acontecimientos, los esfuerzos de Marsilio Ficino (1433-1499) por adaptar las cosmogonías neoplatónicas dentro de su propio modelo del cosmos en su *Theologia platonica* (publicada en 1482); las formulaciones de los sistemas de Nicolás Copérnico (1473-1543) y de Tycho Brahe (1546-1601); las propuestas de los infinitos mundos de Giordano Bruno (1548-1600); las tesis de Johannes Kepler (1571-1630); las reflexiones sobre el sistema del mundo de Francis Bacon en su *Descripto globi intellectualis* y su *Thema Coeli* de 1612;[1] los *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano* de 1632 de Galileo Galilei (1564-1642); y los *Philosophiae naturalis Principia mathematica* (1687) de Isaac Newton (1642-1727). En este marco histórico, pleno de frenética actividad intelectual, hallamos una efer-

[1] Remito al lector al estudio comparativo de las cosmologías de Bruno y Bacon en Granada ("La concepción de la naturaleza" 2017).

vescente y esforzada imaginación filosófica y poética[2] empleada en la configuración de modelos del cosmos que se formularon y compitieron entre sí, pertrechados con diferentes asunciones epistémicas, físicas, metafísicas y teológicas. Teniendo en cuenta la profusión de modelos descriptivos tanto de la génesis como de la estructura del cosmos que coexistieron durante más de dos siglos y medio, bien podríamos caracterizar a este periodo como la época de la fábula del mundo. Considerando el contexto de acontecimientos que hemos delineado, en las páginas siguientes me dedicaré a reflexionar sobre apenas algunos años de esta época, a saber, desde la aparición de la poesía cosmológica del hugonote Guillaume de Salluste du Bartas (1544-1590) y algunas de sus adaptaciones posteriores, hasta la formulación del *Mundo o tratado de la luz* (redactado en 1630 y publicado hasta 1664) de René Descartes (1596-1650). Con esta reflexión pretendo, en primer lugar, mostrar algunos elementos que, desde la poesía cosmológica, adoptan una valoración de la filosofía natural como especulación que finge un relato o fábula del mundo. En segundo lugar, busco señalar las

[2] El género de poesía al que me refiero es llamado de diversas maneras, entre otras, "poesía filosófica" y "épica sacra", y tuvo sus categorizaciones específicas durante los siglos XVI y XVII: "poesía didascálica" en Italia, "poesía metafísica" o "poesía divina" en Inglaterra y "poesía científica" en Francia (*Cf.* Dauphiné 1996 9). En lo sucesivo, nos referiremos a esta lírica como "poesía cosmológica" o "épica sacra". A mi ver, la variedad de las denominaciones para esta tradición es uno de los factores que ha impedido su clara identificación como una corriente intelectual sólida y consistente a lo largo de la modernidad temprana. Es una tradición que abreva de la mitología y la poesía filosófica clásica (de Hesíodo hasta Lucrecio) y cuyas ramificaciones se entrelazan en poetas como John Milton (1608-1674), Henry More (1614-1687) y Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), extendiéndose hasta finales del siglo XVIII si consideramos el poema en dos partes de Erasmus Darwin (1731-1802), *The Botanic Garden*, publicado en 1791, y que tuvo ediciones a lo largo de la primera mitad del siglo XIX (*Cf.* "Parte I: The Economy of Vegetation", canto I, en Darwin 1798 1-34). Para una discusión en torno a esta tradición poética y la historiografía de la filosofía natural en la modernidad temprana, véase: Banks (2008 1-28). Sobre la cosmología de John Milton y su cercanía con Hesíodo, el lector puede revisar Northrup (1981); además, pueden consultarse estos dos estudios esclarecedores sobre la épica sacra del neoplatónico Henry More: Gorman (2017) y Benítez ("*Hyle y Psiche*" 2003). Los ecos estoicos en la poética de Sor Juana son explorados en Durin (2013), mientras que los contextos filosóficos de la temprana modernidad en la poeta son abordados en Benítez ("Sensibility and understanding" 2019).

posturas críticas de Montaigne y de Bacon a la imaginación tanto filosófica como poética por su afán de construir estos relatos del cosmos. En tercer lugar, identificaré los principios de la fábula cartesiana del mundo, enfatizando sus dimensiones epistémicas, físicas y metafísicas, con dos objetivos: 1) contrastar su uso de la *imaginación filosófica* con la poesía cosmológica, y 2) establecer que la empresa intelectual del *Mundo o tratado de la luz* implica la restauración de dicha imaginación filosófica, en el sentido de la elaboración de un correlato del cosmos que posee el carácter de una hipótesis a lo sumo *probable*. En cuarto lugar, expondré las tensiones de los principios del filósofo francés que conllevan a la valoración del cartesianismo como filosofía especulativa.

2. La poesía cosmológica, el libro de la naturaleza y la imaginación filosófica

Guillaume du Bartas pudo atestiguar el éxito de su poema La sepmaine ou creation du monde (1578), que prontamente se inscribió entre las obras más celebradas y traducidas de la época,[3] pues no solo constituía una suerte de reacción cristiana a las cosmogonías de la antigüedad (que el humanismo renacentista había rescatado), sino que también ofrecía un relato versificado que concentraba y resumía gran parte del conocimiento en torno a la formación y estructura del mundo geocéntrico.[4] Además, sus recursos estilísticos, empleados a imitación de los poemas cosmogónicos clásicos puestos al servicio del *Génesis* bíblico, ofrecieron un tema y un modelo que fue emulado y adoptado tanto por poetas protestantes como por contrarreformistas: por ejemplo, encontramos su influencia en una traducción (con variaciones) de

[3] Para una noticia de las reediciones, traducciones y la influencia de *La sepmaine*, véase el estudio de Céard (2017).

[4] Una comparación por demás útil entre las cosmologías de Milton y Du Bartas puede hallarse en Martin (2001 241-249).

Josuah Sylvester (1563-1618) titulada *The divine weeks* de 1608;[5] en el poema de Torquato Tasso (1544-1595) *Le sette giornate del mondo creato* (publicado en 1607),[6] y en la versión de Alonso de Acevedo (c. 1550-c.1620) en su célebre Creación del mundo (1615).[7]

No podemos dejar de reconocer que las ideas que ofrecen estos poemas cosmológicos comparten en sus temáticas elementos propios de una filosofía natural:[8] la versión de la creación *ex nihilo*, que en *La sepmaine* no deja de ser poetizada en forma de una unidad primordial anterior al tiempo; la idea de la inspiración y de la revelación al poeta ya no a cargo de las musas o de la diosa, sino a través de la invocación del Espíritu Santo; la indagación en torno a la manera en que el ser humano conoce el mundo (a través de signos, letras o de huellas impresas en la naturaleza por el creador);[9] y, en no pocas ocasiones, un enfrentamiento directo contra las pretensiones de verdad de la argumentación silogística y de la filosofía natural escolástica. En lo que toca al estatuto de sus versiones del mundo, Du Bartas, Sylvester y Acevedo concurren en que, al contemplar el espectáculo de los astros, el ingenio humano no tuvo más que *concebir e imaginar una fábula* que explicara la gran máquina que se desplegaba ante sus ojos, pues, dice Du Bartas, "este universo es una docta escuela donde dios nos enseña su propia lección sin usar palabras" (1578 4),[10] y más adelante añade: "El mundo es un gran libro donde el soberano dueño / y admirable artífice se

---

5 Junto con las traducciones de Sylvester, es innegable que la épica sacra de Du Bartras tuvo una resonancia notable entre los *divine poets* de Inglaterra; véanse, al respecto, Prescott (1968) y Auger (2020).

6 Acerca de los motivos de la creación del mundo en *La sepmaine* y la interpretación de Tasso, se puede consultar el sugerente texto de Maggi (1996).

7 Sobre la relación temática y estilística entre estos dos últimos poetas, véase Barbolani (2020).

8 Para una noticia de orden general de las complejas relaciones entre la filosofía y la poesía durante esta época, véase Clements (1971).

9 Véase, Lamacz (2002 619-627).

10 "Vraiment cest univers est une docte Ecole / Ou Dieu son propre los enseigne sans parole" (Premier Iour).

lee en letras mayúsculas. / Cada obra es una página y cada efecto / es una hermosa letra, de trazos perfectos" (1578 5).[11] El mundo, entonces, es comparado con un teatro,[12] con un templo y con la misma escritura de dios;[13] leemos esto también en Alonso de Acevedo:

> 22. Esta obra, cuya gran circunferencia, / arte, rica labor, materia y forma, / nos muestran, que hagamos reverencia / al que de nada su edificio forma: / Deste universal templo la excelencia, que del eterno Padre nos informa, / es un gran Libro, que el poder profundo / de Dios, callando enseña al mismo Mundo. 23. Sagrado texto, do naturaleza / nos muestra, que una celestial idea,[14] / de esta máquina excelsa la grandeza, / gobierna con sus leyes y rodea. / No está escrito del roble en la corteza, / Ni con los puntos de la lengua Hebrea, / Ni con griegos acentos ni figuras / de símbolos, y imágenes escuras. (1615 8)

---

[11] "Le Monde est un grand Livre, où du souverain Mêtre / L'admirable artifice on lit en grosse lettre. / Châque œuvre est une page, & d'ele châque effet / est un beau Caractere en tous ses três parfet" (Premier Iour). En la versión de Sylvester leemos: "The world's a book in folio, printed all / With God's great works in letters capital. / Each creature is a page, and each effect / A fair character, void of all defect" (1908 4).

[12] "El mundo es un teatro en el que el poder de Dios, / la justicia, el amor, la sabiduría y la prudencia / interpretan sus personajes / y donde, unos más que otros, / los espíritus pesados ascienden arriba de los cielos." ["Le monde est un theatre, ou de Dieu la puissance, / La Iustice, l'Amour, le Savoir, la Prudence, / Iouent leur personnage, & come à qui mieus mieus / Les espris plus pesans ravissent sur les Cieus"] (Premier Iour). Sobre el sentido moral de la metáfora del teatro del mundo, cf. Curtius (1998 203-211). Acerca de la ascensión de los espíritus bienaventurados en la concepción tardomedieval, puede revisarse Toledo (2022 61-73).

[13] Du Bartras alude aquí al tema de las dos revelaciones de la divinidad: la Escritura y el mundo; véase, Monferran (1994 194). Véase también Curtius (1998 448-457).

[14] Notemos aquí la alusión a las tesis neoplatónicas ya incorporadas en esta versión cristiana de la creación: el cosmos se encuentra, primero, como idea en el intelecto divino, lo cual hace que la naturaleza sea una imagen o copia de dicha idea. Encontramos también esta concepción en Il mondo creato de Torquato Tasso (cf. Panizza 1991).

La analogía del cosmos con un templo conmina a reverenciar a su artífice por la grandiosidad de sus obras, mientras que la consideración del mundo como un libro, un "sagrado texto", muestra los signos (los fenómenos naturales, en lugar de los trazos del hebreo o del griego) a través de los cuales Dios enseña sus propios designios con las leyes que rigen el cosmos. Pero el mismo Du Bartas advierte que la compresión del Libro no es para quienes leen de manera descuidada y se distraen en los márgenes ornamentados:

> Sino aquél que de la fe recibe sus lentes, / pasa de un lado a otro del círculo de los planetas: / entiende el gran motor de todos estos movimientos / y lee habitualmente en esos viejos documentos. / Así, entonces, iluminado por la fe, deseo / leer los textos más sagrados de esas señales. / Y desde la infancia y las distintas edades, / contemplar el universo, para contemplar mejor a Dios. (1578 6)[15]

No es, por tanto, la mera observación de los efectos lo que nos da acceso a la correcta interpretación de los signos de la naturaleza, sino la fe o una suerte de iluminación otorgada por Dios. Dejados a la mera contemplación y a la propia imaginación, sin asistencia de la divinidad, nuestras ideas sobre el universo no son más que especulaciones o fábulas, de ahí que Sylvester (1908 8), en su adaptación de *La sepmaine*, fustigue a los griegos por sus cosmologías ficticias:

> Dejad que los atrevidos sabios griegos finjan que el firmamento / está compuesto de un quinto elemento, / Dejadles que nieguen, en su profundidad profana, / el principio y el final de la esfericidad del cielo, / y dejad que argu-

[15] "Mais celui, de qui l'oeil prent la Foy pour Lunetes / Passse de part en part les cercles des Planetes: / Comprend le grand Moteur de tous ces mouvemens: / Et lit bien plus courant dans ces vieus Documents. / Ainsi donq éclére par la foy, ie desire / Les textes plus sacrés de ces Pancartes lire: / Et depuis son enfance, en ses eages divers, / Pour mieus contempler Dieu, contempler l'univers."

> yan que las leyes de la muerte solamente / alcanzan a los cuerpos que están debajo del trono de Cynthia. / Los arenosos terrenos de sus proféticas reyertas / son demasiado débiles para evitar que el mundo caiga.[16]

En efecto, con los sentidos y el intelecto, pero sin la gracia divina, los sabios antiguos tratan de abrirse paso en un mundo que no pueden ver por completo y, así, inventan relatos del mundo. Alonso de Acevedo (1615 2-3) versifica estas propuestas de la siguiente manera:

> 5. Viendo el hombre el perpetuo movimiento / del cielo, que jamas tuvo reposo: / Y en contorno girar el firmamento / contra su tarda vuelta presuroso. / Y viendo que era el sólido elemento / centro y punto del círculo hermoso; / admirado de ver efectos tales / quiso saber sus causas naturales. / 6. Y el poético espíritu, que el puerto / de los secretos de la naturaleza / aferró, desplegando al mar incierto / las velas de su ingenio, y agudeza: / como en fábulas era tan experto / fingió, que de antes era un grandeza / sin proporción el Mundo, un Caos ajeno / de luz, y de confusas cosas lleno.

Ante la incapacidad de conocer las verdaderas causas naturales, no queda sino el recurso de la especulación sobre la gran estructura del mundo, por eso el ser humano inventó fábulas con su "poético espíritu" y sus facultades intelectuales (el ingenio y la agudeza) que sitúan el origen del cosmos en un caos primigenio. Esta es la labor de la filosofía y de la argumentación, que tanto Du Bartas como De Acevedo contraponen al auténtico relato, derivado de la inspiración divina. El francés declara la imposibilidad de enfrentar con las solas fuerzas de las facultades humanas un enigma

---

[16] "Let bold Greek sages feign the firmament / To be a composed of a fifth element; / Let them deny, in their profane profoundness, / End and beginning to the heavens' roundness, / And let them argue that death's laws alone / Reach but the bodies under Cynthia's throne; / The sandy grounds of their prophetic brawling / Are all too weak to keep the world from falling."

tan profundo e inaccesible: "Ante los rayos de este sol, mi vista se deslumbra: / y en tan profundo discurso mi sentido se desvanece, / se cierra el hilo de todo mi entendimiento, / y las palabras se secan en mi boca a cada paso" (1578 3).[17] De Acevedo, por su parte, es más explícito a la hora de mostrar los límites de la filosofía natural, asociándola a la fábula del mundo y oponiéndola a la inspiración divina:

> 12. Tal fábula fingió el sutil poeta, / que como luz divina no tenía / no pudo alcanzar obra tan secreta, / con solas fuerzas de Filosofía. / Mas yo, llevando en todo al gran profeta / legislador de Dios, por norte y guía, / cantaré, aunque con lengua tosca y ruda / sin fingimientos, la verdad desnuda. (1615 6).

De la consideración sobre la debilidad de las fuerzas humanas de conocimiento ante la fábrica del mundo que oculta sus secretos, podemos entonces entrever la acusación a la filosofía natural de fantasiosa y fabuladora en tanto que sus esfuerzos de explicación solo construyen modelos del universo que intentan dar cuenta de la naturaleza pero sin la ayuda de la gracia divina. Du Bartas y De Acevedo no dejaron de reconocer que, finalmente, los discursos que obtenemos a través del ejercicio de la argumentación serán vacíos si no tenemos la adecuada inspiración o iluminación de la fe. El motivo de la antropología pesimista se extendería como una actitud que, desde la misma filosofía, marcaría los lindes de las pretensiones del conocimiento, como veremos a continuación.

---

[17] "Aus rés de ce soleil ma veuë s'êblouit: / En si profond discours mon sens s'évanoüit: / De mon entendement tout le fil se reboûche: / Et les mos à tous cous tarissent dans ma bouche" (Premier Jour) (cf. Monferran 1994 195). La versión de Sylvester (1908 2) es la siguiente: "In secret sheets of either Testament / 'Tis hard to find a higher argument, / More deep to sound, more busy to discuss, / More useful known, unknown more dangerous. So bright a sun dazzles my tender sight; / So deep discourse my sense confoundeth quite; / My reason's edge is dulled in this dispute, / And in my mouth my fainting words be mute. / This Trinity (with rather I adore / In humbleness than busily explore,) / In th' infinite of nothing bounded all / This artificial, great, rich, glorious ball, / Wherein appears, engraved on every part, / The Builder's beauty, greatness, wealth and art, / The hellish barking of blaspheming hounds".

3. Michel de Montaigne y Francis Bacon: la crítica de la imaginación filosófica

3.1. Montaigne: la filosofía como "poesía sofisticada"

Contemporáneo de Guillaume du Bartas, Michel de Montaigne (1533-1592), en su célebre "Apología de Raimundo Sabunde" (1998 [1580]), actualiza las antiguas tradiciones escépticas pirrónica y académica, y apoya sus conclusiones en los temas que ya hemos apuntado relativos a los poemas cosmológicos. En De Montaigne, sin embargo, el argumento se radicaliza: el ser humano, poseído por un orgulloso afán de conocimiento, se sitúa a sí mismo, con ayuda de su propia imaginación desbocada,[18] por encima de todos los seres de la naturaleza y se atavía, erróneamente, con una "preexcelencia verdadera y esencial":

> La que se arroga por su pensamiento y su imaginación, carece de cuerpo y de forma; y si se da el caso de que sólo él, entre todos los animales, tiene esa libertad de imaginación, y ese desenfreno en las ideas que le muestra lo que existe y lo que no existe, y lo que quiere, lo falso y lo verdadero, esto es una ventaja que le cuesta muy cara y de la que muy poco ha de vanagloriarse, pues ella es la fuente principal de los males que le acucian: pecado, mal, indecisión, confusión, desesperación. (De Montaigne 1998 159; 1995 165)

El "poético espíritu" de contemplación de la naturaleza que posee el ser humano, como lo había llamado De Acevedo, en De Montaigne no es sino un exceso de imaginación, lo cual es fuente de vanas teorías que, lejos de conocer las verdaderas causas del mundo, poseen el pernicioso efecto de insuflar su orgullo. El resultado del

[18] Una exposición sobre otros usos de la imaginación en De Montaigne, específicamente en el contexto de las discusiones renacentistas, se encuentra en Panichi (2022).

proyecto de conocer las verdaderas causas del mundo a través de la filosofía natural es, como también hemos visto en De Acevedo, la fabulación y la ficción:

> ¿No es ridícula empresa forjar otro cuerpo y prestar una forma falsa, de nuestra propia invención, a las cosas que, según confesamos nosotros mismos, nuestro conocimiento no puede alcanzar: como pasa con el movimiento de los planetas al que por no poder llegar a él nuestra mente[,] ni imaginar su conducta natural, prestémosle, de nuestra propia cosecha, resortes materiales pesados y corporales? (Montaigne 1998 256; 1995 264)

En tanto que el mecanismo interno de la naturaleza nos es inaccesible, pues está oculto a nuestras limitadas percepciones sensoriales, nos da por especular con ayuda de la filosofía natural y, fingiendo un mundo que nos resulta grato (por ser hecho a nuestra medida), lo dotamos de mecanismos (cuya existencia en ningún caso podemos constatar). Esto, para De Montaigne, es el equivalente a *prescribir a una naturaleza ficticia las leyes que esta debe seguir y, con ello, ufanarse de este autoengaño*. Así, complacidos con nuestra propia ficción, discurrimos en torno a los artesanos (cocheros, carpinteros y pintores) que "[…] levantaron allá en lo alto artilugios con movimientos diversos y colocaron los engranajes y encadenamientos de los cuerpos celestes de color abigarrado alrededor del huso de la necesidad" (1998 257). La imaginación de *los filósofos*, insuflada por su propia vanidad, fabula entonces mecanismos del cosmos que, en la más ridícula de las soberbias, ellos terminan llamando *conocimiento*. Sin embargo, dice De Montaigne,

> Todo eso son sueños y fanáticas locuras. ¡Por qué no querrá la naturaleza un día abrirnos su seno y mostrarnos la realidad de sus medios y la conducta de sus movimientos, y preparar nuestros ojos para ellos! ¡Dios! Cuánto engaño y cuánto error hallaríamos en nuestra pobre ciencia: o mucho me equivoco o no hay en ella una sola cosa correcta y en su sitio; y me iré de aquí más ignorante de todo lo que no sea mi propia ignorancia. (1998 257; 1995 265)

El vano intento de la filosofía natural por conocer las razones por las que se mueve el mundo queda reducido, en De Montaigne, a otra manifestación humana de la arrogancia y la insania. Los modelos del cosmos que la filosofía erige no van más allá de la mera fábula y están condenados al fracaso. Así, dice el humanista francés citando a Cicerón, la filosofía

> […] tiene tantos aspectos y tanta variedad, y ha dicho tanto, que todos nuestros ensueños y fantasías se hallan en ella. Nada puede concebir la imaginación humana, ni para bien ni para mal, que en ella no se encuentre: "*Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum*". (1998 269; 1995 277)

Notemos que, en contraste con la pretensión de iluminación a través de la gracia, propia de la poesía cosmológica que hemos expuesto, la radicalidad de la postura de De Montaigne no permite la licencia del acceso al verdadero relato del mundo a través de la fe. En ese sentido, *tanto la poesía como la filosofía* comparten el mismo estatuto de relato fantasioso y la conclusión a la que el francés arriba es explícita:

> ¿No he visto acaso en Platón esa divina frase de que la naturaleza no es más que una poesía enigmática? O, por así decirlo, una pintura velada y tenebrosa que brilla de tarde en tarde con infinita variedad de falsas luces en las que ejercer nuestras conjeturas[19] […]. *Y en verdad que la filosofía no es más que*

[19] Hemos visto líneas arriba que Acevedo hace suya la idea de la inaccesibilidad de los principios internos con los que opera la naturaleza. Este es un motivo que el mismo De Montaigne, siguiendo la tradición escéptica ciceroniana, reconoce en autores tan antiguos como Platón. En su Apología, el francés alude al célebre pasaje del Timeo, 29c-d, que aquí citamos traducido por Francisco Lisi: "Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza

> *una poesía sofisticada.* [*Et certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée*] ¿De quién sino de los poetas tienen su autoridad los autores antiguos? Y los primeros fueron ellos mismos poetas y tratáronla en su arte. (1998 257; 1995 265. Las cursivas son mías)

Entonces, es en las limitaciones del intelecto y en el recurso de la fabulación acerca del sistema del mundo donde la épica sacra y la filosofía natural se unen y comparten el nicho: para De Montaigne, las distintas versiones de la realidad que formulan los sistemas de filosofía natural son, igual que las poesías sobre el origen y la estructura del cosmos, productos de la imaginación y la especulación en torno a la obra de la creación, cuyas verdades, recordemos, permanecen siempre ocultas. La filosofía y la poesía poseen, en este sentido, el mismo origen, el mismo afán e, inevitablemente, los mismos límites cognitivos. La filosofía y la poesía nuevamente se encuentran y se identifican pero ahora en un terreno que no les es favorable.

3.2. Francis Bacon: las fábulas del mundo y la necesidad de la reforma del saber

Antes de abordar los embates críticos de Francis Bacon (1561-1626) contra las ficciones del mundo, reconozcamos un aspecto relevante de su valoración temprana sobre las fábulas, las alegorías y las parábolas: en el "Prefacio" a su *Sabiduría de los antiguos* de 1609, el filósofo inglés distingue dos usos de estas, "que sirven para fines contrarios":

---

humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá" (Platón 2000 166). La recuperación de los escepticismos pirrónico y académico, al igual que el eco de estas posturas en De Montaigne, ha sido ampliamente explorada; remitimos aquí al seminal texto de Popkin (2003 44-79), a Bermúdez (2012) y a Prat (2017).

> En efecto, las parábolas sirven como envoltura y velo, pero también como luz e ilustración. Ahora bien, dejado de lado el primer uso (para no entrar en discusiones), y aceptadas las fábulas antiguas como cosas vagas y compuestas para el divertimento, resta sin duda entonces este segundo uso […] nadie (que sea moderadamente instruido) nos impedirá aceptar inmediatamente como algo grave y sobrio este modo de enseñar, exento de toda vanidad, sumamente útil para las ciencias, e incluso a veces necesario, especialmente en el caso de los nuevos descubrimientos, alejados de las opciones vulgares y profundamente difíciles, que a través de parábolas procuran un acceso al entendimiento humano más fácil y amable. (Bacon 2014 14)

Habría que distinguir, entonces, un doble uso de las fábulas: el que se refiere a las ficciones hechas exclusivamente para entretener y para mantener oculto el sentido de las acciones que en ella ocurren, y un uso positivo, relativo a la didáctica y a la comunicación de las ideas o descubrimientos nuevos, que resulta de provecho para las ciencias, pues vuelve accesible a los "ingenios incultos" los hallazgos científicos sofisticados que, de otro modo, serían muy difíciles de entender. Este segundo aspecto, dice Bacon (2014 15), sigue siendo empleado por sus contemporáneos: "E incluso ahora, si alguien quiere infundir nueva luz en ciertas mentes humanas, pero no de una manera brusca e inoportuna, debe insistir con la misma vía y recurrir a la ayuda de los símiles". Sin embargo, debemos advertir que la opinión de Bacon acerca de las fábulas y de la imaginación, empleadas no como recurso didáctico en la enseñanza de la ciencia, sino como herramienta para hallar la verdad y configurar modelos del mundo, en el ámbito de la filosofía natural, adquiere tonalidades distintas. Veamos.

Si bien, según Bacon, las parábolas pueden servir como ilustración o comunicación de las teorías científicas (y muy probablemente este sentido positivo subyace en el propio designio del autor al imaginar *La Nueva Atlántida*, utopía publicada en 1627), la postura del pensador inglés es totalmente distinta cuando se trata de imaginar sistemas del cosmos. En ese caso, las aseveraciones de De Montaigne acerca de la filosofía y la poesía como fabulaciones son similares a la descripción que Francis Bacon hace de los ídolos del teatro en su *Novum organum* de 1620: para el

lord canciller, estos ídolos se han establecido con el consentimiento de todos y están hechos por las diversas teorías del mundo que, como grandes relatos o fábulas de la naturaleza, hacen las veces de un escenario en el que se desarrollan los fenómenos. Estos sistemas de filosofía natural han sido propuestos con apenas pocos datos de la experiencia y con mucha imaginación,[20] pues

> [D]e la misma forma que es posible imaginar a partir de los fenómenos celestes muchos modelos astronómicos, de manera similar e incluso en medida mayor es posible fundar y construir dogmas diversos sobre los fenómenos de la filosofía. *Las fábulas de este teatro poseen además lo que es propio del teatro de los poetas: narraciones imaginarias pensadas para la escena son más elegantes y hermosas que las verdaderas narraciones históricas y se adaptan más a los deseos de cada uno.* (Bacon *La gran restauración* 2011 LXII, 87. Las cursivas son mías)

Como lo había sostenido el humanista francés, Francis Bacon (quien tuvo relación con el poeta Du Bartas),[21] se pone en guardia contra el uso desmedido de la imaginación, pues promueve la formulación de estos modelos del cosmos que se ajustan más a la voluntad y a las ensoñaciones de los filósofos antes que a la realidad misma y a una auténtica interpretación de la naturaleza. Con una actitud similar a la de De Montaigne, en Bacon encontramos una crítica severa a la filosofía natural construida a partir de las fantasías y con "las perversas leyes de las demostraciones" de la escolástica.[22] A continuación, el canciller aguza su crítica pues, para él, el estado

---

[20] Una síntesis de los aspectos de la imaginación y de las facultades de conocimiento en Bacon se encuentra en el estudio de Jardine (1974 76-108).

[21] Véase al respecto Manzo (2017 83, n. 7).

[22] En torno a la influencia de las actitudes escépticas en la filosofía de Francis Bacon, véanse: Granada ("Bacon and scepticism" 2006) y Manzo (2017). La cercanía de De Montaigne y Bacon ha sido ya explorada en Villey (1913) y Jalobeanu (2019 17-21). En Toledo y Silva (2020) se puede hallar una elucidación más puntual sobre la filosofía natural de Bacon frente a las tradiciones escolástica, platónica y escéptica del Renacimiento.

de atraso de las ciencias se debe a la mezcla de los temas teológicos en los asuntos del conocimiento de la naturaleza:

> [L]a corrupción de la filosofía que deriva de la superstición y de la mezcla con la teología es la más extendida de todas y causa muchísimo daño, tanto al conjunto de la filosofía como a sus partes. Pues el entendimiento humano no está menos sometido a las impresiones de la fantasía que a las impresiones de las nociones vulgares, ya que los filósofos polemistas y los sofistas envuelven al entendimiento, pero estos otros (fantasiosos, ampulosos y casi poetas) lo seducen en medida mayor con sus lisonjas, pues hay en los hombres […] una ambición intelectual no menor que la ambición de la voluntad. (Bacon 2011 LXV, 91)

La filosofía escolástica (referida en el pasaje anterior como polemista y sofística) seduce al entendimiento, pero todavía más que esta, la exaltada imaginación de los teólogos ("casi poetas") opera con una peligrosa fascinación en tanto que promete triunfos de mayor dignidad al intelecto. Junto con De Montaigne, el pensador inglés advierte sobre los peligros de la seducción de la imaginación para la filosofía. Notemos aquí que, con esta propuestas, Bacon se muestra crítico de las asunciones que hemos encontrado en la épica sacra que, definitivamente, queda ahora excluida como posibilidad de conocimiento genuino para la filosofía natural.[23]

---

[23] No se han abordado en este apartado las propuestas del lord canciller que figuran en su *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), pues encontramos ya en Schuler (1992) una investigación comprensiva y amplia sobre la relación de Bacon y la "poesía didáctica o científica" en dicha obra. Schuler explora con acierto las distintas tensiones que se encuentran en el pensamiento de Bacon a la hora de incorporar a la poesía dentro de su esquema general del conocimiento, pues, para él, la historia, la poesía y la filosofía corresponden a las tres facultades cognitivas: memoria, imaginación y razón; esta asunción caracteriza a la poesía como la mera capacidad de hacer fábulas, narraciones e imágenes inventadas a placer con la finalidad de deleitar (*cf.* Schuler 1992 11-24). En contraste con la caracterización del *De dignitate et augmentis*, el estudio de Schuler muestra que, a lo largo de su obra, Bacon usó extensamente la poesía cosmológica de la antigüedad (por ejemplo, la de Parménides, Lucrecio y Virgilio) para "evaluar las teorías y metodologías científicas de otros, y para articular más claramente las propias" (1992 33).

Reparemos también en lo siguiente: donde el francés halló motivo para denunciar la vanidad y el insuflado orgullo del saber, el inglés encuentra justo la necesidad de moderar la imaginación; para ello, el canciller delineó un proyecto de reforma para la filosofía de la naturaleza que puede ser caracterizado como una *vía media*,[24] basado en un método más refinado y cuidadoso de obtención de datos que configurarían una nueva historia natural.[25] Ahora bien, si la gran restauración baconiana de la filosofía natural tenía que ver con la sujeción de la imaginación dentro de los justos límites de la *inducción*, el proyecto cartesiano constituirá, análogamente, una reforma de la imaginación a través del método, pero con un carácter epistémico distinto. Ocupémonos a continuación de describir esta reforma cartesiana.

4. René Descartes o la restauración de la imaginación filosófica

La discusión que hemos sostenido hasta ahora revela algunos elementos críticos de la poesía cosmológica hacia la imaginación filosófica en cuando esta se expresa en fábulas acerca del origen del cosmos y no recurre a la iluminación divina; además, las críticas de De Montaigne y de Bacon responden a la preocupación por los excesos de la imaginación filosófica, equiparable a la imaginación poética. Sin embargo, líneas arriba también hemos subrayado la valoración didáctica y la utilidad que el filósofo inglés le atribuyó a las parábolas, especialmente cuando se trata de usar la imaginación para ilustrar e iluminar el intelecto de los otros con ideas y descubrimientos científicos nuevos. En el caso cartesiano, y como Jean-Pierre Cavaillé (1991 184) lo ha apuntado,

[24] Acerca de esta noción, puede consultarse Silva y Toledo (2020).

[25] Para una exposición de las líneas fundamentales del proyecto baconiano de filosofía natural, véanse Granada ("La reforma baconiana" 1982) y Gaukroger (2001 132-165).

> Descartes parece entonces vincularse con la tradición de la invención, la exégesis y la hermenéutica de las "fábulas" y parábolas, consideradas como depositarias de verdades escondidas: una tradición que vio su apogeo en el Renacimiento, pero que continuó todavía durante todo el siglo XVII. Este pensamiento juega simultáneamente con la transparencia y la opacidad de los signos. La fábula es un "velo", pero el velo esconde y muestra a la vez.

A mi ver, esta asunción metodológica constituye el marco intelectual en el que se gestó la cosmología cartesiana y, además, sostengo que las motivaciones de Descartes pueden ser entendidas como una suerte de respuesta o reacción a partir del contexto general que hemos expuesto hasta aquí. Advirtamos pues, desde el principio, que mi interpretación de esta respuesta cartesiana supone una transformación de la imaginación filosófica que elabora su propia hipótesis cosmológica dentro del marco general de la *época de la fábula del mundo.* Ahora bien, si esto es así, debemos preguntarnos: ¿cuáles son los supuestos o principios epistémicos, físicos y metafísicos que están involucrados en esta transformación? y, además, ¿cómo se expresan en la configuración del modelo cartesiano del cosmos? Los pasajes con los que trataremos de responder estas cuestiones están contenidos principalmente en *El mundo o tratado de la luz* (redactado hacia 1630 y publicado hasta 1664).

En *El mundo*, después de establecer los principios físicos del cosmos como la homogeneidad material (cap. IV), el plenismo (caps. IV-V), el corpuscularismo (cap. III) y la perpetuidad del movimiento en la materia (cap. III), en el capítulo sexto Descartes hace surgir un "nuevo mundo" ante sus lectores, ubicado en los confines de los "espacios imaginarios" que han creado "los filósofos" (Descartes 1986 77; *Oeuvres* 1996 31-32): "*Supongamos* —dice el autor— que Dios crea de nuevo, a todo nuestro alrededor, tanta materia que, de cualquier lado que nuestra *imaginación* se pueda extender, ya no perciba ningún lugar vacío". El uso del lenguaje especulativo es explícito en tanto que Descartes usa la imaginación filosófica, tal y como habían indicado los poetas, De Montaigne y Bacon: la extensión del mundo que Dios crea puede ser tan grande como lo permita la misma imaginación. Pero, inmediatamente,

el pensador francés sale al paso de la posibilidad de postular alguna magnitud infinita y limita este ejercicio imaginativo:

> E incluso, a fin de que no haya nada en todo esto que puedan encontrar censurable, no permitamos a nuestra imaginación extenderse tan lejos como pudiera, sino retengámosla a propósito en un espacio determinado, que no sea más grande, por ejemplo, que la distancia que hay de la tierra a las principales estrellas del firmamento; y supongamos que la materia que Dios hubiera creado se extiende muy lejos, por todas partes, hasta una distancia indefinida. Pues es más verosímil y de acuerdo con nuestra capacidad prescribir límites a la acción de nuestro pensamiento que a las obras de Dios. (Descartes 1986 78)

Aunque el uso de la especulación filosófica en este mundo fabulado debe estar sujeto, primeramente (y muy a pesar suyo), a los límites de la ortodoxia teológica, lo que es evidente en estos primeros párrafos con los que el autor inicia su fábula es el designio específico de formular los principios de este su nuevo mundo como un ejercicio de *imaginación* y, en *El mundo*, la aparición insistente de este último término no ha pasado desapercibida por Theo Verbeek (2000): "La física empieza, no con una revisión de las opiniones existentes, sino con un ejercicio de la imaginación" (149). Por ello, para el mismo estudioso, "*El mundo* de Descartes es la más original que cualquier otra de sus obras" (2000 149).

Como se sabe desde la épica sacra que hemos revisado, los seres humanos se figuran orígenes y sistemas del mundo en busca de las causas de los movimientos y los fenómenos naturales. Este uso ahora es recuperado por Descartes a condición de que el mundo que se imagina obedezca, desde su génesis, las leyes de la materia y del movimiento. Así, el sistema del cosmos cartesiano no es el producto de una mera fantasía desbordada, sino que posee un uso riguroso acorde siempre a requerimientos metodológicos y a los principios físicos de la naturaleza. Se trata, pues, de una imaginación disciplinada por principios intelectuales (*cf.* Vaccari 2008 314-317).

En la interpretación de Frédéric Lelong (2020), la imaginación filosófica implicada en la fábula cartesiana no solo tiene el objetivo de agradar y distraer o de

apuntalar su carácter didáctico (como sucede con el Bacon de la *La sabiduría de los antiguos*), sino que también forma parte de un ejercicio intelectual riguroso que emplea tal facultad para lograr convencer y, a la vez, establecer una estrategia de exposición y composición que ofrezca un modelo del mundo coherente y científicamente sofisticado; entonces, estamos ante la exigencia del "buen uso de la imaginación en el conocimiento del mundo material", pues

> No es simplemente la presentación retórica o literaria de la física que debe ser "agradable" para el espíritu, sino más bien del "método" para conducir virtuosamente a su entendimiento en la investigación de la verdad y la representación teórica del mundo que ella permite constituir. Habría pues una aprobación del conocimiento que no se reduce a la aprobación literaria del discurso. (Lelong 2020 34)

Debo añadir al planteamiento de Lelong que lo anterior supone que, en el cosmos imaginado por Descartes, la facultad de imaginación filosófica opera no ya de manera exclusivamente arbitraria, *sino siempre en concordancia con el intelecto.* Ambas facultades, en concierto, tendrían principalmente tres expresiones en la descripción del cosmos, a saber:

1. El establecimiento de límites precisos a la fábula del mundo. En este sentido, la imaginación y el intelecto serían empleados para fijar claramente las características y los principios epistémicos (el principio de inteligibilidad y la simplicidad explicativa), los físicos (las leyes del movimiento de la materia y la similitud funcional entre ambos mundos) y los metafísicos (el principio de la conservación e inmutabilidad de Dios con respecto a la naturaleza) que deberían compartir estos mundos (tanto el imaginado como el verdadero).
2. La imaginación así entendida permite desplazarse de la versión del mundo *hipotético* a uno *verdadero*, *estableciendo con ello una suerte de correlato entre ambos*. Este tránsito es posible si se supone una suerte de

principios ontológicos de base como *verdad común* entre ellos, y esta verdad común estaría constituida por las verdades eternas en relación con las leyes de la naturaleza.

3. Las bases epistémica y ontológica de la imaginación disciplinada, que posibilitan el acercamiento o puente entre el mundo hipotético y el verdadero, hacen que Descartes pueda establecer un correlato coherente que, si no alcanza la verdad, sí deriva en *la probabilidad* o *verosimilitud* de su fábula del mundo.

En las páginas siguientes me propongo ahondar en los aspectos 1 y 2 para ensayar el modo en que estas dos dimensiones de la hipótesis cartesiana del nuevo mundo nos conducen a la consideración de esta como *probable* (aspecto 3) en tanto que la versión imaginada del mundo pretende ser *verosímil*.

4.1. Los principios epistémicos de la fábula cartesiana del mundo: inteligibilidad y simplicidad

El mismo Lelong (2020 35) afirma sobre el sistema cartesiano del mundo lo siguiente:

> La fábula del mundo se presenta entonces como la imaginación de una materia perfectamente imaginable para el espíritu humano. No se trata solamente de la fábula de imaginar la materia y el caos, sino de imaginarlos de una tal suerte que no queda nada de ellos que se "resista" a la imaginación, como la idea escolástica de "materia primera" o la de "forma sustancial".

En efecto, el mundo cartesiano, construido con la imaginación filosófica, parte del principio de inteligibilidad, que sirve para dirigir al intelecto, y para exorcizar las causas y los oscuros elementos explicativos de la escolástica:

> Ahora bien, puesto que nos tomamos la libertad de forjar esta materia en nuestra fantasía [*nous prenons la liberté de feindre cette matiere à nostre fantaisie*], atribuyámosle, si les parece, una naturaleza en la que no haya nada más que lo que cada uno pueda conocer tan perfectamente como es posible [*une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connoistre aussi parfaitement qu'il est possible*]. Y, para tal efecto, supongamos expresamente que no tiene la forma [sustancial] de la tierra, ni del fuego, ni del aire, ni ninguna otra [forma] más particular, como la de la madera, la de una piedra o la de un metal; ni tampoco las cualidades de ser caliente o frío, seco o húmedo, ligero o pesado, o de tener algún sabor, olor, y sonido, y color o luz u otra parecida en su naturaleza de la cual se pueda decir que haya algo que no sea conocido evidentemente por todos. (Descartes *El mundo* 1986 78; *Oeuvres* 1996 33)

En el principio de esta fantasía está pues la inteligibilidad total de la naturaleza. Este supuesto básico muestra que la fábula cartesiana es, en todo caso, una distinta a las configuradas por la imaginación poética sin más: no es en la tradición de relatar la verdadera historia de la creación a partir de alguna inspiración divina donde se sitúa esta formulación, sino, más bien, se ubica desde una perspectiva crítica de las esencias, cualidades, formas sustanciales y demás conceptos escolásticos que Descartes considera innecesarios y oscuros. No es el misterio del origen o del mecanismo oculto de la fábrica del mundo, o la correcta hermenéutica de los signos del libro de la naturaleza lo que se está dirimiendo aquí, sino lo contrario: la imaginación filosófica cartesiana postula *ab initio* la posibilidad de concebir claramente los principios con los cuales dicha fábrica se mueve, y este acceso está dado por la articulación entre nuestras facultades cognitivas y las *metáforas*, *analogías*, *símiles* e *ilustraciones* que provee el modelo mecanicista del mundo.[26] Nada más lejos de la actitud de los poetas y filósofos que hemos revisado previamente.

[26] Vide Vaccari 2008 293-300.

Líneas adelante, el pensador francés continúa enfatizando la característica epistémica de su nuevo mundo, ahora agregando que no solo se trata de que su conocimiento sea accesible y evidente, sino que este también es *simple y fácil*:

> Pero antes de que explique esto más ampliamente, deténganse todavía un poco a considerar este caos y noten que no contiene ninguna cosa que no les sea tan perfectamente conocida que no podrían ni siquiera fingir el ignorarla. Pues en relación a las cualidades que he puesto allí, si se han fijado, las he supuesto únicamente de tal modo que ustedes las puedan imaginar. Y con respecto a la materia de la que he compuesto [este mundo], *no hay nada más simple ni más fácil de conocer entre las criaturas inanimadas*, y su idea está de tal modo comprendida en todas las que nuestra imaginación puede formar, que es necesario que la conciban, o no [imaginen] jamás ninguna cosa. (Descartes El mundo 1986 80; *Oeuvres* 1996 35. Las cursivas son mías)

Notemos pues que la fábula del mundo cartesiano está formulada de modo muy particular en tanto que sus principios resultan accesibles a todas las facultades cognitivas humanas. Ahora, ¿qué función podrían tener la inteligibilidad y la simplicidad en este relato? A mi ver, ambos elementos abonan a la *verosimilitud*, esto es, a su *probabilidad*, en la medida en que el mundo configurado con la imaginación filosófica se conoce a través de las facultades más inmediatas, universales y simples que posee el ser humano; al mismo tiempo, se trata de una *fábula de carácter epistémico* que se aparta de otras versiones de la naturaleza formuladas por aquellos a quienes, con ironía, Descartes otorga el incierto e inquietante título de "los filósofos" (o también "los doctos" o "sofistas").[27] Hacia el final del capítulo VI, nuestro autor se dirige a ellos:

[27] *Cf.* Descartes (Oeuvres 1996 40, 45). Hemos visto que Francis Bacon se ha referido a los filósofos escolásticos de modo similar.

> Sin embargo, ya que los filósofos son tan sutiles que pueden encontrar dificultades en las cosas que parecen extremadamente claras a los demás hombres; y que el recuerdo de su materia primera (que como ellos lo saben, es bastante difícil de concebir), les podría distraer del conocimiento de la materia de la cual estoy hablando […]. Y *mi deseo no es el de explicar como ellos las cosas que están en efecto en el verdadero mundo*, *sino únicamente simular uno a placer* en el cual no haya nada que los más burdos espíritus no sean capaces de concebir y que pueda no obstante ser creado *tal como lo he inventado*. (Descartes El mundo 1986 80-81; Oeuvres 1996 35-36. Las cursivas son mías)[28]

El designio cartesiano es claro: los principios epistémicos con los que ha inventado su mundo son accesibles para todos; de ese modo se reforzará el carácter pedagógico e instructivo de su fábula cosmológica, se evitarán las molestas injerencias de las sutilezas escolásticas (de las que tanto De Montaigne como Francis Bacon se quejaron), al tiempo que la inteligibilidad de la fábula le permitirá allanar el camino a la imaginación filosófica para construir modelos explicativos que vayan de los mecanismos aparentes (como el reloj, las poleas, los bastones, las fuentes, los autómatas, la cámara oscura, etc.)[29] a los microscópicos y los macrocósmicos. Reparemos una vez más en la importante distinción cartesiana entre el mundo verdadero y el nuevo mundo que se está construyendo en esta descripción: no hay duda ahora de que esta fábula es una *hipótesis* cosmológica concebida desde la crítica a la metafísica escolástica y que posee criterios epistémicos bien definidos.

Tenemos, entonces, una fábula, una hipótesis, un teatro del mundo, pero ¿qué hace a este relato algo verosímil o probable? Con "probabilidad y verosimilitud de la

---

[28] "Et mon dessein n'est pas d'expliquer, como eux, les choses qui sont en effet dans le vray monde; mais seulement d'en feindre un à plaisir, dans lequel il n'y ait rien que les plus grossiers esprits ne soient capables de concevoir, & qui puisse toutefois estre creé tout de mesme que je l'auray feint" (Oeuvres 1996 36).

[29] Cfr. Vaccari 2008 323-327, así como Laudan 1981 30-33.

fábula" queremos decir que no solo podamos figurarnos un relato convincente, sino también que podamos hacer el tránsito cognitivo del mundo inventado al mundo verdadero (esto es, que podamos usar el modelo ficticio para conocer algo del mundo verdadero), adjudicándoles los mismos principios descriptivos. Hemos visto ya que el elemento epistémico está constituido por el principio de inteligibilidad y el de la simplicidad, que ponen en juego las facultades de conocimiento universales que poseemos. Sin embargo, la probabilidad o verosimilitud de la fábula del mundo cartesiano no puede ser obtenida solo en el nivel epistémico, pues el hecho de que una hipótesis sea inteligible solo quiere decir que se puede concebir fácil y claramente por todos los seres humanos. Se debe, entonces, acudir a otros principios: las leyes de la naturaleza. A continuación, veremos los fundamentos físicos a través de los cuales este tránsito se refuerza.

4.2. Los principios físicos de la fábula cartesiana del mundo

4.2.1. El supuesto de la similitud funcional

Las leyes que rigen la naturaleza en el mundo fabulado de Descartes juegan un papel relevante en el establecimiento de su probabilidad en tanto que se postula que en su funcionamiento y su despliegue logran, cuando menos, *los mismos efectos aparentes que en el mundo real*:

> Pues Dios ha establecido tan maravillosamente estas leyes, que aunque supongamos que él no cree nada más de lo que he dicho, e incluso que no ponga en esto ningún orden ni proporción, *sino que componga con esto un caos, el más confuso y embrollado que los poetas puedan describir*; ellas [las leyes] son suficientes para hacer que las partes de este caos se desembrollen por sí mismas y se dispongan en tan buen orden que tendrán la forma de un mundo muy perfecto, y en el cual podremos ver no solamente luz sino *también todas las otras cosas*

> *tanto generales como particulares que aparecen en este verdadero mundo.* (Descartes El mundo 1986 79-80; Oeuvres 1996 34-35)

El caos primordial de la imaginación poética de las cosmogonías es sometido aquí por la necesidad de las leyes naturales, erigidas con la imaginación filosófica. Una vez asumida esta regularidad en la fábula cartesiana, el postulado de la similitud funcional entre los dos mundos se establece posibilitando así un nexo en el nivel de los fenómenos aparentes del mundo hipotético y del mundo verdadero. *Así, la fábula cartesiana del cosmos no solo constituye un relato sino, propiamente, un correlato del mundo*. Con ello, se anuncia el nexo físico (a través de las leyes de la naturaleza) que, creemos, abona a la probabilidad o credibilidad de la hipótesis. Como dice James Griffith (2018 13), "es una visión declarada en la descripción de la fábula del nuevo mundo que empata perfectamente con el mundo que experimentamos".

Este es un postulado que encontramos ya como supuesto explícito también en el *Tratado del hombre* de 1633, que tiene el mismo propósito que en *El mundo.* Recordemos que, desde el inicio, el *Tratado del hombre* parte de la descripción de hombres hipotéticos que poseen cuerpo y alma, y que fueron creados "hombres semejantes a nosotros" (Descartes 1990 21; *Oeuvres* 1996 120). En el Tratado, la similitud es ya reconocida como causa final, esto es, se deriva de la intención de Dios al crear a los hombres hipotéticos:

> Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma *con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible*, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, *imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia* y sólo de la disposición de los órganos. (Descartes 1990 22; *Oeuvres* 1996 120)

Puede decirse, entonces, que el aspecto de la similitud funcional opera como un principio o supuesto cartesiano básico al configurar la fábula del mundo. Entretanto, aun cuando el filósofo ha imaginado un mundo en el que, gracias a las leyes del movimiento, los efectos aparecen como en el mundo verdadero y si bien este paralelismo funcional entre la fábula del cosmos y el mundo real sería ya suficiente para establecer la probabilidad de su hipótesis, Descartes buscará ir más adelante para apuntalar la verosimilitud de su relato. De ahí que si queremos otorgar *mayor credibilidad* a este correlato del mundo no podamos quedarnos en el nivel de las asunciones de la física dado que, por más que los efectos sean similares (tanto en la fábula como en el mundo verdadero), *no es posible extraer de allí una probabilidad o verosimilitud más que en el plano de las apariencias y no necesariamente en lo que toca a la estructura interna del mundo real*. Más aún, con respecto a las propuestas anteriores, podríamos recordar las líneas de De Montaigne acusando a la imaginación filosófica de figurarse un mundo acorde a su propio gusto y medida para solazarse después con "conocerlo" clara y distintamente, habiéndole atribuido previamente los mecanismos simples que le son familiares: ¿no es justamente esta misma estrategia la que Descartes está empleando al esgrimir sus principios epistémicos y físicos en su ficción? Considero que, para salir al paso de esta dificultad, la imaginación filosófica cartesiana debe recurrir a otro supuesto con el que pretende lograr una probabilidad mayor de su relato cosmológico: me refiero a la dimensión metafísica. Discutamos a continuación ese aspecto.

4.3. Los principios metafísicos de la fábula cosmológica: Dios y las verdades eternas

Hay dos principios teológicos importantes con los que la hipótesis cartesiana debe ser entendida: en primer lugar, se debe suponer que el Dios que ha creado el mundo de la fábula es el mismo que ha creado el mundo verdadero (un solo Dios opera en ambos mundos); en segundo lugar, que ese Dios actúa siempre del mismo modo (Descartes Oeuvres 1996 38). La constancia e inmutabilidad divinas serían la "ga-

rantía" metafísica de que las leyes naturales que operan en la versión ficticia del mundo constituyan, efectivamente, una suerte de "puente" con el mundo verdadero y así encontramos nuevamente una hipótesis verosímil, *probable*, pero ahora en el nivel más profundo de los principios metafísicos implicados en sus propias leyes. Sin embargo, si la divinidad actúa siempre de la misma manera, ¿las reglas o leyes del mundo hipotético serían estrictamente las mismas que las reglas para el verdadero? Al respecto, lo único que sabemos es que estas leyes se aplican al mundo ficticio, como el mismo Descartes señala:

> Y es fácil creer que Dios, que como todos sabemos es inmutable, actúa siempre del mismo modo. Pero *sin comprometerme más aún en estas consideraciones metafísicas*, propondré aquí dos o tres de las principales reglas mediante las cuales se hace necesario pensar que *Dios hace actuar la naturaleza de este nuevo mundo*, y que bastarán, según creo, para hacerles conocer todas las demás. (*El mundo* 1986 84; *Oeuvres* 1996 38. Las cursivas son mías)

Sin embargo, si consideramos que algunas leyes de la naturaleza *se derivan de verdades eternas*, a saber, aquellas de la geometría, y que son válidas para todos los mundos que Dios pudiera crear, tendríamos que algunas *leyes del mundo ficticio coincidirían con las del mundo verdadero*, como parecería sugerirse en el siguiente pasaje:

> Pero me conformo con advertirles que, además de las tres leyes que he explicado, no quiero suponer otras que aquellas que *se siguen infaliblemente de estas verdades eternas, sobre las que los matemáticos están acostumbrados a apoyar sus más seguras y sus más evidentes demostraciones*; estas verdades, digo, siguiendo las cuales Dios mismo nos ha enseñado que dispuso todas las cosas en número, peso y medida, y cuyo conocimiento es tan natural a nuestras almas que no podríamos sino juzgarlas infalibles desde que las concebimos distintamente. (Descartes *El mundo* 1986 92; *Oeuvres* 1996 47)

Las verdades eternas de la geometría son, entonces, una base metafísica ineludible y son la garantía de que al menos las tres leyes fundamentales del movimiento operan tanto en el mundo fabulado como en el verdadero. Junto con los principios o supuestos anteriores (el epistémico y el físico), la imaginación cartesiana se apoya en este nivel metafísico para abonar a la verosimilitud de su fábula. La ligazón entre los dos mundos se establece ahora en el nivel de las verdades más fundamentales de la geometría, las cuales son conocidas distintamente por nuestra naturaleza. La instancia metafísica a la que acude la imaginación filosófica y que se refiere a las verdades eternas nos revela que tanto la fábula del mundo como el mundo verdadero están fundados en verdades ineludibles. De ahí que con ellas tenemos razón y garantía para establecer un puente entre uno y otro, obteniendo por tanto mayor credibilidad y verosimilitud para la fábula del mundo. Es en este nivel donde el correlato cartesiano del cosmos afianza su probabilidad.

Es una probabilidad, mas no verdad, ni certeza metafísica, pues la imaginación filosófica configura un modelo coherente e inteligible a la medida de sus propias fuerzas; es una fábula en la que la óptima integración entre los principios epistémicos, físicos y metafísicos se sostiene solo en el plano del mundo ideal:

> Ni podemos dudar de que *si Dios hubiese creado muchos mundos no serían las leyes tan verdaderas en todos como en éste.* De modo que aquellos que sepan examinar suficientemente las consecuencias de estas verdades y de nuestras reglas, podrán conocer los efectos por sus causas, y para explicarme en términos de la Escuela, podrán tener demostraciones a priori, de todo lo que puede producirse en este nuevo mundo. (Descartes *El mundo* 1986 92; *Oeuvres* 1996 47. Las cursivas son mías)

Una y otra vez en *El mundo o tratado de la luz* Descartes nos advierte sobre el carácter hipotético de su tratado, y cada vez que nos empeñamos en avistar un puente firme y seguro entre los principios de la fábula del mundo y los del verdadero, nos sale al encuentro el énfasis en lo probable y en la idealidad del modelo.

5. Las tensiones de la fábula cartesiana del mundo

Si bien hemos podido situar la formulación cartesiana de la fábula o correlato del mundo en el contexto intelectual más amplio de la épica sacra y las cosmologías de los siglos xvii y xviii, también es cierto que hemos encontrado un modelo del mundo que se otorga "licencias filosóficas" a la hora de establecer los nexos entre la fábula y la realidad. Estas "licencias" tensan, a mi ver, el carácter hipotético y eminentemente imaginativo de la filosofía natural cartesiana. Con esa perspectiva leemos la siguiente observación de William R. Shea (1993 377):

> Descartes necesitaba dos licencias filosóficas que le permitiesen usar su noción de movimiento, por intuitiva que pudiese ser. La primera de ellas había de certificar la correspondencia filosófica entre leyes naturales e ideas innatas; la segunda, el fundamento ontológico de esas leyes. Descartes no tuvo problemas con la primera: el Dios que creó el mundo creó también mentes capaces de conocerlo. Como dice en una de sus primeras cartas que le escribió a Mersenne, tras haberse trasladado a Holanda, "Dios es quien estableció las leyes de la naturaleza. …No hay ninguna que no podamos entender si la única cosa en que ponemos nuestra voluntad es en prestarle la debida atención, pues todas ellas son *mentibus nostris ingenitæ*".

Ciertamente, una de las tensiones que hemos de señalar relativa al recurso cartesiano de la inteligibilidad de la naturaleza es que el uso de la imaginación filosófica asumió, por un lado, que era posible eliminar la oscuridad de los principios metafísicos que la tradición le adjudicaba al mundo para que estos fueran asequibles al intelecto humano (justo lo que el escepticismo y la poesía cosmológica le habían negado a nuestras facultades cognitivas). Por otro lado, como Shea (1993) lo señala, para el francés dichos principios fueron creados por Dios y se correspondían plenamente con el intelecto humano. Considero que esta asunción en el correlato de *El mundo o tratado de la luz* es el equivalente teórico de la iluminación y la gracia divi-

nas que se habían atribuido Du Bartas y De Acevedo a sí mismos, lo cual les confería la autoridad para poetizar *la verdad* de sus cosmologías.

La segunda tensión es relativa a la ontología:

> Por lo que se refiere al fundamento ontológico, se expone en el séptimo capítulo de *El Mundo*, en el que Descartes afirma que las leyes de la naturaleza (o como prefería él llamarlas, las leyes de la materia) se derivan de la constancia o inmutabilidad de Dios. Aunque no dice explícitamente que la inmutabilidad de Dios sea una idea innata clara y distinta, da a entenderlo, y saca la "fácil" conclusión de que Dios "siempre actúa de la misma manera". De aquí hay un paso igualmente fácil a "dos o tres reglas principales". (Shea 1993 377, comillas dentro del texto original)

La imaginación filosófica cartesiana debe apoyarse, ahora, en asunciones metafísicas que también le habían sido vedadas al intelecto humano por De Montaigne y Bacon, a saber, la capacidad de conocer claramente los principios y las leyes verdaderos con los que dios opera en el mundo. La consideración de la *potentia dei absoluta* obligaba a asumir que la voluntad de Dios, no dependiendo de nada externo, podía cambiar en cualquier momento las leyes de la naturaleza, lo cual obligaba a la filosofía a desestimar cualquier certeza en torno a estas (*cf.* Osler 2004 15-35). Mucho menos se podía estar seguro de cuáles eran estas verdades y Descartes, al identificarlas con aquellas de la geometría, tensaba todavía más su relato en el nivel metafísico, pues era no solo el equivalente de conocer la voluntad de Dios, sino que se acercaba a la actitud teológicamente peligrosa de imponer a la divinidad los parámetros que estaba obligada a seguir en su actuar (*cf.* Osler 2004 118-167). Aunque tales límites fueran los de la geometría, esto no dejaba de considerarse un exceso de imaginación filosófica y, una vez más, análoga a la que De Montaigne había denunciado como el vano intento de prescribir mecanismos a una naturaleza ficticia. La

manera de tamizar esta tensión fue, justamente, atribuirle a la filosofía cartesiana el carácter de fábula, de ficción coherente, de hipótesis probable.[30]

La apreciación del carácter hipotético de la filosofía del pensador francés, resumida en la frase inscrita en el retrato al óleo que Jan Baptist Weenix (1621-c.1660) hizo de Descartes: *mundus est fabula*, no dejó de ser interpretada por sus contemporáneos y por los filósofos de las siguientes generaciones como la característica definitoria de su programa de filosofía natural y, también, la causa de su fracaso.[31] De hecho, como Desmond Clarke (1992 270) afirma,

> Descartes y sus seguidores en Francia en el siglo diecisiete, se atrevían a imaginar modelos hipotéticos para explicar fenómenos naturales y, en algunos casos, para explicar los que sólo podían ser llamados fenómenos supuestos; incluso construyeron explicaciones de sucesos ficticios. Es esta proliferada y notoria dedicación a la construcción desenfrenada de hipótesis, la que hace posible explicar el famoso rechazo de Newton: "No finjo hipótesis".[32]

Las aseveraciones de Clarke nos advierten de una interpretación de los principios naturales cartesianos en tonalidad mayormente imaginativa e hipotética durante los siglos XVII y XVIII. Esta valoración de la metodología de la filosofía natural cartesiana se hizo más extensa a partir de la década de 1690 y fue compartida por un gran número de autores ingleses en el marco de la distinción entre la filosofía

---

30 El *locus* clásico para referirse al probabilismo cartesiano está en las partes III y IV de los *Principios de la filosofía* de 1644. No podemos dejar de notar la relevancia de la probabilidad a lo largo de todo el pensamiento cosmológico de Descartes, presente incluso de manera importante en su versión más acabada, que fue publicada más de una década después de haber redactado *El mundo*. Para una discusión enterada al respecto, puede consultarse Ariew (2011).

31 Para el complejo asunto de la influencia cartesiana en la filosofía natural inglesa, remito a los textos de Laudan (1981) y Harrison (2000).

32 Acerca del rechazo newtoniano de las hipótesis, remito al texto de Wilson (2019); con respecto al uso específico que encontramos de estas en Newton, véase Walsh (2019).

experimental (promovida por la Royal Society y el newtonianismo) y la filosofía especulativa (término al que se asociaron las propuestas de Descartes), como lo ha mostrado Peter R. Anstey (2005).

Una ilustración elocuente de esta interpretación del cartesianismo puede ser hallada en la entrada "Hyphoteses" de la *Cyclopaedia* (1728) de Ephraim Chambers (1680-1740). En el primer volumen leemos que en física el término hipótesis "Denota un tipo de sistema establecido *por nuestra propia imaginación* con el que damos cuenta de algún fenómeno o apariencia de la naturaleza […]. Así, tenemos hipótesis para explicar las mareas, la gravedad, el magnetismo, el diluvio, etc." (1728 281. Las cursivas son mías). Y el autor continúa con una disertación que en este momento conviene seguir:

> *Las causas reales y científicas de las cosas naturales yacen generalmente en lo muy profundo*: la observación y el experimento, los medios adecuados para llegar a ellas, son en la mayoría de los casos extremadamente lentos, y la mente humana es impaciente. De ahí que, frecuentemente, somos impulsados a fingir o inventar algo que pueda parecer la causa, y que es estimado para resolver los distintos fenómenos, de tal modo que, *posiblemente,* sea la verdadera causa. (Chambers 1728 281. Las cursivas son mías)

La aclaración de Chambers se inicia con un tema que ya hemos identificado desde nuestra exposición de Du Bartas: la incapacidad y la limitación del intelecto nos obliga a usar la imaginación para dar cuenta de los fenómenos naturales. El apresuramiento promovido por nuestro afán de conocer las causas (indicado también por Francis Bacon) hace que formulemos explicaciones ficticias, las cuales pueden, a lo sumo, pretender solo probabilidad. A continuación, Chambers asevera que en su época (un siglo después de la redacción de El mundo cartesiano) el uso de las ficciones o hipótesis es menor que antes, y que los mejores y más recientes filósofos excluyen el uso de tales recursos pues prefieren la observación y la experimentación (1728 281).

Entonces el autor del artículo hace una contrastación que revela la valoración que hemos discutido páginas arriba. Por un lado, "Todo lo que no es deducido de

los fenómenos, dice Sir Isaac Newton, es una *hipótesis*. Y las *hipótesis*, sean ya metafísicas, físicas, mecánicas o de cualidades ocultas, no tienen lugar en la filosofía experimental" (Chambers 1728 281). Por otro, y en oposición a la postura de Newton,

> Los *cartesianos* las asumen para suponer las afecciones que desean en las partículas primarias de la materia: sólo las figuras, magnitudes, movimientos y situaciones que encuentran para su propósito. Ellos fingen también ciertos fluidos invisibles, desconocidos, y los dotan de las propiedades más arbitrarias: les otorgan una sutilidad que les permite penetrar los poros de todos los cuerpos, y los hacen agitarse con los movimientos más inexplicables. Pero, ¿no es esto dejar a un lado la constitución real de las cosas y sustituirlas con sueños? La verdad es apenas alcanzable, aun con las observaciones más seguras, y ¿llegarán a ella las conjeturas más fantasiosas? Aquellos que fundan sus especulaciones en *hipótesis,* aun cuando arguyan a partir de ellas constantemente y de acuerdo con las leyes más estrictas de la mecánica, puede considerarse que componen *una fábula elegante* e ingeniosa, pero ésta es aún sólo una fábula. (Chambers 1728 281)

En este pasaje resuenan fuertemente los ecos de las severas críticas de De Montaigne y de Bacon, cuyas fuerzas expansivas han llegado hasta el Siglo de las Luces. El uso de las hipótesis en la filosofía natural, aun dentro de los estrechos marcos que el cartesianismo le ha impuesto a la imaginación filosófica, deriva inevitablemente en la fábula. Chambers establece en su artículo la relación entre adoptar hipótesis explicativas sobre la estructura de la materia y el movimiento, y los sueños, las fantasías y, en general, con la fábula del mundo.

Los reproches que Descartes había hecho a los poetas ahora se volvían contra su propia filosofía. Las quejas que el francés blandió contra los conceptos escolásticos, las líneas mordaces dedicadas a la poesía y, particularmente, los elementos hipotéticos con los que Descartes nutrió su imaginación filosófica y que tuvieron resonancia constante en los filósofos del siglo xvii, habían quedado desdibujados para la filosofía natural del xviii. Desde el punto de vista de Chambers (1728), era

claro que los nuevos y mejores intelectos de su época rechazaban las estrategias de la filosofía cartesiana: esas hipótesis, que en algún tiempo habían tenido motivaciones críticas y que habían ofrecido modelos explicativos coherentes del mundo, pertenecían ahora a una época ajena, donde la filosofía natural podía aún diseñar fábulas del mundo; era la época anterior a la filosofía experimental newtoniana.

El pasaje de Chambers también se puede evocar, aunque con una coloración distinta, en el *Discurso preliminar* a la *Encyclopédie*: D'Alembert (1751) insiste en la imaginación cartesiana pero ahora como rasgo del genio de Descartes, de quien se afirma que "Su método, por sí solo, habría sido suficiente para volverlo inmortal. Su dióptrica es la más grande y más bella aplicación de la geometría a la física. Finalmente se ve brillar en sus obras, aun en las menos leídas actualmente, todo el genio del inventor" (I, xxvi). Lo que Chambers en su *Cyclopaedia* halló digno de reproche en las propuestas cosmológicas y en los principios físicos de El mundo, en la *Encyclopédie* era encomiado en los términos siguientes:

> Si se juzgan sin parcialidad esos vórtices, hoy devenidos casi ridículos, me atrevo a decir que se convendrá en que no se podía imaginar nada mejor: las observaciones astronómicas que han servido para destruirlos eran entonces imperfectas o poco establecidas. Nada era más natural que suponer un fluido que transportara los planetas. Solamente una larga serie de fenómenos, de razonamientos, de cálculos y, en consecuencia, una larga serie de años, habrían podido hacer[nos] renunciar a una teoría tan seductora.[33] Además, esta tenía la singular ventaja de explicar la gravitación de los cuerpos por la fuerza centrífuga del mismo vórtice, (…) y no temo aseverar que esta explicación de la

[33] "[…] il n'y avoit qu'une longue suite de phénomènes, de raisonnemens & de calculs, & par conséquent une longue suite d'années, qui pût faire renoncer à une théorie si séduisante". Recordemos aquí las admoniciones de De Montaigne y de Bacon sobre la capacidad seductora de la imaginación humana para la filosofía natural.

> gravedad es *una de las hipótesis más bellas y más ingeniosas que la filosofía haya imaginado jamás*. (D'Alembert 1751 I, xxvi. Las cursivas son mías)[34]

En la perspectiva histórica de la *Encyclopédie*, las hipótesis cartesianas se veían ahora como un periodo decisivo en el desarrollo crítico de la imaginación filosófica y como la antesala de la filosofía experimental. Sin embargo, como el mismo Chambers lo había advertido en su discusión sobre las hipótesis, por más halagos que se hubieran prodigado al modelo cosmológico cartesiano, en el siglo XVIII este ya formaba parte del extravagante catálogo de las fábulas del mundo, junto con aquellas concebidas por los poetas.[35]

6. Conclusiones

Desde las propuestas cusanas del siglo XV al *hipotesis non fingo* newtoniano hubo distintas revoluciones en la cosmología derivadas de la profusión de modelos del mundo que estuvieron sostenidos por diferentes concepciones metafísicas: dentro del marco de esta *época de la fábula del mundo*, hemos reflexionado en torno al epi-

---

[34] "[…] & je ne crains peint d'avancer que cette explication de la pesanteur est une des plus belles & des plus ingénieuses hypotheses que la Philosophie ait jamais imaginées."

[35] En este asunto no podemos olvidar la sorna de Voltaire (1694-1778) en su Le philosophe ignorant de 1766. En el primer párrafo del capítulo V ("Aristote, Descartes et Gassendi"), se lee: "Aristóteles comienza diciendo que la incredulidad es la fuente de la sabiduría; Descartes desestimó este pensamiento, y ambos me enseñaron a no creer nada de lo que ellos me dicen. Descartes, especialmente, después de haber fingido que dudaba, habla en un tono tan afirmativo de lo que no entiende [y] está tan seguro de sí mismo, cuando se equivoca gravemente en física. Él ha construido un mundo tan imaginario [y] sus remolinos y sus tres elementos son de una ridiculez tan prodigiosa que, después de que me ha engañado tanto sobre los cuerpos, debo desconfiar de todo lo que él me dice sobre el alma. Que se le elogie oportunamente, siempre que no se alaben sus novelas filosóficas, despreciadas hoy y para siempre en toda Europa" (Voltaire 1879 50).

sodio particular de apenas treinta años que va de *La sepmaine* de Du Bartas hasta *El mundo o tratado de la luz* de René Descartes. Hemos hallado elementos tan relevantes como complejos que merecen, en su mayor parte, un estudio todavía más diligente. Sin embargo, valgan aquí estos apuntes como indicadores que permitan resumir nuestros hallazgos: en primer lugar, hemos ensayado una descripción de los recursos propios de la fabulación del mundo según la poesía cosmológica; en segundo lugar, hemos dado cuenta de la confrontación y de las críticas de Michel de Montaigne y de Francis Bacon contra la imaginación filosófica que realiza ficciones sobre la naturaleza y que, finalmente, se asemeja a los relatos poéticos. En tercer lugar, hemos descrito el modo en que la imaginación filosófica cartesiana formula y sostiene una fábula del mundo y, con ello, hemos mostrado las tensiones que hay en este correlato del cosmos.

En nuestra discusión de la fábula cartesiana del mundo, hemos abordado tres aspectos que constituyen los principios o supuestos de esta imaginación filosófica y sobre los cuales el francés propone su modelo cosmológico, a saber, los principios epistémicos, físicos y metafísicos. Además, hemos mostrado cómo operan estos supuestos y, al considerar sus alcances, hemos visto el modo en que dichos principios se articulan para sostener la probabilidad de la fábula del mundo. A la vez, se han intentado establecer los nexos de esta hipótesis cosmológica con el mundo real desde estos tres niveles teniendo a la vista su *probabilidad* y, al hacerlo, hemos podido dirimir en qué aspectos la imaginación filosófica y el intelecto podrían constituir un puente entre el mundo fabulado y el verdadero. Esto, por cierto, constituye a nuestro ver una auténtica restauración de la imaginación filosófica realizada por Descartes.

Queda como tarea considerar otros contextos que amplíen nuestra comprensión de esta nueva cosmología tanto en continuidad con la tradición tardomedieval del *probabile*, como en su diálogo tenso con propuestas abiertamente probabilistas de contemporáneos suyos como Pierre Gassendi (1592-1655).[36] En ese caso, tal vez

[36] En Velázquez y Toledo (2021) se confronta la postura cartesiana con la de sus contemporáneos Marin Mersenne (1588-1648) y Gassendi, mientras que el probabilismo gassendiano es examinado detalladamente en Bellis (2017).

podamos elucidar el modo en que, en el gran escenario de la *época de la fábula del mundo* y provistos de una aguda imaginación filosófica, Descartes junto con otros pensadores de la modernidad temprana configuraron un correlato del cosmos basado en lo verosímil y en lo probable que terminó por traspasar los confines asfixiantes de un mundo fingido por la vanidad de los *filósofos*.[37]

Para Isabel, Biaani y Alonso.

Referencias

Anstey, Peter R. "Experimental versus speculative natural philosophy". *The science of nature in the seventeenth century: Patterns of change in early modern natural philosophy*, editado por Peter R. Anstey y John A. Schuster, Dordrecht, Springer Netherlands, 2005, pp. 215-242, https://doi.org/10.1007/1-4020-3703-1_9

Ariew, Roger. "The new matter theory and its epistemology: Descartes (and late scholastics) on hypotheses and moral certainty". *Vanishing matter and the laws of motion*, editado por Peter Anstey y Dana Jalobeanu, Nueva York, Routledge, 2011, pp. 31-46.

Auger, Peter. "Du Bartas' pattern for English scriptural poets". *Ronsard and Du Bartas in early modern Europe*, editado por Anne-Pascale Pouey-Mounou y Paul J. Smith, Leiden, Brill, 2020, pp. 302-331, https://doi.org/10.1163/9789004438569_015

[37] Agradezco los comentarios y las sugerencias de dos árbitros anónimos, al igual que las observaciones críticas de los colegas integrantes del Seminario Permanente de Historia de la Filosofía-UACM (Eros en el Renacimiento), y del Seminario de Historia de la Filosofía del IIFs-UNAM. Este artículo se redactó en el marco del proyecto de investigación DGAPA-PAPIIT IN401620: "El papel de la hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, ss. XVII y XVIII. Antecedentes y prospectiva", dirigido por Laura Benítez y Alejandra Velázquez.

Bacon, Francis. *La gran restauración (Novum organum).* Traducido por Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2011.

_____. *La sabiduría de los antiguos.* Traducido por Silvia Manzo, Madrid, Tecnos, 2014.

Banks, Kathryn. *Cosmos and image in the Renaissance: French love lyric and natural-philosophical poetry.* Nueva York, Routledge, 2008.

Barbolani, Cristina. "La gesta *Dei* como imagen del universo: el poema sacro de Alonso de Acevedo". *Criticón*, vol. 138, 2020, pp. 5-34, https://journals.openedition.org/criticon/8420

Bellis, Delphine. *"Nos in Diem Vivimus:* Gassendi's probabilism and academic philosophy from day to day". *Academic scepticism in the development of early modern philosophy*, editado por Plínio Junqueira Smith y Sébastien Charles, Cham, Springer International Publishing, 2017, pp. 125-152, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-45424-5_7

Benítez, Laura. "Sensibility and understanding in the epistemological thought of Sor Juana Inés de la Cruz". *Feminist history of philosophy: The recovery and evaluation of women's philosophical thought*, editado por Eileen O'Neill y Marcy P. Lascano, Cham, Springer, 2019, pp. 75-96, https://doi.org/10.1007/978-3-030-18118-5_4

_____. "*Hyle* y *Psiche* en la *Psychozoia* de Henry More". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. xxix, n.º 2, 2003, pp. 173-183.

Bermúdez Vázquez, Manuel. "La evolución del escepticismo académico desde Cicerón hasta su recuperación en el Renacimiento: la obra Cuestiones académicas". *Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 28, 2012, pp. 39-50, https://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/10964/Ambitos_%2028_05.pdf?sequence=1

Céard, Jean. "Poésie et cosmologie: le succès de la première sepmaine de du Bartas". *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 117, n.º 4, 2017, pp. 775-782, https://www.jstor.org/stable/26368898

Cavaillé, Jean-Pierre. *Descartes. La fable du monde.* París, J. Vrin, 1991.

Chambers, Ephraim. *Cyclopaedia: or, an universal dictionary of arts and sciences; containing the definitions of the terms; and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts, both liberal and mechanical, and several sciences, human and divine […] with the several systems, sects, opinions, etc. among philosophers, divines, mathematicians, physicians, antiquaries, criticks, etc.* […]. James & John Knapton; John Darby, et ál. Vol. 1. Londres, 1728. <https://archive.org/details/Cyclopediachambers-Volume1/page/n1041/mode/2up>

Clarke, Desmond M. "Descartes' philosophy of science and the scientific revolution". *The Cambridge companion to Descartes*, editado por John Cottingham, Cambridge University Press, 1992, pp. 258-285.

Clements, Robert J. "Poetry and philosophy in the Renaissance". *Comparative Literature Studies*, vol. 8, n.º 1, 1971, pp. 1-20, https://www.jstor.org/stable/40245928

Curtius, Ernst Robert. *Literatura Europea y Edad Media latina*. Vol. I. Traducido por Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

D'Alembert, Jean le Rond. "Discours préliminaire des editeurs". *Encyclopédie. Ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par una société de gens de lettres*, editado por Jean le Rond D'Alembert y Denis Diderot. París: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751. <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie0521/navigate/1/3/>

Darwin, Erasmus. *The botanic garden. A poem in two parts.* Nueva York, T. & J. Swords, 1798.

Dauphiné, James. "Poésie, connaissance, sacré". *Nouvelle Revue du XVIe Siècle*, vol. 14, n.º 1, 1996, pp. 9-13, https://www.jstor.org/stable/25598812

De Acevedo, Alonso. *Creación del mundo.* Roma, Iuan Pablo Profilio, 1615, https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=189880

De Montaigne, Michel. "Apología de Raimundo Sabunde". *Ensayos*, II. Traducido por Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1998 [1580], pp. 132-343.

_____. "Apologie de Raimond Sebond". Essais, II. París, Éditions Gallimard, 1995, pp. 138-351.

Descartes, René. *El mundo o tratado de la luz*. Traducido por Laura Benítez. UNAM, 1986.

_____. *El tratado del hombre.* Traducido por Guillermo Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1990.

_____. *Oeuvres de Descartes.* Vol. XI. Editado por Adam-Tannery, París, J. Vrin, 1996.

Du Bartas, Guillaume de Salluste. *La sepmaine ou la creation du monde*. París, Michel Gadoulleau, 1578, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8710503j

Durin, Karine. "L'heritage du stoïcisme antique et son usage dans la poétique du sonnet. L'exemple de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695)". *E-CRINI*, vol. 4, 2013, pp. 1-15, https://crini.univ-nantes.fr/medias/fichier/article_sor_juana_e_crini_4_1363002558709.pdf?ID_FICHE=593749&INLINE=FALSE

Gaukroger, Stephen. *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy.* Cambridge University Press, 2001, https://doi.org/10.1017/CBO9780511612688

Gorman, Cassandra. "Allegorical analogies: Henry More's poetical cosmology". *Studies in Philology*, vol. 114, n.º 1, 2017, pp. 148-170, https://www.jstor.org/stable/90000851

Granada, Miguel Á. "La reforma baconiana del saber: milenarismo cientificista, magia, trabajo y superación del escepticismo". *Theorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 12, n.º 1-2, 1982, pp. 71-95.

_____. "Bacon and scepticism". *Nouvelles de la République des Lettres*, vol. 26, 2006, pp. 91-104.

_____. "La concepción de la naturaleza en Giordano Bruno y Francis Bacon". *Renacimiento y Modernidad*, coordinado por Moisés González García y Antonio Sánchez, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 373-405.

Griffith, James. "Fable in The world and the Discourse". *Fable, method, and imagination in Descartes*, editado por James Griffith, Cham, Springer International Publishing, 2018, pp. 11-45, https://doi.org/10.1007/978-3-319-70238-4_2

Harrison, Peter. "The influence of Cartesian cosmology in England". *Descartes' natural philosophy*, editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton, Londres, Routledge, 2000, pp. 168-192.

Jalobeanu, Dana. "Francis Bacon on sophists, poets and other forms of self-deceit (Or, what can the experimental philosopher learn from a theoretically informed history of philosophy?)". *Experiment, speculation and religion in early modern philosophy*, editado por Alberto Vanzo y Peter R. Anstey, Nueva York, Routledge, 2019, pp. 8-35. https://doi.org/10.4324/9780429022463

Jardine, Lisa. *Francis Bacon. Discovery and the art of discourse.* Cambridge University Press, 1974.

Lamacz, Stéphane. "La construction du savoir et la réécriture du *De Rerum Natura* dans *La sepmaine* de du Bartas". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 64, n.º 3, 2002, pp. 617-638, https://www.jstor.org/stable/20680499

Laudan, Larry. "The clock metaphor and hypotheses: The impact of Descartes on English methodological thought, 1650-1670". *Science and hypothesis: Historical essays on scientific methodology*, editado por Larry Laudan, Dordrecht, Springer Netherlands, 1981, pp. 27-58, https://doi.org/10.1007/978-94-015-7288-0_4

Lelong, Frédéric. "Le plaisir cartésien d'imaginer la matière dans la 'fable du monde' et dans la physique". *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 48, 2020, pp. 33-53, http://journals.openedition.org/cps/4256

Maggi, Armando. "La creazione prima della creazione: *Il Mondo Creato* di Torquato Tasso alla luce di *La Sepmaine* di Guillaume du Bartas". Romance Notes, vol. 37, n.º 1, 1996, pp. 59-66, https://www.jstor.org/stable/43802824

Manzo, Silvia. "Reading scepticism historically. Scepticism, acatalepsia and the fall of Adam in Francis Bacon". *Academic scepticism in the development of early modern philosophy*, editado por Plínio Junqueira Smith y Sébastien Charles, Cham, Springer International Publishing, 2017, pp. 81-102, https://doi.org/10.1007/978-3-319-45424-5_5

Martin, Catherine Gimelli. "'What if the sun be centre to the world?': Milton's epistemology, cosmology, and paradise of fools reconsidered". *Modern Philology*, vol. 99, n.º 2, 2001, pp. 231-265.

Monferran, Jean-Charles. "Dieu et le Poète: note sur les premiers vers de *La Sepmaine* de Du Bartas". *Nouvelle Revue du XVIe Siècle*, vol. 12, n.º 2, 1994, pp. 189-196, https://www.jstor.org/stable/25598784

Northrup, Mark D. "Milton's Hesiodic cosmology". *Comparative Literature*, vol. 33, n.º 4, 1981, pp. 305-320.

Osler, Margaret J. *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on the contingency of the created world*. Cambridge University Press, 2004.

Panichi, Nicola. "Anthropologie et imagination: de Jean-François Pic de la Mirandole à Montaigne". *Anthropologie sceptique et modernité*, editado por Sylvia Giocanti, Lyon, ENS Éditions, 2022, pp. 145-158, http://books.openedition.org/enseditions/41937

Panizza, Letizia. "Torquato Tasso's 'Il mondo creato' and Boethius, a neglected model". *Renaissance Studies*, vol. 5, n.º 3, 1991, pp. 301-314, https://www.jstor.org/stable/24412385

Platón. "Timeo", traducido por Francisco Lisi. *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias.* Vol. VI. Madrid, Gredos, 2000, pp. 147-255.

Popkin, Richard H. *The history of scepticism. From Savonarola to Bayle.* Oxford University Press, 2003.

Prat, Sébastien. "La réception des *Académiques* dans les *Essais:* une manière voisine et inavouée de faire usage du doute sceptique". *Academic scepticism in the development of early modern philosophy,* editado por Plínio Junqueira Smith y Sébastien Charles, Cham, Springer International Publishing, 2017, pp. 25-44, https://doi.org/10.1007/978-3-319-45424-5_2

Prescott, Anne Lake. "The reception of Du Bartas in England". *Studies in the Renaissance*, vol. 15, 1968, pp. 144-173, https://www.jstor.org/stable/2857007

Schiller, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre.* Traducido por Jaime Feijóo, Madrid, Anthropos, 1990 [1794].

Schuler, Robert M. "Francis Bacon and scientific poetry". *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 82, n.º 2, 1992, i-65, https://www.jstor.org/stable/3231921

Shea, William R. *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes.* Traducido por Juan Pedro Campos Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Silva, Carmen y Leonel Toledo Marín. "Francis Bacon y la vía media del conocimiento en la filosofía natural de la modernidad temprana". *Ciencia e imaginación en Francis Bacon*, coordinado por Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, FFyL/UNAM, 2020, pp. 93-114, http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/1300

Sylvester, Josuah. *The divine weeks*. Editado por Theron Wilber Haight, Waukesha, H. M. Youmans, 1608. <https://archive.org/details/divineweeksofjos00sylviala>

Toledo Marín, Leonel. "De la ascensión al naufragio: contextos críticos en la filosofía de la modernidad temprana". *Filosofía: historia y problemas contemporáneos*, coordinado por Jonatan García Campos y Alejandro González, Ciudad de México, UJED/Plaza y Valdés, 2022, pp. 61-91.

Toledo Marín, Leonel y Carmen Silva. "Francis Bacon y las terapias renacentistas del alma". *Revista de filosofía DIÁNOIA,* vol. 65, n.º 85, 2020, pp. 73-107, http://132.248.184.96/index.php/dianoia/article/view/1735

Vaccari, Andrés. "Legitimating the machine: The epistemological foundation of technological metaphor in the natural philosophy of René Descartes". *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries*, editado por Claus Zittel, Romano Nanni, Gisela Engel y Nicole Karafyllis, Leiden, Brill, 2008, https://doi.org/10.1163/ej.9789004170506.i-582.80

Velázquez, Alejandra y Leonel Toledo Marín. "Marin Mersenne y Pierre Gassendi como interlocutores de Descartes". *Descartes y sus interlocutores. Doce ensayos en interlocución con Descartes,* coordinado por Laura Benítez y Alejandra Velázquez, FFyL/UNAM, 2021, pp. 47-71.

Verbeek, Theo. "The invention of nature: Descartes and Regius". *Descartes' natural philosophy*, editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton, Londres, Routledge, 2000, pp. 149-167.

Villey, Pierre. *Montaigne et François Bacon*. París, Revue de la Renaissance, 1913.

Voltaire, François-Marie Arouet. "Le philosophe ignorant". *Oeuvres complètes de Voltaire.* Nouvelle édition. Vol. 26. Mélanges V. París, Garnier Frères, 1879, pp. 47-95, https://archive.org/details/2oeuvrescomplt26voltuoft/page/n7/mode/2up

Walsh, Kirsten. "Newton's scaffolding. The instrumental roles of his optical hypotheses". *Experiment, speculation and religion in early modern philosophy,* editdo por Alberto Vanzo y Peter R. Anstey, Nueva York, Routledge, 2019, pp. 125-157.

Wilson, Catherine. "What (else) was behind the Newtonian rejection of 'hypotheses'?" *Experiment, speculation and religion in early modern philosophy*, editado por Alberto Vanzo y Peter R. Anstey, Nueva York: Routledge, 2019, pp. 158-183. https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429022463-8/else-behind-newtonian-rejection-hypotheses-catherine-wilson

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 113-138
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 28/02/2022
Fecha de aprobación: 13/10/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4198

La noción de finalismo y su lugar problemático en la filosofía natural de Pierre Gassendi*

The Problematic Role of Teleology in the Natural Philosophy of Pierre Gassendi

Samuel Herrera-Balboa
Universidad de La Frontera, Chile
Temuco, Chile.
samuel.herrera@ufrontera.cl
https://orcid.org/0000-0002-0509-2907

RESUMEN

La noción de finalismo en Gassendi ha sido objeto de interpretaciones críticas en el marco de la historiografía reciente. Desde estas perspectivas, la recurrencia al télos resulta en dos opciones: o es un elemento fuera de su materialismo o tiene visos de vitalismo. En ambos casos significa que Gassendi incluyó en su filosofía principios, estructuras y explicaciones externas al sistema. En este artículo quisiera defender que en el pensamiento de Gassendi se afirma un finalismo natural en el marco de un mecanicismo, al cual podemos denomi-

* Este artículo se debe citar: Herrera-Balboa, Samuel. "La noción de finalismo y su lugar problemático en la filosofía natural de Pierre Gassendi". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 113-138. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4201*

[1] Este artículo fue posible gracias al apoyo del proyecto DI19-0111 financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de La Frontera, Temuco (Chile). Además, agradezco a los colegas evaluadores de este artículo pues sus observaciones han servido para mejorar la versión final de este trabajo.

nar *teleomecanicismo*. Más aún, la inclusión de la finalidad se puede observar en la evolución de la obra de Gassendi, lo que nos permite afirmar que su teleología es un elemento crucial, propio e inmanente de su filosofía natural.

Palabras clave: Gassendi; teleología; filosofía natural; epistemología; ontología natural; teleomecanicismo.

ABSTRACT

The notion of finalism on Gassendi has been subject of critical interpretations in the context of actual historiography. Since these perspectives, the recurrence to *télos* have two options: or it is an element outside from his materialism or it has a resemblance to vitalism, which means than Gassendi included into his system some external principles. In this paper, I would like to defend that into Gassendi's philosophical work it is possible to find the idea of natural finality in the mechanism context and it can be named by *Teleomechanism*. Indeed, inclusion of finalism can be observed into Gassendi's *opera* and this aloud us to affirm that finalism is a crucial element, proper and immanent of his natural philosophy.

Keywords: Gassendi; teleology; natural philosophy; epistemology; natural ontology; teleomechanism.

1. Introducción

Uno de los problemas filosóficos que se nos presenta como para la modernidad es el antagonismo entre mecanicismo y teleología, en el que la modernidad representaría el rechazo de todo tipo de explicación acerca del mundo natural que tuviese una fuente no-natural, extrínseca y trascendental en el sentido religioso o metafísico de este último concepto. Sin embargo, esta posición tiende a simplificar las complejas delimitaciones de una época que exigió a los pensadores repensar los conceptos que explicaban el mundo. Estos matices nos demuestran que ciertos pensadores quedaron en una posición filosófica intermedia entre el polo del mecanicismo que explica todo por cambio de posición, figura y choque entre partículas, y la posición teleológica que nos enseña que los cambios son provocados por una indicación externa al mundo natural, lo cual enfatizaba su carácter trascendental y que, habitualmente, fue considerada en su sentido teológico.

En este artículo quisiera mostrar un ejemplo —a mi juicio un modelo capital para entender este tipo de pliegues en la modernidad— de una posición intermedia donde exploraremos la cuestión problemática del finalismo en la filosofía natural de Gassendi.

2. El problema del finalismo para la filosofía de Gassendi

La noción de finalismo es central en la filosofía de Gassendi. De hecho, tan importante es ella que la exégesis del *corpus* gassendiano variará dependiendo de la comprensión que tengamos del concepto de finalismo involucrado. Veamos, en principio, las dos posibilidades interpretativas que han considerado a la teleología gassendiana un elemento más bien problemático en la filosofía de Gassendi.

La primera exégesis sostiene que en la obra *Syntagma philosophicum* de 1658 (Gassendi *Opera Omnia* 1964)[2] emerge una teleología en medio de un sistema materialista.[3] Esto tiene una consecuencia filosófica que se puede calificar de dramática puesto que la filosofía de Gassendi, en el fondo, terminaría por autoboicotearse o por constituirse en un "sistema abortado" (Bloch 1971 xvi). Esta lectura supone que Gassendi habría rechazado las consecuencias de la aplicación de las tesis epicúreas materialistas a la explicación del mundo debido a motivaciones doctrinales y religiosas. Bloch sintetizará estas ideas en las siguientes líneas:

> El propio Gassendi especificó más de una vez, en sus exposiciones de la filosofía epicúrea, las tesis que le parecían que deben ser rechazadas en nombre de la ortodoxia religiosa; Él lo ha hecho sistemática y exhaustivamente, al fin de cada capítulo, en el resumen expuesto del *Philosophiae Epicuri Syntagma*, refiriéndose cada vez a los pasajes correspondientes del *Animadversiones*, después, en la edición de Lyon, del *Syntagma philosophicum* […] se hará extensiva particularmente en el dominio de la biología, donde Gassendi se opone a la explicación de la generación animal por el azar y la necesidad natural, y más generalmente a la negación de toda finalidad biológica. (Bloch 299-300)

En este texto, Bloch resalta el hecho de que Gassendi, a lo largo de todas sus obras, consideró que la filosofía de Epicuro debía ser reformada para hacerla calzar

---

[2] El *Syntagma philosophicum* —en adelante SP— corresponde a los volúmenes I y II del Opera Omnia. En este trabajo usaremos la referencia canónica de O.O, seguida del volumen en números romanos, y la paginación en arábicos. Ejemplo (O.O. I, 123).

[3] Es cierto también que se afirma la emergencia de un elemento teológico y que este también ocupa un lugar importante en el pensamiento de Gassendi, sin embargo, sostenemos que es posible aislar el problema conceptual del teológico dado que en principio las explicaciones naturales y causales relativas al cosmos, a lo largo de toda la trayectoria del pensamiento de Gassendi, pueden ser explicadas en términos naturales y no teológicos. Para revisar la influencia de lo teológico en el pensador francés, remitimos a la obra de Osler (1994).

con la doctrina católica. En ese camino, un elemento rechazable era el intento epicúreo de omitir el finalismo en lo natural. Esto sería particularmente evidente en la dimensión de las causas de lo viviente y, justamente, este gesto a favor del finalismo haría patente la traición contra el modelo epicúreo y materialista.

Para sostener esta hipótesis de lectura, se ofrecen como evidencia las diferencias que se pueden observar en la estructura y en el contenido de las obras, especialmente considerando la comparación entre el *Syntagma philosophicum* y los escritos anteriores.[4] Al revisar los textos de los manuscritos epicúreos de 1636 a 1637,[5] más el *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii cum nova interpretatione et nota* (Gassendi 1649),[6] se observa que en estas obras no operan ideas afirmativas del finalismo que expliquen los fenómenos naturales, vale decir, que realicen comprensiones del mundo a partir de una matriz teleológica. En estas obras[7] se despliega la sistematización de la filosofía Epicuro-lucreciana. En ellas se puede observar la apuesta por una defensa de la autonomía explicativa de lo natural por lo natural sin un *télos*. Muy por el contrario, en el *Syntagma philosophicum* se afirmaría una reformulación del epicureísmo desde una matriz interpretativa finalista que Bloch de manera directa asocia a la doctrina cristiana-católica.[8] En otras palabras, en la obra filosófica de Gassendi tenemos una filosofía materialista y epicúrea yuxtapuesta a ideas de corte finalista a partir de un modelo teológico.

---

4 El detallado estudio de Olivier Bloch consigna en varios lugares de su tratado la defensa de esta idea: *sobre las relaciones entre religión y filosofía* (Bloch 1971 288-302); *contenidos profanos y formas teológicas* (Bloch, 303-318); *sobre las cuestiones relativas al tiempo y al espacio* (Bloch 1971 172-201).

5 Principalmente manuscritos n.º 706 y n.º 707 de la Biblioteca Municipal de Tours; para una referencia amplia de los manuscritos, *cfr.* Bloch (1971 496-501).

6 Actualmente contamos con la reimpresión de esta obra en la Editorial Garland de 1987.

7 En esta línea interpretativa podemos encontrar a Rochot (1944).

8 Sintéticamente, y según Taussig, "Gassendi […] afirma contra el fundador del Jardín, la finalidad en el universo, la eternidad de la materia y la Providencia, contra el azar" (Gassendi *Du principe* 2006 8).

La segunda exégesis planteó que la inclinación por el finalismo ya estaba presente en las ideas del filósofo francés desde 1626 (Duchesneau 1998 297). François Duchesneau reconoce esto en la carta dirigida por Gassendi[9] al filósofo Jan Baptiste Van Helmont (o.o. vi, 20a; Gassendi 2004 33-40) donde el francés apuesta en favor del vegetarianismo sobre la creofagia.[10] Allí, Gassendi defiende que la disposición de los dientes humanos es similar al orden de las piezas dentales de los animales vegetarianos. Por contraste, las estructuras que corresponden a los animales carnívoros difieren de las humanas. Si la disposición mecánica muestra tales indicios, el vegetarianismo sería el modo más indicado de alimentarse en razón de la finalidad expresada en la estructura. Luego, esta posición será retomada en el *Syntagma philosophicum* con la inclusión directa de un finalismo en lo vivo. Lo anterior exegéticamente permite concluir que la preocupación filosófica por el finalismo comienza desde muy joven en Gassendi y solo se sumerge en medio de los estudios epicúreos y materialistas, terminando de reemerger en la etapa de su filosofía madura representada por el *sp*.

Para la interpretación de Duchesneau, la emergencia del finalismo en el *Syntagma philosophicum* es la consecuencia de un agregado vitalista en un medio materialista: todo cuerpo vivo muestra lo más excelso de la materia, lo más sutil y móvil, una cosa que, siendo parte del átomo, lo direcciona desde una fracción corporal que no podemos reducir a una entidad atómica. En esta posición, los elementos vitalistas —que siempre son entidades heterogéneas respecto de las cosas materiales y naturales— generan tensiones epistemológicas en el interior de un modelo mecanicista que no quiere ser puramente mecanicista. En esta posición no hay un autoboicot, pero en ella se plantea que la yuxtaposición de explicaciones mecanicistas y finalistas no logra cuajar en un todo coherente. También cabe señalar que, si estas tensiones se lograran desentrañar, ellas serían parte de la riqueza del pensamiento de Gassendi (Duchesneau 1998 85-117).

---

[9] A lo largo de este trabajo traduciremos las cartas desde Gassendi (Lettres latines 2004). Las cartas latinas se abreviarán como ll.

[10] Este término es usual en el siglo xvii para expresar la inclinación por comer carne animal.

Más allá de la valoración positiva que se lleva a cabo en esta segunda hipótesis de lectura, ella, a mi parecer, nos muestra un punto crítico y no solo una tensión: si hay un elemento vitalista entonces el deseo de Gassendi de obtener descripciones naturales para entender la naturaleza no puede llevarse a cabo pues se recurre a otros elementos complementarios y extrínsecos al sistema, como podrían ser entidades espirituales con poder sobre la materia.

Ambas posiciones interpretativas aceptan que, desde 1629 y durante unos 20 años, Gassendi trabajó en los textos, las traducciones, los comentarios y los estudios sistemáticos relativas a Epicuro y a Lucrecio (Rochot 1944). Todo este periodo estaría marcado por la presencia de las tesis materialistas epicúreas que más tarde se expresan en la traducción de Gassendi del libro x del *Animadversiones* (1649). En el intertanto, durante 1644 responde al mecanicismo cartesiano en la polémica de la *Disquisitio* (Gassendi 1644 o.o. iii; *Recherches* 1962), negando las tesis que fuesen puramente mecanicistas. Sin embargo, como he señalado, en 1649 vuelve a exponer una filosofía que se abstrae de un tipo de finalismo que juegue un rol central en la explicación de lo natural, dejando en reserva aquello que debe reformarse.

Este vaivén de posiciones filosóficas dio pie a entender que la filosofía de Gassendi jugaba con un doblez difícil de conciliar. En el fondo, Bloch y Duchesneau reconocen la existencia de principios materialistas-mecanicistas y principios teleológicos. Luego, para ambos comentadores, la filosofía natural de Gassendi sufre la consecuencia de ser una construcción de posiciones yuxtapuestas que no son siempre compatibles a nivel de principios. En última instancia, es un pensamiento filosófico rico en distinciones filosóficas pero cuya yuxtaposición de niveles epistémicos no logró resolver sus tensiones internas.

3. Los vaivenes del finalismo

Lo interesante es que en las posiciones exegéticas antes presentadas el problema radica en las consecuencias filosóficas para el sistema y no en el momento genético-histórico de la noción de finalismo en los textos de Gassendi. En la primera lectura,

sostenida por Olivier Bloch, la finalidad aparece desde los años cuarenta en el marco de un vaivén de posiciones hasta su inclusión en el *Syntagma philosophicum*; en la segunda interpretación, presentada por François Duchesneau, el finalismo aparece con fuerza en la última versión de la teoría de lo vivo en el *Syntagma philosophicum*, donde la introducción de un elemento finalista tiene visos de vitalismo o incluso de un espiritualismo insertado en un contexto materialista. De lo anterior, puede concluirse que en ambos casos el problema central son las consecuencias filosóficas de la introducción del finalismo y no el problema de su emergencia textual en la cronología temporal de las obras. Me parece que, solo elucidando el primer problema, el segundo podrá encontrar su sentido. Justamente en lo que sigue intentaremos alcanzar esta clarificación.

Ante este escenario, lo común en ambas posiciones es una cuestión obvia de resaltar: se acepta que en el *Syntagma philosophicum* de 1658 Gassendi afirma una teleología y, más bien, debiésemos preguntarnos por la necesidad filosófica de introducir un elemento finalista. También es claro que para Gassendi habría sido más eficiente haber ratificado la filosofía epicúrea en tanto que para él aparece como un pensamiento más monolítico, homogéneo y más económico basado en unos pocos principios propios del corpuscularismo griego aplicado a la naturaleza. Más aún, sabiendo que Gassendi entiende la consistencia del modelo epicúreo, sin embargo, en sus textos, ya sean tempranos o tardíos, se aleja de una exposición ingenua relativa a la materia pensando en otros modos de reformulación, o mejor aún, en su propia reformulación.

Entonces para responder la pregunta: ¿cuál es la necesidad filosófica de introducir un elemento finalista?, deberíamos volver a las cuestiones relativas al télos y dar cuenta de las siguientes preguntas: ¿hay uniformidad en su concepción de finalismo? Si la hay, ¿qué finalismo acepta?, ¿qué finalismo rechaza?, ¿cómo lo define?, ¿hay argumentos filosóficos claves para defender el finalismo? o ¿su introducción es efectiva y meramente doctrinal publicada según las contingencias religioso-políticas que él quiere acentuar?

Para dar cuenta de lo anterior, mostraré cómo el filósofo francés aborda aquellos momentos en que se gesta la idea de finalidad en medio del despliegue del concepto en diversos periodos de su pensamiento. De esta manera, explorando el *corpus*

gassendiano, intentaré dar cuenta del concepto de finalismo para responder a las preguntas antes formuladas.

En una primera obra, Gassendi abordó las dificultades relativas a los conceptos y a las explicaciones sobre la doctrina heredada de Aristóteles. Lo primero que puede llamar la atención es que el libro está escrito en un tono poco amigable e intenta explicar las paradojas en las que deviene el sistema aristotélico. Del plan de la obra *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* solo tenemos dos libros publicados (1924, 1959). El primero de ellos hace un repaso desde las nociones de libertad y autoridad que se juegan en la escolástica. Luego realiza descripciones y comentarios de las numerosas obras de Aristóteles que él considera fundamentales y en ellas trata elementos de su metafísica: potencia, acto, generación y corrupción. El segundo libro toma un carácter más analítico y centrado en los elementos de la dialéctica, donde le negará la posibilidad en tanto que ciencia, repasará críticamente la lógica y las categorías, y se ocupará de nociones doctrinales teológicas defendidas a través de la dialéctica. El enfrentamiento contra el escolasticismo se realizará con las armas provenientes del escepticismo radical y se fortalecerá con el nominalismo. Desde esta última posición, Gassendi realizará la crítica a los universales como meros apelativos o meras formas gramaticales configuradas en lenguajes oscuros; esto se mantendría en primera línea de la discusión y dicha estrategia fue la base para abordar su crítica a la dialéctica.[11]

La intención crítica de Gassendi respecto al aristotelismo es tan ambiciosa que parecería que la noción de *télos*, implicada en la causa final, sería digna de atacar de manera expresa en las *Exercitationes* en tanto que manual explicativo antiaristotélico. Sin embargo, esta noción solo emerge en un par de pasajes de la obra y su estructura podríamos sintetizar del modo siguiente:

[11] La interrelación y uso del escepticismo ha sido abordado en varios estudios: Berr (1898), Popkin (2003) y Herrera-Toledo (2014). El nominalismo de cuño gassendiano ha sido abordado en Bloch (1971).

En el libro primero, relativo a la física expresa "Y es un nuevo error el decir, el capítulo VII del libro II de la Física, que Forma y Fin y Eficiente coinciden, esto se entiende considerando el efecto de este último. En efecto, ¿cómo el padre será idéntico a la forma substancial del hijo?" (Gassendi *Dissertations* 1959 182-183). Esta es la principal observación que pretende acusar de ambigüedad una conceptualización aristotélica respecto a los efectos y las causas, algo así como que la distinción entre causa y efecto solo se da en el momento retrospectivo cuando desde los efectos reconstruimos la causa, pero cuando observamos la cosa ya realizada, ella es indistinguible de las causas comprometidas. Este es el enunciado que Gassendi ofrece, nada más. En definitiva, no hay referencias mayores al sistema cosmológico o moral donde la finalidad juegue un rol crucial, y considerando que las críticas fueron dirigidas contra el escolasticismo, parece que hubiese sido natural preguntarse, cuestionar o criticar cualquier modo en que el finalismo fuese expresado o, como mínimo, pronunciarse al respecto. Entonces, la cuestión se hace evidente: ¿por qué no decir algo al respecto?, ¿cómo entender su silencio?

Sostengo que se podrían plantear a lo menos tres explicaciones de este momento filosófico:

La primera es una hipótesis estructural respecto al plan del *Exercitationes* (1624). Llama la atención que, en el primer libro, cada vez que se estudió el libro de la Física, vale decir, una decena de veces, guardó silencio respecto al problema del finalismo. En este sentido, Gassendi nunca se ocupó expresamente de él porque el lugar propio para tratar el problema de la causa final estaría incluido en los libros que ulteriormente nunca fueron publicados.

La segunda hipótesis se refiere a las complicaciones políticas que se vivían en la época al sostener algunas tesis alejadas de las doctrinas oficiales. En el fondo, Gassendi nunca aceptó un finalismo cosmológico trascendental que pudiese ser asociado a la escolástica francesa dominante en su época y evitó pronunciarse al respecto por temor al contexto sociopolítico de la época. Sin embargo, esta hipótesis sería igual de aplicable a gran parte del libro que es un ataque decidido a las cuestiones aristotélicas. En otras palabras, más bien parece que su deseo no fue el de protegerse a

cualquier costo, pues de alguna manera ya estaba expuesto al debate público. Entonces, me parece que esta segunda interpretación no pudo ser el motivo de su silencio.

La tercera es una hipótesis negativa en relación con el modelo escolástico. Aquí se podría plantear que Gassendi está de acuerdo con la tesis finalista, pero si esto fuese así, ¿por qué no declararlo?, porque hacerlo es aproximarse a un esquema explicativo que en general lo horroriza una y otra vez. Además, asegurar la existencia de causas finales implica romper las estrategias escépticas que viene llevando a cabo. No quiere ser escolástico, pero a la vez está atrapado en distinciones conceptuales escolásticas de las que era difícil escapar y, por lo tanto, el hecho de guardar silencio lleva a cabo una suerte de *epojé ad-hoc* que le permita tomar distancia respecto de las hipótesis escolásticas.

Pareciéndome esta última hipótesis la más adecuada, debemos pasar a considerar el texto que rompe con el silencio frente a la finalidad. Me refiero a las comunicaciones privadas que Gassendi sostuvo con Jan Baptiste Van Helmont, especialmente a la carta fechada del 8 de julio de 1629. De manera complementaria, mostraré algunas expresiones filosóficas interesantes relativas al finalismo durante la polémica que Gassendi y Descartes sostuvieron entre 1641 y 1644. Veamos cómo se presentan las afirmaciones finalistas en ambos casos.

Como se ha mencionado, en el primer caso se trata de una carta dirigida a Van Helmont y el punto en disputa es la *creofagia.* La cuestión refiere al problema de la ingesta de carne como una propiedad natural del ser humano, vale decir, que no sea el mero consumo voluntario o cultural de la carne, sino, más bien, si comerla es una función propia de la finalidad biológica del comer en su relación con lo comido. En este contexto, Gassendi desarrollará una comparación de las estructuras dentarias de los animales carnívoros en relación con los herbívoros. El texto destacado de Gassendi sostiene:

> De la conformación de nuestros dientes yo saco mis argumentos para decir que no parecemos hechos por naturaleza para comer la carne de los animales. Los animales (yo quiero hablar de las especies terrestres) que la naturaleza ha producido para que ellos coman la carne, ella (la naturaleza) ha acordado

> dientes largos, de forma cónica, puntudos, puestos en diferentes lugares, diferentes, tal como en los leones, los tigres, los lobos, los perros, los gatos y todos los otros. Aquellos que la naturaleza ha creado para que ellos se alimenten solamente de hierbas y de frutas tienen dientes cortos, largos, reducidos, cercanos, dispuestos en una serie continua: se trata de los caballos, las vacas, las ovejas, las cabras, de los ciervos y de otros también. Pero los hombres han recibido de la naturaleza una conformación dentaria que no se parece a aquella de los animales de la primera categoría, sino de aquellos de la segunda (Gassendi *Lettres latines* 2004 34).

Hay que advertir que el uso del concepto de creofagia implica solo su relación con los animales terrestres, vale decir, excluyendo peces y moluscos. Además, debemos señalar que Gassendi escribe la carta con el afán de replicar las tesis que sostenían a la creofagia.

El filósofo francés optará por negarla como posibilidad natural del ser humano y, por el contrario, debe decantarse por la alternativa vegetariana. Sin embargo, podemos preguntarnos por el alcance epistémico de esta discusión pues su significación se da en el contexto de poder comprender los aspectos que las cosas tienen, pero el carácter de este tipo de inteligibilidad, en el caso de Gassendi, es del orden de lo probable. Este probabilismo no puede remitirse explicativamente al canon epicúreo o gassendiano del conocimiento, pues no hay afirmación alguna de los criterios de verdad epicúreos en la misiva señalada. De hecho, el propio canon de Gassendi no tomará forma sino hasta años más tarde. En este sentido, la afirmación de la tesis relativa al conocimiento, que emerge en el mismo diálogo con Van Helmont, es muy interesante porque es un preludio más bien intuitivo y no sistemático de su concepción probabilista del conocimiento. Además, esta idea se muestra, en cierto sentido, más lejana a los postulados influidos por el escepticismo radical antes mencionado:

> […] mi naturaleza no te es desconocida: incluso si puedo parecer de tiempo en tiempo afirmar una idea, yo no fijo jamás nada que, a mi parecer exceda de los límites de la probabilidad, […] yo me apego débilmente (a las ideas

> afirmadas), en el pensamiento de que son solamente conjeturas. (Gassendi *Lettres latines* 2004 33)

En este pasaje, Gassendi recuerda que su carácter filosófico —no meramente psicológico— le permite aceptar verosimilitudes probables respecto a los fenómenos. Además, esta idea se propone en un sentido epistémico fuerte, ya que en los hechos no solo es una opinión probable, sino que es aquella que se considera la más plausible de todas las que se han podido postular. Cabe destacar que esta explicación probabilística en el pensamiento de Gassendi, a fines de la década del veinte, aún no tiene una decantación completa en una epistemología postulada. De hecho, un canon completo recién será desarrollado a partir de la epistemología epicúrea estudiada desde 1629, pasando por las formulaciones que han quedado registradas en los manuscritos de Carpentras de 1636 (*La logique de Capentas* 2012) y el Ms Tours de 1637, hasta su concreción final en el canon del *Syntagma philosophicum* (Gassendi O.O. I, 91-124; 1981). El texto citado da cuenta de que las intuiciones epistemológicas de Gassendi respecto a la falibilidad del conocimiento encontraron más tarde en Epicuro los criterios formales para fundamentar y delimitar la verdad, la falsedad y su relación con las hipótesis verosímiles relativas al mundo. Justamente, en razón de esta actitud epistemológica se justifica el juicio general de Popkin respecto a la filosofía de Gassendi como un "escepticismo mitigado" (Popkin 2003 112-127).

Pero, si lo anterior es cierto, es muy legítimo preguntarnos ¿cómo es que Gassendi teniendo solo conjeturas basadas en la estructura visible de los dientes, sostiene una finalidad de la estructura observada?, ¿cómo podemos pasar de la observación del fenómeno a la afirmación de una finalidad? De momento, primero, reparemos en el carácter límite de este tipo de preguntas, "límite" puesto que ellas revelan la estricta relación entre los aspectos epistemológicos y los alcances ontológicos de nuestros presupuestos. Evidentemente, estas preguntas no son exclusivas de Gassendi y más bien todo filósofo debería tener explicaciones que dieran cuenta de los criterios epistémicos y de sus delimitaciones ontológicas.

Nuevamente, la cuestión sería más fácil si pudiéramos recurrir a las doctrinas tardías de Gassendi para dar cuenta de la relación entre conjetura y finalismo. Sin

embargo, dado que esto no es posible, el soporte para el finalismo parte de una asunción inicialmente teológica. En este nivel, Gassendi ofrece una defensa del finalismo en la naturaleza:

> Dios, el autor de la naturaleza, ha mostrado su sabiduría inmensa sobre todo adaptando todas las cosas a su fin, de manera que jamás nada se haga en vano y que para nosotros, que [somos] todos homúnculos nuestro más seguro razonamiento en el dominio de la física consiste en poner en vista la causa final. (Gassendi Lettres latines 2004 34)

Cabría hacer notar que el uso del vocabulario adoptado por Gassendi —como lo es en el caso de la referencia a los homúnculos— solo es entendible en el marco de la discusión entre Gassendi y un paracelsiano como Von Humbolt. En este contexto, Gassendi utiliza la nomenclatura alquímica para ofrecer notas explicativas de estos conceptos intentando reinterpretarlos para su propia vía conceptual (Taussig *Lettre latines* 2004 nota 132) por lo que el uso de "homúnculo" es plausible solo en términos de una estrategia retórica para el diálogo. Más bien, todo el intercambio es un ejemplo de la forma en que Gassendi recibió críticamente el trabajo alquímico y, en especial, sus variantes neoplatónicas.

Con todo, lo que quisiera destacar es que estos pasajes muestran uno de los primeros lugares —si no el primero— donde el filósofo hace una referencia tan directa a la idea de causa final, sosteniéndola, afirmándola. También se puede reconocer que en este texto tenemos elementos yuxtapuestos: *primo*, el teológico, en el que la sabiduría de Dios aparece como un supuesto de fe que permite rápidamente pasar a lo que podemos considerar una idea de diseño inteligente de la creación protooriginaria; en este sentido, este es el boceto que posibilita la emergencia de la causa final en el dominio de lo natural. *Secundo*, el universo mismo —que de suyo es natural— tiene como mejor descriptor a la representación dada por la filosofía natural. Las relaciones entre el primer nivel y el segundo nivel son las relaciones que se

han denominado yuxtapuestas desde las interpretaciones realizadas por René Pintard (2000 477-504)[12] y Bloch (1971).

Me parece que lo que podemos afirmar es que la frase "en el dominio de la física" (Gassendi 2004 34) se establece en un contexto naturalista donde la fe no es necesaria. Entonces, en este nivel natural mientras tengamos mejores interpretaciones o hipótesis más adecuadas de ella, tendremos más posibilidades de acceder a las configuraciones de aquello que podemos describir. El estado de cosas actuales es explicable fenoménicamente por el sistema de descripciones que el ser humano puede lograr a partir de su estructura cognoscitiva.

En este contexto, me parece necesario destacar que si las disposiciones de los entes naturales tienden a ser coherentes —por ejemplo, los dientes y la mordida—, ello nos permite entender que dichos entes se mueven o se adaptan en las interacciones con las cosas en razón del fin que ellas tienen. Esto nos aleja de toda posibilidad de explicar el mundo por algún principio azaroso. Sin embargo, una cuestión son las estructuras naturales y otras son las posibilidades que la libertad personal nos mueva hacia cosas que, en algún sentido, son libremente equívocas. Pues, nuestros dientes masticarían de mejor manera una lechuga que una carne asada, mientras que la tendencia de comer carne deviene por la dificultad de mantener al ser humano bajo conductas correctas (Gassendi *LL* 39); y es en este último aspecto donde la filosofía puede servir para reorientar la conducta, porque si bien la filosofía tiene como intención inteligir las cosas, ella también tiene la función de conducirnos bien en la vida. Esta definición de lo que debe ser la filosofía fue inspirada por los modelos helénicos y se mantendrá como una constante en la obra gassendiana. La filosofía es una de las guías en el dominio de la honestidad y es, también, un camino epistémico para la verdad en el dominio de la física. De hecho, esta definición se concretará en 1658 en la definición general de lo que es filosofía (*O.O.* I. 90).

Ya se ha mencionado que en la carta dirigida a Van Helmont se mezclan dos tipos de formulaciones: algunas teológicas respecto de Dios y otras físicas respecto

[12] Pintard, René. Le libertinage érudit. Slatkine: Genève 2000 (477-504)

a las causas naturales. A su vez, la formulación que delimita ambos aspectos es la siguiente: "nuestro más seguro razonamiento en el dominio de la física consiste en poner en vista la causa final". Entonces, la interpretación que tengamos de esta clausula deviene en un modo de entender la finalidad, ya sea concebida teológicamente o pensada de manera natural.

Me parece que la enunciación puede ser tomada en la significación del conocimiento de lo natural puesto que en la física las explicaciones naturales deben exponer la finalidad de las cosas y, en este sentido, finalidad no significa en ningún caso una teleología trascendente. Llegado a este punto debemos considerar que en la misma inserción de Dios se prepara el terreno para su escisión respecto a la influencia divina en la vida natural. Dios no intervendrá de ningún modo en la acción natural. La fe no explica el mundo ni se dirige a la razón pues ese es el rol de la *philosophia naturalis*. De este modo, se acota y delimita el terreno de lo natural para y por las explicaciones naturales.

Sin embargo, valga decir expresamente que hasta aquí no tenemos ninguna proposición explicativa que muestre de forma efectiva cómo se dan el orden y la finalidad. Más aún, no tenemos algo así como una ontología general que explique el cosmos ni una epistemología general que ofrezca un criterio para dar cuenta de la finalidad y, sin embargo, la apuesta por la teleología, ya fue cursada.

Estos elementos anteceden y preparan a la filosofía de Gassendi para desembocar en lo que podríamos sostener como la recepción de la teoría de los signos epicúrea y la hipótesis relativa al orden del mundo, ambas inspiradas de manera corpuscularista: lo natural se puede leer en lo expresado a través del mecano del universo y el observador, siendo consciente de esto, puede darse cuenta de que la mejor lectura posible es la que comprende ese orden. En especial, está aquella que da cuenta de la causalidad implicada en los entes particulares de la naturaleza, entidades que han sido construidas a partir de estructuras corpusculares. Solo a través de ellas podremos leer —siempre en clave hipotética y probable— el orden general del mundo. El acceso exclusivo desde la primera persona a la experiencia de lo natural, a través de descripciones específicas y particulares, permite inferir primero el orden particular y,

luego, a partir de la conveniencia general del estado de cosas del mundo, concluir en el orden general con el *cosmos*.

Parte de los elementos que se ya se muestran en 1629 reaparecen en 1641 con las Quintas objeciones de Gassendi a las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes y se reiteran, más tarde, en 1644 con la *Disquisición metafísica* o *dudas e instancias contra la metafísica de René Descartes y sus respuestas*. Descartes (2005) sostendrá la tesis a favor de un mecanicismo contrario a la opción finalista y, basándose en las diferencias y los límites del poder entre la naturaleza humana y la divina, sostendrá:

> Y basta esta razón sola para persuadirme de que todas esas causas, que suelen postularse en virtud de los fines, de nada valen en dominio de las cosas físicas; pues no me parece que se pueda sin temeridad, investigar los impenetrables fines de Dios (Descartes 2005 195).

Pues bien, el mecanicismo cartesiano encuentra la respuesta de Gassendi en los siguientes términos:

> En cuanto a lo que decís que ninguna causa final tiene utilidad en las cosas físicas, no os hubiera faltado razón para decirlo en otra ocasión; más tratándose de Dios, es de temer que así rechacéis el principal argumento que, por razón natural, puede probar la sabiduría de Dios, su potencia, su providencia y hasta su existencia misma. Pues, por no hablar de la muy convincente prueba que puede tomarse de la consideración del universo, los cielos y sus otras partes principales. (Descartes 2005 614)

Nuevamente la estructura ordenada, regular y natural permite a Gassendi saltar desde la creación a lo creado, pero nuevamente sus respuestas tienen un factor oculto: no les acompaña una ontología o una epistemología que les dé un soporte sistemático a sus respuestas. El ataque de Gassendi es insistente, pero, como en 1641, carece de un sistema que le permita responder propositivamente a Descartes

—al menos en lo que respecta a la crítica a un mecanicismo restringido cartesiano— por tanto su disputa quedará en la penumbra de sus asunciones teológicas.

Pero, ¿qué se muestra con esta exposición de los distintos momentos ejemplares de sus referencias o de sus silencios relativos al finalismo? Creo que se observan a lo menos dos elementos importantes. Por una parte, el sistema expositivo y más completo quedará en la esfera privada de Gassendi durante largo tiempo, cuestión relativamente común para la época. Y, por otra, en el fondo, hay un deseo que es propio de una filosofía auténtica: ir ganando en claridad respecto a sus propios desafíos filosóficos. Su pensamiento más autónomo demoró hasta el SP y es por ello que esta obra debe considerarse su obra madura y no meramente porque la escribió en una edad vital tardía.

4. La emergencia del finalismo naturalizado

Si repasamos la obra de Gassendi se sabe que, durante la década de los treinta, estará sumergido en el estudio del *De rerum natura* de Lucrecio y en el tratado del libro X de Diógenes Laercio *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, dedicado a Epicuro. De este modo, en 1637 (ms Tour 709) tendrá una versión del *Syntagma philosophici Epicuri* donde explicará la filosofía de Epicuro y en su presentación no aparecerá ningún aspecto finalista. Sin embargo, en 1642 escribe un tratado acerca de Dios (*De Deo*) donde la divinidad monoteísta cristiana toma el rol de la "causa eficiente primera". Cabe señalar, tal como sucede en una buena parte de la obra de Gassendi, que este último concepto es tomado en el sentido tradicional del uso teológico y filosófico general de la época.

Me parece que mencionar estos dos textos es significativo puesto que son, en buena parte, a los que se ha hecho referencia cuando se ha planteado que hay dos verdades —irreconciliables entre sí— jugando un rol en la filosofía de Gassendi. A partir de ellos jamás podríamos denominar a la filosofía del francés sistemática y coherente. De hecho, la conjunción de estos dos tipos de filosofía —una doctrinalmente dirigida desde el catolicismo y otra de naturaleza secular; una que se la

juega afirmativamente con Dios y con el finalismo, otra que rehúye a Dios y omite al finalismo— es la que se supone como emergente en el *Syntagma philosophicum.* La filosofía del *Syntagma* será criticada por contener elementos impuestos e ideas inconsistentes relativas al modelo doctrinal religioso que se aleja del cuño materialista del pensamiento epicúreo.

Pues bien, desde 1649 se tienen las directrices de la obra madura y propia de Gassendi, y, en el caso del finalismo, es necesario revisar uno de los libros que en 1658 terminará siendo fundamental para el reconocimiento del nuevo sistema: el *Principio eficiente*, libro que en ocho capítulos comprenderá los libros I y II del MS Tour 709 (1637) e incluirá los restantes seis libros desde el texto *De Deo* de 1642 para intercalarse entre el I y el VIII. De este modo, la causa eficiente, entendida en el sentido tradicional del termino, será desarrollada en los libros I y VIII, mientras que los aspectos teológicos serán conservados en los capítulos II a VII, así el subtítulo del libro indica *Principio eficiente*, es decir, de las causas de las cosas. Pero, ¿qué es una causa? Para Gassendi la palabra "causa" ha acumulado un sinnúmero de posiciones filosóficas que la sostienen o que la descartan. De hecho, su disputa respecto a las verdaderas causas es parte de un debate que ha cruzado la historia del pensamiento humano.

Gassendi se hará cargo de establecer un estado de la discusión que heredó de la escolástica, que se proyectó en el humanismo y que se desplegó fervorosamente en las discusiones durante el siglo XVII. En este sentido, desde el tránsito de la teoría causal aristotélica hasta la presión que sobre ellas ejerció el mecanicismo del siglo XVII, la historia de la causalidad es un ejemplo de la lucha por la precisión en el conocimiento. El filósofo de Digne lo aborda del siguiente modo:

> Es suficiente pronunciar la palabra "causa" para que el espíritu y el sentido común se refieran al principio eficiente que es también llamado principio agente y activo; y cuando se trate de la causa de una cosa, decimos que es el principio eficiente, y cuando nosotros llamamos Dios tres veces grande, causa primera y general, vale decir causa del mundo, no concebimos en nuestro espíritu otra cosa que el principio efectivo y primero del conjunto de las cosas. Mas en ver-

> dad, sólo el principio eficiente amerita llamarse propiamente por el nombre de causa. Sin embargo, el uso ha hecho efectivo que la palabra sea aplicada a otras cosas que al principio eficiente (O.O. I. 283a; Gassendi 2006 38).[13]

Aquí vemos, en parte, el contexto de la herencia recibida y retomada por Gassendi. El principio eficiente tiene su sentido más propio en la divinidad. Este principio se presenta de forma natural en la acción que ejercerán las causas segundas en los entes para obtener el estado de las cosas naturales del mundo.

Sin embargo, cualquier lector atento a estas citas destacadas puede entender que, con esta enunciación, no hay nada nuevo bajo el sol. Gassendi más que quedarse en esa asunción general y continuista de una larga tradición, más bien terminará llevando a cabo sus propias modificaciones al modelo causal aristotélico intentando especificar su acción. De este modo, el desafío de Gassendi frente al paradigma de las cuatro causas no es menor. El filósofo tomará en consideración aquellos elementos extrínsecos a la disposición tanto de lo *natural* de la naturaleza como de la estructura propia del sujeto cognoscente. Así, la ontología natural y la estructura cognoscente del sujeto serán el horizonte para abordar la teoría de la causalidad aristotélica.

Sintéticamente podemos mostrar que la causa material será desestimada en pro de los contenidos propios de la materia corpuscular especificada en cada cosa. La causa formal será desestimada en tanto que no se tienen referentes observables. En otras palabras, el sujeto no capta la invisibilidad de la forma y no tiene más noticia que las impresiones de los entes mismos. Estas impresiones son producto de la relación entre la capacidad interna que posee la materia corpuscular de la cual las cosas están hechas y la estructura del sujeto que capta los cuerpos en la medida de sus capacidades cognitivas.

Por contraste, Gassendi rescatará la causa eficiente que se puede observar en los efectos productivos de las cosas actuando sobre otras entidades o en las conse-

[13] Indico la obra latina de Gassendi (*o.o.* i.) e indico la traducción al francés realizada por Sylvie Taussig (Gassendi 2006 8).

cuencias propias de la acción que tiene un ente en su relación con el mundo. Elementos como el lugar, la posición, el movimiento y los choques entre los cuerpos son posibles de evidenciar en la acción de las cosas en el tiempo y en el espacio.

También podemos mostrar la estrategia de salvataje que presenta Gassendi en lo relativo a la causa final. En este sentido, el modo en que ella es tratada en el *Syntagma philosophicum* me parece que resulta determinante. Esto es clave para comprender la decisión tomada por Gassendi para llevar a cabo la inclusión de la teleología en el interior de un modelo mecanicista. Estas ideas quedan expuestas en las siguientes líneas:

> En cuanto a la final, hay que hablar de manera un poco diferente; porque está claro que es más apropiado llamarla una causa aunque sólo sea porque es lo mismo preguntar con qué fin o por qué causa. Y sin duda él (Dios) les atribuye habitualmente un impulso en la medida que estimula al agente, que esto sea metafórica y moralmente, como lo dicen la mayoría de las personas, o que sea en sentido propio y físicamente como algunos piensan y como nosotros expondremos más adelante; aunque ella [la causa] es, a este respecto, de una cierta manera eficiente y en consecuencia de cierta manera de causa. Incluso, porque ella puede actuar, ciertos autores califican la final de causa primera y de causa de causas, sin que esto sea del todo inoportuno, porque se dice comúnmente que, si la final es última en términos de ejecución, ella es primera en términos de intención. (*o.o.*I. 284a; Gassendi 2006 40)

Como se puede observar, la finalidad es una causa en el mundo natural. Gassendi rechaza el mero abordaje metafórico o analógico que pudiésemos dar a la idea de causa final. Si un animal construye su madriguera de manera similar al modo en que un ser humano fabrica sus casas, con compartimientos de acopio y otros de descanso, pareciera que podemos transferir la acción humana a la conducta animal y por ello le adscribimos una finalidad que sería más bien una categoría humana frente a una entidad viva diferente. Es un modo de hablar sobre el mundo natural que impropiamente les adscribe categorías finalistas a las cosas naturales.

Claro, este modo de describir el mundo permite dar un paso cuando la metáfora se transforma en una figura moral en la que —siguiendo con el ejemplo— una madriguera se construye por el bien de los miembros de la familia. Allí vemos el carácter moralista del uso de la causalidad final. Sin embargo, Gassendi ratifica que su preocupación es la determinación de la manera en que la naturaleza se presenta y, en ese sentido, ella debe quedar bajo una explicación en el modo de lo propiamente natural: allí la naturaleza misma es guiada por una estructura finalista inmanente; vale decir, tendríamos que revisar los mecanismos implicados en la constitución del ente natural.

Una vez que este principio finalista es aceptado, queda un desafío para el filósofo de la naturaleza: describir en términos específicos cómo la finalidad actúa en los átomos, en las moléculas, en los cuerpos en general y luego en los cuerpos específicos: cuerpos inertes (piedras y minerales), cuerpos vivos (vegetales y animales) y obviamente en la descripción de lo humano.

5. Conclusiones

La pregunta inicial: ¿cuál es la necesidad filosófica de introducir un elemento finalista? ahora puede responderse atendiendo al hecho de que al filósofo francés no le basta con el mecanismo de choque ciego entre los cuerpos, puesto que lo que se necesita es que las piezas "sepan" adónde deben ir y con ello puedan desplegarse mecánicamente. Tampoco le satisface el azar puesto que lo azaroso implicaría que las partes y piezas pueden ir constituyéndose sin dirección en el mundo. Más bien su opción por el finalismo naturalizado ofrece la promesa explicativa del orden reflejado en los signos del mundo. Desde la estructura de una piedra preciosa, a la simetría de la hoja de una planta o la acción geométrica de una tela de araña, puede desplegarse explicativamente en un finalismo naturalizado.

¿Hay uniformidad en su concepción de finalismo? Me parece que el finalismo siempre está pensado en el modo naturalista y no hay indicios textuales de lo con-

trario. El finalismo, en última instancia, es la consideración de que, en cada uno de los entes naturales, hay una guía para que cada una de las cosas se desplieguen a sí mismas. En este sentido, soy un convencido de que las consecuencias planteadas por Bloch o Duchesneau no son concluyentes. A partir de la misma evidencia textual es posible concluir de manera diferente e incluso opuesta —como en parte he ensayado en este texto— a través del concepto de finalismo que sostuvo el filósofo francés.

Por ejemplo, contra el planteamiento realizado por Olivier Bloch, me parece que la introducción del finalismo es honesta y efectiva, y no es una inclusión doctrinal según las contingencias religiosas y políticas que Gassendi vive y sufre. No es trivial que el filósofo asuma demasiados problemas filosóficos para introducir, reformular y no abandonar el finalismo. Para evaluar esto debemos pensar en lo problemático de sus textos y en los vaivenes de su obra, mucho más que en su constitución psicológica o su pertenencia eclesial.

En lo que respecta a la obra, las decisiones que adopta frente al finalismo son claras. También es cierto que habría que estudiar en detalle si otras introducciones al sistema (como la teoría del alma doble) pueden ser consideradas al modo en que lo desea Bloch. Sin embargo, en lo que respecta a la causa final, ella merece un tratamiento independiente porque todo problema filosófico está cruzado por su concepción. De hecho, hay maneras más fáciles y simples para evadir una tesis finalista que llevar a cabo su inclusión. Por ejemplo, sostener un mecanicismo puro y restringido habría sido más sencillo y, sin embargo, la opción de Gassendi fue la deriva de una búsqueda filosófica más compleja. Por otra parte, frente a lo planteado por Duchesneau, habría que sostener que en ningún caso hay en el finalismo gassendiano visos de vitalismo. Lo que tenemos es un materialismo corpuscularista que, guiado teleológicamente, es el fundamento ontológico de lo inerte y de lo vivo.

En este sentido, es muy interesante que Gassendi plantee que acepta la finalidad en su sentido más propio y físico. Esto nos indica que su planteamiento no puede entenderse como un mecanicismo a secas —o, como lo llamaríamos actualmente, un mecanicismo reduccionista— sino que más bien la finalidad jugará un rol valioso en su modelo natural y causal. Esto implicaría que, aceptando la finalidad, el investigador de lo natural debería responderse a preguntas como: ¿hay leyes finalistas

en un modelo mecanicista de la naturaleza? Gassendi nos respondería que existen leyes de la naturaleza que son independientes de nosotros —autónomas respecto de nuestra mente—, pero que su verdad absoluta quedará siempre oculta. La ciencia podrá alcanzar versiones aproximadas de lo que pasa en el mundo y, en este sentido, tenemos que asumir que el conocimiento es en general aproximativo y que una teoría científica no debería cambiar su carácter circunstancial y, en última instancia, operativa.

Finalmente, cabe señalar que esta posición finalista no fue sustentada solo por Gassendi y, más bien, ella es el antecedente directo de pensadores como Boyle, Newton o Leibniz, quienes en sus propios términos intentaron salvar el finalismo en medio del contexto mecanicista del siglo xvii. Tampoco se debe olvidar que, si bien estas ideas fueron filosóficas, ellas también se concretaron en el desarrollo de la ciencia, tal como se aprecia en las tesis biológicas del teleomecanicismo alemán del siglo xix (Lenoir 1982).

Sin duda que la apuesta de Gassendi pone en tensión la contradicción entre un modelo de naturaleza mecanicista[14] —en el que cada parte se mueve ciega y ordenadamente en un todo, sin guía o *télos*— y un modelo teleológico —en el que se concibe a la causa final externa y metafísica guiando todo el cambio y el movimiento cosmológico—. En este sentido, esta dicotomía que se erige frente a la comprensión de la naturaleza encuentra en la propuesta gassendiana una estructura filosófica donde la ontología resultante intenta postular una tercera posibilidad que podemos denominar correctamente *teleomecanicismo.*

[14] Agradezco el comentario del filósofo canadiense François Duchesneau quien indicó que este concepto coincidía con el de teleomechanism expresado por Timothy Lenoir en 1982. (Cfr. nota 21).

Referencias

Berr, Henry. *Du scepticismo de Gassendi.* Traducido por Bernard Rochot, París, Albin Michel, 1960.

Bloch, Olivier. *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1971.

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Vidal Peña, Oviedo, KRK, 2005.

Duchesneau, François. *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, París, VRIN, 1998.

Gassendi, Pierre. *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, Pierre Verdier, Grenoble, 1624.

Gassendi, Pierre. *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et respons*a. Amsterdan, Joan Blaeu, 1644.

Gassendi, Pierre. *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii cum nova interpretatione et nota*, Guillaume Barbier, 1649.

Gassendi, Pierre. *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*. París, J.Vrin, 1962.

Gassendi, Pierre. *Opera Omnia*, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag Günter Holzboog, 1964.

Gassendi, Pierre. *Pierre Gassendi's Institutio Logica 1658.* Traducido por Howard Jones, Assen, Van Gorcum, 1981.

Gassendi, Pierre. *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii cum nova interpretatione et nota.* New York: Editorial Garland, 1987.

Gassendi, Pierre. *Du principe efficient c'est-à-dire des causes des choses, Syntagma philosophicum, Physique*, Section 1, Livre 4. Traducción, introducción y notas por Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2006.

Gassendi, Pierre. *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens.* Traducido por Bernard Rochot, París, VRIN, 1959.

Gassendi, Pierre. *Lettres latines.* Traducido por Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2004.

Gassendi, Pierre. *La logique de Carpentras.* Traducido por Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2012.

Herrera, Samuel., y Toledo, Leonel. "El escepticismo radical en la filosofía natural de Pierre Gassendi". *Revista Transformaçao*, *Brasil* 37.1 (2014):187-200. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732014000100010>

Lenoir, Timothy. *The strategy of life. Teleology and mechanics in nineteenth-century german biology*. University of Chicago Press, 1982.

Osler, Margaret. *Divine will and the mechanical philosophy*, Cambridge University Press, 1994.

Pintard, René. *Le libertinage érudit.* Slatkine, Genève, 2000.

Popkin, Richard. *The history of scepticism: From Savonarola to Bayle*. Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Rochot, Bernard. *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme 1619-1658,* París, VRIN, 1944.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 139-161
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 03/02/2022
Fecha de aprobación: 29/09/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4202

El estatus de la percepción sensible en el *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad* de Ralph Cudworth*

The Status of Sensible Perception in Ralph Cudworth's *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*

Natalia Strok
Universidad de Buenos Aires – conicet
Universidad de La Plata
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
nsstrok@uba.ar
https://orcid.org/0000-0002-4900-5764

RESUMEN

En el presente artículo se analiza el lugar de la percepción sensible en la propuesta gnoseológica de Ralph Cudworth (1617-1688), principalmente en su *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*. Si bien aquella no es considerada conocimiento verdadero, mostraré que aporta algún tipo de información sobre el mundo natural que nos rodea, por lo cual sostengo que produce algún tipo de "sabiduría" práctica para desenvolverse correctamente en el mundo en un nivel físico. Para esto presentaré de modo general su metafísica dualista en The true intellectual system, y distinguiré las características propias de la sensación, por una parte, y del conocimiento intelectual, por otra, en el Tratado.

Palabras clave: Ralph Cudworth; percepción sensible; dualismo; conocimiento; Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad; platonismo de Cambridge; alma.

Este artículo se debe citar: Strok, Natalia. "El estatus de la percepción sensible en el Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad de Ralph Cudworth". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 139-161. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4202*

ABSTRACT

This article analyzes the place of sensible perception in the epistemological proposal of Ralph Cudworth (1617-1688), mainly in his *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality.* Although that is not considered true knowledge, I will show that it provides some kind of information about the natural world and of that which surrounds us, whereby I maintain that it produces some kind of practical "wisdom" for our correct movement in the world, at a physical level. In order to accomplish this, I will present in a general way his dualistic metaphysics in his *The True Intellectual System*, and I will distinguish the characteristics of sensation, on the one hand, and of intellectual knowledge, on the other, in the *Treatise.*

Keywords: Ralph Cudworth; sensible perception; dualism; knowledge; Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality; Cambridge Platonism; soul.

"But I can't help the feeling"
Fake Plastic Trees, Radiohead

1. Cudworth

Ralph Cudworth (1617-1688) es uno de los representantes más destacados del grupo de los platónicos de Cambridge del siglo xvii. Su obra principal es *The true intellectual system of the universe* (1678, de ahora en más *tis*), monumental escrito donde el filósofo desarrolla su pensamiento platonizante y hace muestra de gran erudición en su combate contra el ateísmo. Fue un autor de lenta producción: estuvo siete años corrigiendo dicha obra y dejó varios manuscritos sin publicar. Su nieto, Francis Masham Cudworth, hijo de la filósofa Damaris Masham (1659-1708), publicó uno de esos manuscritos, que se mezclaron con los textos de John Locke (Cudworth *Treatise* 1996 xii), quien murió en la casa de los Masahm (Frankel 1989 80-81). Por eso, en

1731 se publicó el *Treatise concerning eternal and immutable morality* (de ahora en más *TEIM*), donde Cudworth complementa, en parte, el plan original de su sistema intelectual.[1] Allí busca explicar el fundamento de la moral y para ello desarrolla su teoría del conocimiento. Si bien muchos de sus temas se encuentran ya en el capítulo 5 de *TIS* (Roger 1996 155), este tratado presenta en detalle un tratamiento de la percepción sensible y su relación con el conocimiento.

En este artículo me propongo prestar atención a dicho análisis sobre la sensación para dar cuenta de lo paradójico que resulta el conocimiento del mundo natural, donde el conocimiento es "mezclado" porque hay actividad y pasividad conjuntamente. En contraposición a la sensibilidad, Cudworth ubica al conocimiento intelectual, verdadero conocimiento, pero que se desembaraza totalmente del cuerpo y lo material. Si pensamos que en su filosofía no existe espíritu sin cuerpo, esto resulta al menos intrigante. Mi hipótesis sostiene que la sensación aporta un tipo de conocimiento práctico y fundamental. Para esto, en primer lugar, presentaremos los lineamientos generales de su metafísica dualista en *TIS* para luego embarcarnos en su tratamiento de la percepción y el conocimiento en el *TEIM*.

2. El dualismo en *The true intellectual system*

Ya en su prefacio TIS presenta una concepción dualista de la metafísica. Allí Cudworth afirma que encontramos en el universo solo dos tipos de sustancia de la siguiente manera:

> Sin embargo, aquí presentamos toda la escala de entes y (son) considerados los rangos generales de seres sustanciales por debajo de Dios (o Trinidad de

[1] El retraso en su publicación hace que sea recibido por un público diferente que al que fue destinado. Queda en el terreno de lo hipotético lo que hubiera generado en la comunidad filosófica si hubiera aparecido a finales del siglo XVII (Roger 1996 161).

> hipóstasis divinas), que, de acuerdo a nuestra filosofía, son dos: almas de distintos grados (los ángeles mismos son incluidos en este número) y el cuerpo o materia. (Cudworth *TIS* 1678 5v)[2]

Los dos tipos de sustancias son las almas, que podemos denominar sustancia inmaterial o incorpórea, y la materia o cuerpo. Notamos ya en esta afirmación que el primer tipo contempla distintas clases o grados en él.

En este libro Cudworth presenta como proyecto general combatir las concepciones fatalistas que se desprenden de los distintos ateísmos que ganan terreno en su tiempo, los cuales pueden rastrearse hasta la filosofía antigua. Por eso comenzará mostrando los errores de estos últimos como un primer paso. Las cuatro formas de ateísmo que determina tienen el mismo problema: no aceptan la superioridad de la sustancia inmaterial por sobre lo material. En el mejor de los casos, los ateos crean un monstruo al proponer una materia animada por sí misma, dando cuenta así del desconocimiento de la verdadera naturaleza de esta sustancia (Cudworth TIS 1678 134-145; Strok 2020 2-11). En oposición, el inglés entiende que la materia ocupa el último lugar en la escala de seres al carecer de poder vital y depender del ámbito espiritual para cualquier tipo de actividad.

De esta manera, su dualismo apunta ante todo a la diferencia entre actividad y pasividad. Así lo presenta: "Porque concebimos que los principales géneros de ser deben mejor ser expresados así: extensión resistente y antitípica (antitypous), y vida (es decir, energía interna y actividad propia)" (Cudworth *TIS* 1678 159). Siguiendo a Passmore y atendiendo a este texto, es importante entender que la dualidad no es la de pensamiento y *res extensa*, la de la mente que se opone al cuerpo, como sostiene Descartes, sino la de aquello que presenta actividad y aquello que es pasivo (Passmore 1951 19-28; Hutton "Ralph Cudworth" 2020 109). La materia tiene como

[2] Las traducciones de *TIS* son propias. En cuanto a *TEIM*, la traducción corresponde a la edición del 2021 realizada por mí para Ediciones Winograd, que nombraremos Tratado para diferenciarla de la edición inglesa.

característica principal, más allá de su extensión, la imposibilidad de cualquier tipo de movimiento, de pensamiento o de vitalidad. Sin embargo, se observa la materia en movimiento y Cudworth explica que eso depende de la sustancia incorpórea, que es aquella que tiene como característica principal el poder vital sin necesidad siquiera de tener consciencia. Esta sustancia, a diferencia de la extensa, carece de partes: "hay una sustancia distinta del cuerpo, denominada como carente de partes separables unas de otras, que puede penetrar el cuerpo, y, por último, activa por sí misma, y que tiene una energía interna distinta a la del movimiento local" (Cudworth *TIS* 1678 10v). Esa sustancia puede penetrar el cuerpo y es principio de movimiento. Podemos agregar que el movimiento de la materia es solo mecánico, esa propagación entre cuerpos, a diferencia de la sustancia inmaterial que tiene poder vital para actuar en el cuerpo.

Resaltemos que, de todos modos, el origen de todo está por encima de esos dos tipos de sustancia. Cudworth presenta al Dios unitrino, "trinidad de hipóstasis",[3] principio de toda la creación e identificado con el amor intelectual, que se origina a partir de sí mismo, bondad esencial y sustancial, y que,

> Al tener plenitud y fecundidad infinitamente desbordantes, se da a sí mismo sin envidia, gobierna dulcemente todo, de acuerdo a la mejor sabiduría, 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 *TIS* 1678 117)

[3] Cudworth menciona a la trinidad como hipóstasis haciendo referencia a las dimensiones de la realidad (Uno, Inteligencia y Alma) que se encuentran en la metafísica de filósofos como Plotino. En el caso del platonismo cristiano, esas hipóstasis se ubican en la mente divina. Sin embargo, esa nomenclatura puede encontrar problemas con la ortodoxia cristiana por la posibilidad de subordinación entre las personas de la trinidad según la metafísica neoplatónica que subordina estas tres dimensiones.

Este Dios es sabiduría, armoniza el mundo según su inteligencia, se ofrece a sí mismo en el modo de la emanación platónica. Cudworth quiere marcar también que no se trata de un Dios que intervenga en cada evento de la creación ni que ejerza violencia sobre ella, sino que establece su ley de modo natural y lo hace a través de una herramienta específica a la que denomina naturaleza plástica (*plastic nature*):

> 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 *TIS* 1678 150)

Dios, entonces, tiene una herramienta, un instrumento ciego para gobernar la materia que es absolutamente pasiva: la naturaleza plástica. Ella es sustancia inmaterial que trabaja internamente en la materia para darle movimiento según la providencia divina que en su acto comunica; es una especie de mensajera que incluso a veces puede equivocarse, aunque involuntariamente, ya que no decide ni es consciente de sus actos, para lo cual Cudworth establece una providencia superior que puede corregirla. Así, las almas que tienen algunos de los seres son superiores a la naturaleza plástica porque presentan algún tipo de consciencia (Allen 2013 343-344).

Entonces, la metafísica de Cudworth propone una escala de seres, una jerarquía. Contempla a un Dios, principio intelectual de todo, que emanativamente trasmite su sabiduría a la naturaleza, la cual, aunque ocupa un lugar bajo en la escala de seres, gobierna a su vez la materia. La última en dicha escala es la materia por carecer de toda actividad propia. El nivel más alto lo ocupa la vida racional de los seres animados, 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 vida activa, en oposición a la materia que es totalmente pasiva. En este marco se determinan dos tipos de movimientos en el mundo natural: por un lado, el mecánico que comunica la materia por contacto o choque, manteniéndose siempre pasiva, y, por el otro, el teleológico de la sustancia inmaterial, representado especialmente por la naturaleza plástica, que actúa sin saber las razones (Allen 2013 342). Todo en la creación se compone de materia y sustancia inmaterial pero no de forma separada sino siempre en unión, ya que la materia es absolutamente dependiente de la sustancia incorpórea y esta última no se encuentra separada de la materia, como veremos a continuación.

"Nada puede ser creado a partir de la nada" quiere decir que hay un único creador de lo que existe, que es Dios, quien produce a partir de su propia naturaleza de forma emanativa (Cudworth *TIS* 1678 739), porque el resto de los seres, imperfectos, no pueden crear nuevas sustancias sino modificaciones y accidentes sobre las sustancias creadas por Dios (Cudworth Tratado 2021 289). Así, la naturaleza plástica y las almas pueden realizar modificaciones y producir nuevos accidentes (Cudworth *TIS* 1678 147). La naturaleza lo hace de forma necesaria y de manera inexplicable, siguiendo ciegamente el designio divino, las almas racionales son aquellas que pueden sustraerse a esta necesidad y actuar libremente, aunque muchas de sus acciones se producen también de forma necesaria. Veremos más adelante el caso de la sensación.

3. Unión de alma y cuerpo

Mientras en la filosofía cartesiana el tema de la unión de alma y cuerpo es problemático (Cottingham 1995 181-ss.), en el dualismo de Cudworth esta unión siempre presente merece algún tipo de explicación. En el capítulo 5 de *TIS* el profesor de Cambridge presenta una objeción contra la idea de la sustancia inmaterial que tiene en cuenta la relación entre alma y cuerpo luego de la muerte, cuando el alma abandona al cuerpo. Cudworth discute con Plotino, quien, según el inglés, sostiene la posibilidad del alma separada, sin cuerpo. Para Cudworth esto es "un absurdo

paradójico" porque sería como dividir la vida del alma en dos.[4] Por eso, luego de citar extensamente a Filópono (490-570), arriba a una conclusión sobre los antiguos incorporealistas:

> No supusieron que las almas de los hombres, luego de la muerte, estuvieran completamente despojadas de todo cuerpo, sino que la generalidad de las almas tenía entonces un cierto cuerpo espiritual, vaporoso o aéreo que las acompañaba, aunque con diferentes grados de pureza o impureza de acuerdo a ellos mismos. Como también que ellos concibieron este cuerpo espiritual (o al menos algo de él) rondando con el alma en esta vida, antes de la muerte, como una indumentaria o vestido interior, que también se pega a ella cuando esta otra parte grosera y terrena del cuerpo es, por la muerte, dejada, como una prenda externa. (Cudworth *TIS* 1678 787)

No hay un alma desnuda luego de la muerte, hay distintos tipos de vestidos que la acompañan siempre, como capas. El alma, entonces, actúa unida a un cuerpo que puede tener distintos grados de sutileza, ya sea el cuerpo externo y térreo o los cuerpos más espirituales en el interior del externo. En el fondo de ellos se encuentra el alma y por eso Cudworth sostiene que la materia tiene cierta profundidad (Cudworth *TIS* 1678 780). Aquí una explicación fisiológica:

> Y, en verdad, no se puede negar que nuestra alma no actúa inmediatamente solo sobre huesos, carne, cerebros y otras partes groseras similares del cuerpo, sino primero y principalmente sobre los espíritus animales, como instrumentos inmediatos de los sentidos y la fantasía, y que, por cuyo vigor y actividad

[4] Esto es algo que parece rechazar el propio Plotino en Eneada IV.3.4, de acuerdo a la traducción que presenta el propio Cudworth: "That our soul, though it shall quit this body, yet shall it never be disunited from all body." (Cudworth, TIS, 784).

> la otra masa pesada y difícil de manejar del cuerpo es tan ágilmente movida. (Cudworth *TIS* 1678 788).

Se hace presente la necesidad de mediación entre el cuerpo grosero y el alma inmaterial, por eso los espíritus animales cumplen esa función de mediar y así se garantiza la percepción que, como veremos en breve, requiere tanto la participación del cuerpo como del alma. Sin embargo, no se explica cómo se produce esa unión, aunque ya debemos pensar que siempre existió esa unidad.

Otra pista sobre esto se encuentra en el tratamiento de la naturaleza plástica que, como dijimos, es la sustancia inmaterial que utiliza Dios para impartir su providencia en la creación. Cudworth explica que "es el arte mismo, actuando inmediatamente sobre la materia como principio interior" (Cudworth *TIS* 1678 155). Entonces, debemos pensar a la naturaleza plástica no como una entidad separada, sino actuando internamente en la materia. El movimiento que ella produce no es mecánico sino vital y por eso es la vida de la naturaleza. Y agrega que la naturaleza plástica "debe concluirse que actúa fatal, mágica y simpáticamente (sympathetically)" (Cudworth *TIS* 1678 161). Es decir, su actividad es fatal porque sigue ciegamente la ley divina, sin conocer las razones de esto, sino solo como una especie de mensajera. Lo mágico hace referencia a su saber práctico: aunque sea solo trasmitiendo el mensaje divino, la naturaleza plástica sabe cómo actuar en la materia y esa actividad no es ni la mecánica ni nuestra forma de actuar en tanto seres racionales. "Simpatía" y "magia" son equiparadas por Cudworth (Cudworth *TIS* 1678 162), por lo cual podemos pensar a la segunda en un sentido más de "milagro" que de efectiva magia de magos y hechiceros. La simpatía o afinidad que existe entre las sustancias inmaterial y material es la base para su desarrollo mutuo, ya que el universo que propone Cudworth es armónico y no nos es posible explicarlo de modo racional, por lo cual es conveniente denominarlo "magia". En esta relación simpática y mágica se evidencia el sistema intelectual, que es la armonía con la cual Dios crea el mundo.

No es posible explicar de manera detallada el modo en el que actúa la naturaleza plástica en la materia sin hacer referencia al destino, la simpatía y la magia, porque saber más sería conocer cómo actúa el propio Dios. Por lo pronto, solo podemos

afirmar que no actúa mecánicamente ni en el modo en el que actuamos nosotros porque la naturaleza plástica es vida pero que carece de conocimiento y elección.

En síntesis, de alguna manera que no conocemos o no podemos entender, las sustancias inmaterial y material se encuentran siempre unidas. Por eso, observamos distintos tipos de movimientos en la creación: por un lado, el movimiento mecánico que se trasmite pasivamente de un cuerpo material a otro, y, por otro, la actividad vital que genera la sustancia inmaterial, ya sea en su forma anímica o como naturaleza plástica. Cabe aclarar que el movimiento mecánico también tiene su origen en la sustancia inmaterial, aunque luego pueda ser propagado sin necesidad de su actividad.

4. Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad

Establecidas estas características sobre las sustancias incorpórea y corpórea que presenta Cudworth en *TIS*, pasamos ahora a su *TEIM*. En esta obra el filósofo tiene la intención de mostrar que las ideas morales no son un producto de la humanidad, y por eso no son relativas sino que son verdades que tienen su origen en la mente divina (Koffman 2009 305) —como parte de su combate contra el fatalismo—, con la particularidad de que el Dios del inglés es ante todo sabiduría, bondad y amor (Armour 2008 113-114). Para demostrar esto, el de Cambridge explica, en primer lugar, el modo en que el ser humano adquiere conocimiento. Por eso esta obra, antes que un texto sobre moral, es un tratado sobre gnoseología y, por tanto, también sobre metafísica, como sostiene Amstrong (1969 189-190). En palabras de Hutton, se trata de la discusión más completa sobre gnoseología innatista producida en Inglaterra en el siglo xvii (Cudworth *TEIM* 1996 xxi). A lo largo de su argumentación, utilizará fuentes sobre todo antiguas, aunque resulta evidente que la discusión es centralmente contra Hobbes y, en parte, contra Descartes.

En el libro iii del *Tratado* Cudworth se plantea estudiar la naturaleza de la sensación, por una parte, y la de la intelección, por otra, que completará en el libro iv. La percepción sensible ocupará esta parte de la obra y será diferenciada de la intelección, que adquirirá el título de "verdadero conocimiento". Por eso en las secciones

que siguen prestaremos atención a este análisis para dar cuenta de nuestra hipótesis de trabajo, según la cual la sensación tiene importancia para nuestra adquisición del conocimiento de la naturaleza.

4.1. Sensación

En el capítulo 1 del libro III del TEIM Cudworth explica que toda sensación es pasión, y con lo primero que debería relacionarse dicha afirmación es con el planteamiento de su dualismo en términos de actividad y pasividad. En el caso de la sensación, por supuesto, lo que padece es el cuerpo, sustancia material, al verse afectado, por medio del movimiento local, por el objeto externo que se percibe. Como ya pudimos anticipar, la relación entre los distintos cuerpos se produce a través de movimiento local y es algo que no genera la materia sino que solo padece o propaga. Por eso, siempre que percibimos un objeto distante, este tiene que trasmitir una acción que llegue a nosotros, para generar así una pasión que desde el cuerpo llega a los nervios y, a través de estos, se propaga hasta el cerebro. Explica:

> Y por eso, cuando un objeto corpóreo remotamente distante es percibido por nosotros, dado que es por alguna pasión hecha sobre nuestro cuerpo, debe haber necesariamente una propagación continua de algún movimiento local o una presión proveniente de allí hasta los órganos de nuestra sensación, o en los nervios, y así hasta el cerebro. (Cudworth Tratado 2021 185)

El movimiento local se trasmite por contacto y por eso el objeto distante tiene que generar esa propagación continua que repercute en nuestro cuerpo. El ejemplo que ofrece es el de las estrellas en una noche clara: la propagación es la de la luz que genera una presión o pasión en nuestros ojos que las observan (Cudworth *Tratado* 2021 187).

Ahora bien, esa propagación desde el objeto percibido hacia quien percibe es lo propio del movimiento mecánico, es lo propio de la sustancia material y su

pasividad, podría ser una pelota que choca a otra y propaga el movimiento de la primera a la segunda. Por eso, si la recepción en quien percibe termina ahí, no hay verdadera sensación, sostiene Cudworth, porque falta el reconocimiento de eso, lo cual es actividad, y ello solo puede darse si participa en dicho proceso un algo vital, propio ahora del alma, sustancia incorpórea y activa. Se sigue produciendo una pasión pero, al inmiscuirse el alma con su actividad, se trata de una pasión distinta a la que produce el movimiento mecánico.

El alma, sustancia inmaterial, aporta un vigor y por eso los platónicos hablan de "conocimientos activos de las pasiones del alma" (Cudworth *Tratado* 2021 189). A diferencia de lo que pasa hasta ahora entre objetos materiales que propagan una acción y aquellos que reciben esa acción como pasión, el alma recibe la pasión que se produce en el cuerpo y le agrega el vigor o actividad que le es propia. Por lo tanto, la verdadera pasión en el alma tiene parte de pasividad y parte de actividad, por eso es conocimiento mezclado. El innatismo de Cudworth se hace presente porque eso recibido del objeto percibido es reconocido con base en ciertas ideas que ya se encuentran en el alma de quien percibe y que no provienen desde afuera.

Cudworth aclara que, si bien el alma aporta su vigor, ella no puede elegir no sentir eso que produce el objeto externo, acentuando de esta manera el aspecto pasivo de la percepción sensible (Hutton "Ralph Cudworth" 2020 115). Dice además: "De modo tal que el alma no puede elegir sino tener esas sensaciones, pensamientos o afecciones en ella cuando este o aquel objeto externo se presenta a los sentidos externos" (Cudworth *Tratado* 2021 189). Es decir, ante la presencia de esa propagación de movimiento se produce necesariamente esta irrupción del alma, que es de alguna manera arrastrada a ese reconocimiento, en tanto unida vitalmente con el cuerpo. Cudworth explica que esta actividad necesaria del alma solo puede producirse de esta manera, casi pasivamente, justamente por la unidad que compone con su cuerpo: "compuesto" o "animal". Afirma: "toda la sensación surge de aquella empatía natural o compasión que el alma tiene por ese cuerpo individual al que está vitalmente unida" (Cudworth *Tratado* 2021 191; Hutton "Salving" 2016 19).

Este tipo de actividad necesaria que realiza el alma ante la presencia de un estímulo es "un principio pasivo en ella" (Cudworth *Tratado* 2021 191) justamente

porque actúa en respuesta a eso que afecta pasivamente al cuerpo y lo hace de forma necesaria.[5] Las pasiones que se conforman con la actividad de un alma en el cuerpo que recibe algo desde el exterior, algo que Cudworth explica que conocemos por experiencia (Tratado 2021 189), se denominan "compasiones" (*Tratado* 2021 193), y son una clase especial que se diferencia de otras pasiones del alma, en las que no se produce una propagación de movimiento desde el exterior.[6]

Sobre estos objetos que se perciben por los cinco sentidos, Cudworth explica que el alma los percibe por instinto natural a partir de lo que se produce en el cuerpo propio, pero eso no resulta en una percepción de los objetos "como ellos existen de manera absoluta fuera de nosotros" (Cudworth Tratado 2021 195). Esto es así porque, aunque el alma reconozca necesariamente, y por eso con fatalidad, ella pone algo de sí misma en el proceso y el resultado tiene ese agregado de la actividad vital. Sin embargo, esto para el profesor de Cambridge no es conocimiento porque entiende que para serlo no debe tener nada de pasión en él y debe producirse como actividad pura del alma. Así lo sostiene: "el juicio o el conocimiento son la energía activa de un poder no pasional en el alma" (Cudworth Tratado 2021 201).

La percepción sensible, de todos modos, genera esos pensamientos que son compasiones en el alma. El dualismo de Cudworth y su esfuerzo por mostrar unidad y armonía en su metafísica lo llevan a diferenciarse, en parte, de la propuesta cartesiana en la descripción de la relación de cuerpo y alma a partir de la metáfora aristotélica del barco y su piloto en la meditación VI de las *Meditaciones cartesiana*s, ya que en todo momento el de Cambridge sostiene esa unidad de alma y cuerpo funcionando en la sensación.[7] La unión está planteada desde el inicio. Dice Cudworth:

---

[5] A diferencia de las acciones libres del ser humano que se encuentran en su propio poder y de las que son responsables, como lo expresa en *Treatise of freewill* (1996 155; Leisinger 2019 1-2). El tema de la libertad de las acciones humanas en Cudworth queda fuera de este artículo.

[6] Cudworth diferencia entre pasiones propiamente dichas, sensaciones internas y sensaciones externas (*Tratado* 2021 195). Nos interesa para este trabajo analizar estas últimas.

[7] Sobre las críticas de Cudworth a Descartes en cuanto a la causalidad y sus consecuencias epistemológicas, véase: Hutton ("Ralph Cudworth" 2020 106-109).

> Y por eso no está (el alma) presente en él (el cuerpo) solo como un piloto en el barco, esto es, solo de modo local, ni presente cognitiva e impasiblemente, como si fuesen dos cosas distintas, sino que está vitalmente unida a él y está pasionalmente presente a él. Y por eso, cuando el cuerpo es herido, él no conoce o entiende eso impasiblemente, como cuando el piloto conoce que un barco tiene una fuga de agua o como cuando a un hombre se le informa que la casa de su vecino se incendia, sino que siente un dolor fuerte y vehemente y tiene una sensación o percepción dolorosa de eso, como si fuera una sola cosa con él. (Cudworth *Tratado* 2021 205)

Es decir, el alma siente o padece con el cuerpo, perciben en tanto unidad, por eso el sufrimiento se aloja también en ella. La unidad de alma y cuerpo es fuerte en Cudworth y por eso se resalta, como ya podíamos adelantar a partir de lo expuesto en la sección anterior. Las sustancias que componen su metafísica tienen una relación de armonía que refleja la sabiduría divina, que debe entenderse como bondad y amor, en primer lugar. La armonía, entonces, se expresa en la unidad simpática y mágica de las sustancias.

Ahora bien, el caso de la percepción sensible refleja cierto estatus del alma inferior con respecto a su capacidad de actuar por sí misma. Por eso Cudworth define: "el sentido es cierto tipo de percepción adormilada y somnolienta de esta parte pasiva del alma, que es como si estuviera dormida en el cuerpo, y actúa concretamente con él" (Cudworth *Tratado* 2021 207). Por eso los pensamientos que se producen a partir de este actuar conjuntamente el alma y el cuerpo son "confusos, indistintos, turbios y abrumadores", opuestos a la claridad de los pensamientos intelectuales, usando el vocabulario cartesiano de la claridad y la distinción. Sin embargo, estas percepciones tienen utilidad en tanto informan sobre la existencia de los objetos individuales externos, nos permiten evitar peligros u obtener cosas necesarias para el cuerpo y otorgan pistas al alma que por sí sola generará conocimiento verdadero. Podemos afirmar que la percepción sensible genera cierta "sabiduría" práctica para desenvolverse en la vida cotidiana a nivel físico.

Cudworth resalta que la percepción sensible no es conocimiento al decir que a través de ella no sabemos nada de los objetos externos, sino que nos informarnos solo sobre nuestras propias pasiones en ese choque que se produce entre el cuerpo afectado y el alma reconociendo. Es decir, no conocemos la naturaleza del fuego sino que cerca de él sentimos calor, esto es, sabemos algo sobre nosotros mismos. Por eso explica:

> Porque cuando el cuerpo es o bien pinchado con una aguja o bien herido con una espada, ningún hombre puede imaginar que esos dolores que resultan de allí eran cualidades tan reales y absolutas que existían en la aguja o espada antes de nuestra sensación, sino que son nuestras propias pasiones y, por tanto, cosas relativas a nosotros, o percepciones de los movimientos de la aguja o espada relativamente al cuerpo viviente, y tales que son hirientes para él. (Cudworth Tratado 2021 233)

Es decir, no es cualidad de la espada el ser hiriente, no al menos de forma absoluta, porque en contacto con algunos materiales no genera nada o incluso se puede destruir en contacto con algunos objetos determinados. La sensación de herida es eso, una sensación, y, por lo tanto, algo propio del cuerpo herido y no de la espada misma. Esas sensaciones, que son percepciones sensibles, dicen más sobre quien percibe que sobre lo percibido. Por eso son, primero, pasiones del cuerpo y, luego, pasiones del alma.

Ahora bien, en el proceso de percepción se dan una serie de mediaciones, sobre lo cual dijimos algo en la sección anterior, y además el alma aporta algo de su actividad, que, aunque necesaria y en cierto sentido pasiva, ya modifica de alguna manera la propagación recibida. Cudworth explica, entonces, que eso que aporta el alma tiene cierto grado de fantasía en contraposición con la realidad absoluta del objeto externo:

> Por eso, como el alma no percibe por el sentido objetos corpóreos como son en verdad, real y absolutamente en sí mismos, sino bajo algunas representaciones

> y disfraces fantásticos, el sentido no puede ser conocimiento, que comprenda a una cosa como es. (Cudworth *Tratado* 2021 239)

Entonces, a lo que apunta Cudworth es a que lo que se conoce a través de la sensación es solo apariencia y no la verdad de aquello que se está percibiendo en tanto es producto de la mezcla de pasividad y actividad. Este punto hace a la objetividad que debe tener el conocimiento verdadero, donde las ideas se deslindan de todo aquello aparente, pero también a la universalidad que debe tener. La sensación capta algo particular y la representación que se realiza de ella a través de la imaginación tiene "disfraces fantásticos" porque fija algo que, en realidad, se encuentra en continuo cambio, como todo en el mundo material (Cudworth *Tratado* 2021 441), sobre lo que volveremos en la próxima sección.

Podemos, entonces, mencionar los aspectos del alma que se van conjugando en el proceso de percepción. Hasta ahora habíamos mencionado esta parte más baja del alma que actúa de forma necesaria, como arrastrada por el cuerpo, en tanto unida con él. Ahora se agrega la imaginación o fantasía que genera imágenes a partir de la experiencia de la percepción sensible. Sin embargo, incorporada la actividad de la imaginación, es necesario completar con otros casos que también nos muestra la experiencia. Uno de estos es en el cual se puede sentir sin que haya ningún objeto externo que despierte la sensación, como en los sueños. En este caso, se percibe pero internamente y sin el uso de los sentidos corporales, sino solo a partir de la actividad de la imaginación. Como esta última también representa en el caso de las percepciones sensoriales, el producto es similar al que se produce cuando se percibe por los sentidos externos.

Cudworth se encarga de dar la distinción entre lo percibido y lo imaginado, lo cual evita la confusión entre estos tipos de ideas que guardan cierta similaridad en tanto, en última instancia, ambas son fantasías o imágenes fantásticas. La distinción se da por la fuerza y la permanencia de las fantasías que se producen por la sensación con respecto a la imaginación, y es la razón, aspecto más elevado del alma, quien discierne entre unas y otras, ya que ella es el lugar del juicio (Cudworth *Tratado* 2021 249).

Entonces, en el proceso de la sensación interviene el movimiento mecánico, la actividad vital de la parte más baja del alma, que reconoce eso percibido, la imaginación, que en este caso se restringe, y la razón, parte superior del alma, que entiende que esa sensación corresponde a un objeto que existe en el exterior y no a algo producido por la propia alma a partir de datos sensoriales. Se explica a partir de este análisis que en algunos momentos la sensación pueda ser engañosa y la razón tenga que sopesar esta situación.

El análisis también contempla el hecho de que el alma tampoco percibe el cuerpo propio directamente, al igual que no lo hace con el cuerpo ajeno que es percibido, sino que entre el cuerpo y el alma existe la mediación de los espíritus animales, que se mueven por "el instinto secreto de la naturaleza" (Cudworth *Tratado* 2021 245) y cuyos movimientos son acompañados también por el poder de la imaginación o poder fantástico. Se produce una traducción de lo material a lo inmaterial en la generación de estas ideas sensitivas y las mediaciones se hacen necesarias en dicho proceso.

A pesar de que la percepción sensible tiene actividad del alma y aporta cierto saber práctico sobre cómo desenvolverse en la vida cotidiana, el conocimiento del mundo que nos rodea (Hutton "Ralph Cudworth" 2020 117), el conocimiento verdadero, en oposición, tiene que cumplir con requisitos que no tienen las ideas sensibles, como la universalidad y la abstracción. Esto veremos en la siguiente sección.

4.2. Conocimiento

La percepción sensible, entonces, no cumple con los requisitos que Cudworth determina para el conocimiento, ya que la sensación trata solo sobre lo particular, mientras que el conocimiento es de lo universal,[8] y la percepción usa el cuerpo, la sustancia material, mientras que el conocimiento es del alma sobre sí misma, sustan-

[8] En este punto Cudworth sigue el razonamiento que Boecio realiza en la Consolación de la filosofía, libro V, prosa 4.

cia inmaterial. Así afirma: "El sentido es como una línea que es el flujo de un punto que sale corriendo fuera de sí, pero el intelecto es como un círculo que se mantiene dentro de sí mismo" (Cudworth *Tratado* 2021 223).[9] Resulta interesante la metáfora para pensar en la relación entre estos procesos del alma. La percepción sensible, que es una muestra de la pasividad de la sustancia material y de esa parte del alma más baja, sale fuera de sí, se escapa, cuando en realidad no realiza su actividad más propia y se ve movida por necesidad. El alma adormecida reconoce eso exterior y particular que se percibe pero no genera todavía conocimiento, aunque en el reconocer pone algo de su vigor y actividad y echa mano de la imaginación. El conocimiento es como un círculo porque se trata ya del alma desligada de lo material reflexionando sobre sí misma a partir de ese reconocimiento de lo externo. El alma, ahora en su aspecto intelectual, investiga lo universal a partir de conceptos que le son propios, domésticos. Esas ideas e imágenes confusas que recogió a partir de la percepción sensorial encuentran un correlato claro y *a priori* que permite avanzar en lo universal y abstracto. Por eso es un círculo, el alma gira sobre sí misma y no descubre nada en el exterior que no posea ya en sí misma. El conocimiento, entonces, es el conócete a ti misma del alma intelectual. La sensación es a *posteriori*, el conocimiento es *a priori*, la sensación llega hasta la superficie, el conocimiento penetra en la esencia y la verdad pero sin salir del alma propia (Cudworth Tratado 2021 229).[10] Cudworth sostiene que el conocimiento es reminiscencia, pero aclara:

> […] no que es el recuerdo de algo que el alma haya de hecho conocido en un tiempo anterior en un estado pre-existente, sino porque es la compresión que la mente hace de las cosas por algunas anticipaciones internas de sí misma,

[9] La metáfora de la línea y el círculo también aparece en los manuscritos de Free will para explicar el funcionamiento de dos regiones en el alma (Leisinger 2019 10).

[10] Esto recuerda la célebre frase de Agustín de Hipona en De vera religione 39, 72: "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas".

> algo nativo y doméstico a ella, o algo ejercido activamente desde su interior. (Cudworth Tratado 2021 271)

No se trata de rememorar un conocimiento adquirido sino de ejercer ese vigor innato del alma lo que se denomina propiamente "mente". Esa actividad es la que permite entender las relaciones y alcanzar el conocimiento más allá de las apariencias materiales.

Hay otra distinción posible de marcar entre sensación y conocimiento si prestamos atención a sus objetos. En el capítulo IV del libro IV de *TEIM* Cudworth sostiene que los objetos naturales individuales (e incluso los artificiales) están sujetos al cambio propio de lo material al afirmar: "Ninguna cosa material individual es siempre necesariamente igual a sí misma, sino mutable y cambiante" (Cudworth *Tratado* 2021 441). Si recordamos que la materia es pasiva, debemos entender los cambios en la naturaleza a partir del movimiento que ejerce en ella la naturaleza plástica y lo ocasionado por la propagación del movimiento mecánico entre las cosas materiales. Cuando la sensación capta y el alma construye su compasión, no hace más que fijar esa apariencia, que en realidad no está fija, con la ayuda de la imaginación. Ese objeto que nunca deja de ser particular, entonces, es una idea que forma la mente a partir de su actividad necesaria, incitada por los movimientos que se producen desde afuera. A diferencia de esto, en su recorrido circular, el alma encuentra esas nociones universales, eternas e inmutables, que se fundan en la sabiduría divina, de la que las almas y mentes creadas participan y a la que reflejan. Entre ellas se encuentran nociones abstractas como justicia, equidad, causa, efecto, etc. Afirma Cudworth:

> 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, del cual algunos son más claros, otros más oscuros, algunos que permanecen más cercanos, otros más lejanos. (Cudworth *Tratado* 2021 109-111)

La naturaleza creada, el mundo material, también tiene su fundamento en la sabiduría divina, "la mente es anterior al mundo y superior a todas las cosas" (Cudworth *TIS* 1678 734). Su creación presenta un orden y una armonía que refleja esta conexión con Dios (Hutton *Salving* 2016 6). Estas nociones fundan entonces el mundo material y por eso el conocimiento se produce cuando se alcanzan esos fundamentos que explican el movimiento y la vitalidad observable en los entes naturales e, incluso, en los artificiales. Se trata de ver el entramado de la realidad no con los ojos del cuerpo, sino con los del alma.

Por último, quisiera hacer una breve aclaración sobre esas nociones intelectuales. Ellas no se encuentran acumuladas en la mente o alma, sino que se producen a partir de la capacidad omniformante u "omniformidad potencial" de la sustancia inmaterial, que contiene a todas estas nociones potencialmente (Cudworth *Tratado* 2021 279).

El ser humano, para Cudworth, es imagen de Dios y, por eso, tiene la capacidad de conocer toda la creación usando esta capacidad: la mente. Afirma: "De modo que no es más que una verdad y conocimiento que está en todos los entendimientos del mundo" (Cudworth *Tratado* 2021 473). El primer paso para arribar a ello es comprender que las sensaciones no son más que una cáscara (Hutton "Ralph Cudworth" 2020 115) que no dice más que sobre nosotros mismos y que el conocimiento verdadero radica en el fundamento de aquello que percibo:

> Más aún, de allí se sigue también, como nos dice la experiencia, que el conocimiento científico es mejor adquirido por la abstracción del alma de los objetos exteriores del sentido, y por retirarlos hacia sí misma, de modo tal que pueda entender mejor sus propias nociones o ideas. (Cudworth *Tratado* 2021 283)

De este modo, podemos decir que la percepción de los objetos individuales otorga la ocasión para que el alma se embarque en su círculo del conocimiento, aunque ello no sea estrictamente necesario para que se produzca dicho proceso.

5. Conclusión

En estas páginas quise dar cuenta de la teoría gnoseológica de Cudworth, especialmente en su *TEIM*. Allí pudimos ver que para este filósofo el conocimiento del mundo natural se produce cuando se llega a los fundamentos de dicho mundo, a las nociones intelectuales a partir de las cuales la naturaleza está constituida. Por eso la sensación no otorga verdadero conocimiento, porque, aunque el alma ejerce actividad, esta se produce de forma necesaria y sobre lo particular, construyendo, por decirlo de alguna manera, sensaciones que dicen más sobre quien está percibiendo que sobre aquello que se percibe. Por eso hay que profundizar en esta actividad reflexiva del alma para llegar a desplegar esa potencia intelectual por la cual se conocen nociones intelectuales, universales, que se encuentran desde siempre en la propia alma y que permiten comprender cabalmente aquello que se observa. La percepción sensible puede ser la ocasión para que se produzca el verdadero conocimiento.

Sin embargo, hay un punto en el que considero que lo que otorgan las sensaciones tiene una importancia crucial, que fue la tesis que guio esta investigación. Esta es que las sensaciones otorgan una "sabiduría" práctica sobre cómo desenvolverse en la naturaleza, cómo relacionarse con el medio exterior. Por esta razón, aunque parece que Cudworth menosprecia de alguna manera a la sensación, debemos recordar que este universo está compuesto de sustancias materiales e inmateriales siempre conjugadas, por lo cual para la vida del propio individuo perceptivo hay una necesidad de saber manejarse en la materia, sin necesidad de generar ciencia o conocimiento. Por eso el conocimiento mezclado que otorgan los sentidos tiene su utilidad. Y este es el punto en el cual los seres humanos nos igualamos a otros animales no humanos, que también producen sensación, punto que es importante comprender incluso para vislumbrar la armonía que rige el universo y actuar según ello de forma responsable.

Referencias

Agustín de Hipona. *De la verdadera religión en Obras de San Agustín IV: Obras apologéticas.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

Allen, Keith. "Cudworth on mind, body and plastic nature". *Philosophy Compass*, vol. 8, n.º 4, 2013, pp. 337-347.

Amstrong, Robert. "Cambridge Platonists and Locke on innate ideas". *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, n.º 2, 1969, pp. 187-202.

Armour, Leslie. "Trinity, community and love: Cudworth's Platonism and the idea of love". *Platonism at the origins of Modernity*, editado por Douglas Hedley y Sarah Hutton, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 113-129.

Cottingham, John. Descartes. Traducción de Laura Benitez Grobet, UNAM, 1995.

Cudworth, Ralph. *The true intellectual system of the universe.* Londres, Richard Royston, 1678.

_____. *A treatise concerning eternal and immutable morality: With a treatise of freewill*, editado por Sarah Hutton, Cambridge University, 1996.

_____. *Tratado sobre la eterna e inmutable moraldiad.* Introducción, traducción y notas de Natalia Strok, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2021.

Frankel, Lois. "Damaris Cudworth Masham: A seventeenth century feminist philosopher". *Hypatia*, vol. 4, n.º 1, 1989, pp. 80-90.

Hutton, Sarah. "Salving the phenomena of mind: Energy, hegemonikon, and sympathy in Cudworth". *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 25, n.º 3, 2016, pp. 465-486, https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1185601

_____. "Ralph Cudworth: Plastic nature, cognition, and the cognizable world". *Causation and cognition in early modern philosophy*, editado por Dominik Perler y Sebastian Bender, Nueva York, Routledge, 2020, pp. 105-122.

Koffman, Jordan Bradley. *Truth and tradition in Plato and the Cambridge Platonists.* Queen's University, 2009.

Leisinger, Matthew A. "The inner work of liberty: Cudworth on desire and attention". *International Journal of Philosophical Studie*s, vol. 27, n.º 5, 2019, https://doi.org/10.1080/09672559.2019.1657168

Passmore, John Arthur. *Ralph Cudworth. An interpretation.* Cambridge University Press, 1951.

Roger, Graham Alan John. "Innates ideas and the ancient philosophy in Cudworth's epistemology". "*Mind senior to the world": Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, editado por Marialuisa Baldi, Franco Angeli, 1996, pp. 149-161.

Strok, Natalia. "Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth". *Diánoia*, vol. 64, n.º 83, noviembre del 2019-abril del 2020, https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.XXXX

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 163-181
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 16/03/2022
Fecha de aprobación: 07/09/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3953

Ralph Cudworth: entre la *conjetura verosímil* de Platón y los sentidos de *hipótesis* en la filosofía natural* [1]

Ralph Cudworth: Between Plato's Plausible Conjecture andthe Meanings of Hypothesis in Natural Philosophy

Viridiana Platas Benítez
Universidad El Bosque
Bogotá, Colombia.
vplatas@unbosque.edu.co
https://orcid.org/0000-0002-6169-6932

RESUMEN

Este trabajo reconstruye el sentido de hipótesis en la filosofía de Ralph Cudworth a través del análisis de sus bases platónicas, específicamente, la estipulación de los estratos del conocimiento expuestos en la *Alegoría de la línea* del libro VI de *República* y la distinción entre objetos y disciplinas del conocimiento establecidos en *Timeo* de Platón. De ese modo, considero que se pueden comprender dos sentidos de 'hipótesis' en Cudworth a partir de la delimitación de sus funciones como 1) tipo de explicación en razón de su estatuto

* Este artículo se debe citar: Platas Benítez, Viridiana. "Ralph Cudworth: entre la conjetura verosímil de Platón y los sentidos de hipótesis en la filosofía natural". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 163-181. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3953*

[1] Este artículo es producto del Proyecto Solidario HF06022022 "Sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia, la ética y la estética" del Grupo de Investigación ANALIMA del Departamento de Humanidades de la Universidad El Bosque.

onto-epistemológico y 2) estrategia metodológica de indagación sobre el funcionamiento del mundo natural, sentidos que pueden colegirse de la influencia de lo que se denomina en este trabajo 'conjetura verosímil' para Platón, que además permite apreciar la relación existente entre la metafísica, la nueva ciencia y la moral en el siglo XVII.

Palabras clave: hipótesis; conjetura verosímil; filosofía natural; poder anticipatorio de la mente; relación metafísica-ética.

ABSTRACT

This work reconstructs the sense of hypothesis in the philosophy of Ralph Cudworth, through the analysis of its platonic bases, specifically, the stipulation of the strata of knowledge exposed in the Allegory of the line of Book VI of Republic and the distinction between objects and disciplines of knowledge established in Plato's Timaeus. In this way, I consider that two meanings of 'hypothesis' in Cudworth can be understood from the delimitation of its functions as 1) type of explanation due to its onto-epistemological status and 2) methodological strategy of inquiry about the functioning of the natural world, senses, which can be inferred from the influence of what is called in this work as 'plausible conjecture' for Plato, which also allows us to appreciate the relationship between metaphysics, the new science and morality in the Seventeenth Century.

Keywords: hypothesis; plausible conjecture; natural philosophy; anticipatory power of the mind; metaphysics- ethics relationship.

1. Introducción

En el corazón de las discusiones epistemológicas del siglo xvii cobra un especial interés el estatuto del conocimiento del mundo natural. Para aclarar este punto, los filósofos establecieron una línea de indagación que parte de la exploración de las facultades, los contenidos y las operaciones de la mente, hasta la reflexión sobre los métodos de observación y explicación de los fenómenos. Este último aspecto derivó, a su vez, en la determinación de los tipos de explicación válidos para la ciencia nueva.

En ese tenor, el estudio de Steffen Ducheyne (2013), *The status of theories and hipothesis*, se centra en mostrar cómo el sentido y, por ende, el estatus de 'teoría' e 'hipótesis' muta en la filosofía natural británica del siglo xvii, desde el rol marginal que le adjudica Francis Bacon, pasando por su resignificación con el proyecto experimentalista de Robert Boyle y Robert Hooke, la actitud escéptica de John Locke, hasta la distinción tajante establecida por Isaac Newton.

Con todo, considero que a partir de la propuesta de Ducheyne es posible establecer una línea más que aporte en la reconstrucción del sentido de 'hipótesis' en el marco de la discusión de la modernidad temprana y que puede situarse en la filosofía de Ralph Cudworth (1617-1688), uno de los representantes más notables de los denominados platónicos de Cambridge.

Así, el presente trabajo busca reconstruir los sentidos de *hipótesis* en el filósofo inglés a través del análisis de sus bases platónicas, específicamente aquellas halladas en la estipulación de los estratos del conocimiento expuestos en la *alegoría de la línea* del libro vi de *República* (Platón 2000 509 e-510 a, 339) y la distinción entre objetos y disciplinas del conocimiento establecida en *Timeo* de Platón (2000 46 d-e 189-190), con la finalidad mostrar cómo en el núcleo de la estipulación de preceptos de orden metodológico se encuentran fundamentos de orden onto-epistemológico, que, además, tienen una relación interesante en el ámbito de la moral.

Es menester aclarar al lector que el criterio de selección de las referencias platónicas estriba en que en estas se aprecia claramente una fundamentación metafísica del conocimiento que para Ralph Cudworth es esencial para el desarrollo de la filosofía natural y de la filosofía moral. De esta manera, los ecos platónicos en las tesis

de la inmortalidad del alma, el carácter de la voluntad que se determina a sí misma, la idea de Bien y su captación intelectual como ejes de la moralidad son elementales para los intelectuales que pertenecieron a la Escuela de Cambridge, como B. Whichcote, H. More y el propio R. Cudworth.

De ese modo, considero que pueden comprenderse dos sentidos de 'hipótesis' en Cudworth a partir de la delimitación de sus funciones: *1) tipo de explicación en razón de su estatuto onto-epistemológico y 2) estrategia metodológica de indagación sobre el funcionamiento del mundo natural.* Cabe aclarar que se entiende en este trabajo por 'explicación' al conjunto de proposiciones que exponen las relaciones causales del mundo natural que derivan en efectos o fenómenos naturales particulares. En este caso, la explicación adecuada o verdadera de los fenómenos es aquella que logra identificar el sustento metafísico —en el caso de Cudworth *intelectual* o espiritual— de los procesos naturales.

Por último, se considera que los sentidos antes mencionados pueden colegirse de la influencia de lo que se denomina en este artículo 'conjetura verosímil' para el filósofo ateniense, que además permite apreciar la relación existente entre la metafísica, la nueva ciencia y la moral en el siglo XVII.

2. Contexto: latitudinarismo y platonismo

El fascinante ambiente intelectual inglés tras la Restauración no había tenido un precedente tal desde la época isabelina, y es que la consolidación del Colegio de los Greshemitas a través de la fundación de la Royal Society permitió el desarrollo de la investigación del mundo natural mediante el proyecto de la filosofía experimental, inspirado en la idea del nuevo método de la ciencia (Hutton "From philosophy"; Dear "Extra-curricular activities" 2001, "Experiment").

En este escenario, y en el culmen del desarrollo de la óptica y la química, es donde encontramos a Ralph Cudworth (1617-1688), *fellow* del Colegio de Cristo de Cambridge y miembro fundador de este proyecto, lo cual es interesante si entendemos que su fama, tanto en la época como en la actualidad, reside más en sus

propuestas sobre la autonomía de la moral que en sus sistemas vitalistas de filosofía natural.

Cudworth fue un representante del latitudinarismo, actitud intelectual con la que se asocia a los teólogos de la Escuela de Cambridge.[2] La recuperación de los elementos de la metafísica y la ética platónica es indispensable para los "hombres de altitudes"[3] o latitudinarios, especialmente en el contexto del debate de la predestinación moral del calvinismo que se desarrolló con fuerza poco antes, durante y después del interregnato.[4] Por ello, para estos pensadores, la autonomía, la intuición del Bien y la tolerancia religiosa eran la clave para lograr la paz social.

Como menciona Natalia Strok ("Ralph Cudworth" 2022), la ubicación del filósofo nacido en Aller en la Universidad de Cambridge le permitió conectarse con la vida política, religiosa e intelectual de su época. De ese modo, a través de la cátedra o del púlpito, Cudworth y los latitudinarios-platónicos (Benjamin Wichcote, Henry More, John Smith, Nathaniel Culverwell) exaltan las cualidades del estudio de los clásicos, en especial de la tradición platónica, para hacer frente a temas acuciantes como el uso de la sana razón para defender la tolerancia religiosa y el orden social en plena guerra civil.

De esta manera, a partir de la lectura de la filosofía clásica, especialmente de los *Diálogos* de Platón, las *Enéadas* de Plotino y las *Homilías sobre el Génesis* de Orígenes de Alejandría, y también inspirados en el giro metodológico y la concepción de la homogeneidad sustancial del mundo natural cartesiana, los platónicos de Cambridge, además de desarrollar una filosofía natural que intenta resolver los

---

[2] Sobre los estudios especializados sobre esta vertiente teológico-moral, cfr. Hutton (La bondad viviente 2017), Scheneewind (2009) y Cassirer (1964).

[3] Según F. Mackinnon (245), se les conoció así originalmente como "reproche ante su laxitud en cuestiones de dogma religioso".

[4] Se conoce como interregnato al periodo entre la Revolución de 1649 y la Restauración de la monarquía en 1660, donde se instauró una república representativa cuyo líder fue Oliver Cromwell.

inconvenientes del dualismo y el interaccionismo[5] mediante un vitalismo (*cfr.* More *An antidote against atheism* 1997, *Immortality of the soul* 1987 [1659], Enchiridion Metaphysicum 1925; Ralph Cudworth *The true intellectual system of the Universe* 1829), también propusieron una moral en la que el fundamento de la acción estriba en la capacidad del alma para regirse a sí misma (*autoexousion*) a través de la intuición racional de verdades eternas (Bien, Justicia, Belleza, Verdad) que conduce a la elección de una vida virtuosa (*Cfr.* Cudworth *Treatise on free will* 1996 caps. IX-XIV; More *An account of virtue* 1620 L. III cap. I, VIII). En resumen, las fuentes de las que abrevó Cudworth son la "divina filosofía" de Platón y Plotino, la metafísica y la filosofía natural cartesiana, además de la teología judía y cabalística (Popkin 1992).

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible entender la importancia que tiene la tradición platónica en la fundamentación del estudio filosófico en nuestro autor. Por ello, con el objetivo de trazar las bases epistemológicas del trayecto intelectual de Ralph Cudworth en lo referente a los sentidos que le da a la 'hipótesis', considero que la alegoría de la línea de Platón sirve para comprender tanto la clasificación epistemológica como el modelo del alma, a saber, dualista y con exaltación de la facultad racional, que hasta cierto punto están siguiendo los teólogos ingleses.[6]

Cabe mencionar que, siguiendo a Berzins (2020), la alegoría de la línea, al igual que la alegoría de la caverna, son recursos argumentativos que se complemen-

[5] Entre las preocupaciones filosóficas de Henry More y Ralph Cudworth se encontraba el examen de los límites del mecanicismo, pues ellos consideraron que existe una peligrosa relación entre este modelo del mundo natural que ofrece la ciencia nueva y la posibilidad de incurrir en actitudes que van en detrimento de la moral, como el materialismo, el escepticismo y el ateísmo. Para los platónicos modernos la vía más adecuada de combatir dichas tendencias de la filosofía de su tiempo es la de exponer mediante la razón la existencia del alma inmortal, sus características y también demostrar la existencia de Dios. Bajo esa lógica, la filosofía natural se deriva de las verdades eternas o nociones comunes.

[6] Recordemos que detrás de la pneumatología de More y Cudworth, además de Platón, se encuentran las ideas de Plotino, Proclo y Descartes; Descartes, More y Cudworth son dualistas sustanciales, sin embargo, el punto de oposición entre los ingleses y el filósofo de la Turena es la interacción sustancial y la confrontación entre los sistemas de filosofía natural vitalistas y el mecanicista.

tan entre sí para mostrar y reconciliar los diversos niveles del ser y del conocer, es decir, dicha reconciliación alude a una continuidad onto-epistemológica entre los tipos de seres, donde el conocimiento del mundo natural es posible aun cuando uno sea de menor estatus de realidad. Por su parte, Benson (2010) argumenta que se pueden identificar dos métodos de estudio en la alegoría de la línea: la dialéctica (búsqueda de la verdad partiendo de verdades de manera deductiva) y la dianoética, donde, en el segundo caso, el método adecuado es el de la formulación de hipótesis que procederán de modo inductivo hasta encaminarse a las verdades eternas. Ambos autores coinciden en que las distinciones ontológicas y epistemológicas del filósofo ateniense son una referencia directa del periplo del filósofo en la búsqueda de la verdad.

Tomando en consideración lo anterior, en la alegoría de la línea Platón exhorta al lector a plantear los grados del ser y del conocer de la siguiente manera: "Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se intelige, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas" (La Republica Libro VI 509 d).

A la luz de lo anterior es posible identificar:

1. La clasificación de los objetos y el estatuto de su conocimiento.
2. Estipulación de la dialéctica como método de investigación de la ciencia.

De esta manera, para Platón la clasificación, que parte del dualismo ontológico, distingue entre el *Ser* y el *ser aparente*, lo cual establece el estatuto del conocimiento encargado de ellos: el Ser es objeto de la ciencia verdadera, mientras que las apariencias son los objetos de la opinión falsa.

Así mismo, dentro de la ciencia se distinguen dos vías y, por ende, dos objetos de conocimiento: por un lado, la vía del pensamiento discursivo de la que se encarga la parte racional del alma y cuyo proceder es el matemático, y la dialéctica, dedicada a la contemplación del Ser.

Por otro lado, la vía de la opinión abarca a las creencias y a las conjeturas, teniendo las primeras como objeto a las cosas y las segundas a las imágenes de las cosas; cabe destacar que en las imágenes se incluyen tanto al fenómeno óptico, es

decir los reflejos, como a las imágenes producidas por la percepción sensible. Bajo esta última clasificación, se colige claramente que las imágenes proporcionadas por la percepción sensible son objeto de la conjetura, pues:

> Pero en esta su primera sección el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hasta su principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones. (511a-b)

Así, establecidos los grados de conocimiento en razón del estatuto ontológico de sus objetos y la delimitación de las ciencias que le corresponden, es posible entender con mayor claridad su aplicación concreta al ámbito de la cosmología y, por ende, de la filosofía natural en *Timeo*, donde en una primera instancia se aprecia el sentido 1) tipo de explicación en razón de su estatuto onto-epistemológico, que en este caso es la *opinión:*

> Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico […], en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda el alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia. (37b-c)

Además, en este mismo diálogo Platón introduce otro sentido de 'opinión': 2) *tipo de explicación del mundo natural*, en tanto que Timeo le advierte a Sócrates de la perplejidad que representa desarrollar un discurso racional que revele las causas y las operaciones del mundo natural, pues para hacerlo es menester usar las imágenes o percepciones sensibles como base para abordar el tema, así:

> Por lo tanto, Sócrates si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos los aspectos y exacto no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá. (29c-d)

Como puede apreciarse, al atribuir al discurso de la cosmología el estatuto de lo que puede denominarse 'conjetura verosímil', esta se diferencia radicalmente de la 'conjetura' simple en tanto que explica de manera cuidadosa el origen de la constitución actual del ser aparente o cosas que están en permanente cambio, tomando como eje el conocimiento sobre las ideas. En ese sentido, considero que la 'conjetura verosímil' cumple tanto la función 1) tipo de explicación en razón de su estatuto onto-epistemológico, como la función 2) estrategia metodológica, en tanto que se advierte la necesidad de emprender un camino que parta de los sentidos, pero que tenga como eje el conocimiento del Ser, en provecho de la posibilidad de explicar diversos fenómenos naturales, como los movimientos celestes, la anatomía humana y animal, la fisiología y las cualidades sensibles.

Considero que justo la comprensión de estos sentidos de 'conjetura' que establece Platón son de utilidad para comprender el sentido que tiene la 'hipótesis' en la filosofía natural de Ralph Cudworth.

3. Ralph Cudworth: contraste de las hipótesis entre sistemas intelectuales

Como se mencionó, las aportaciones de Ralph Cudworth para el desarrollo de la idea moderna de autonomía y responsabilidad moral han sido ampliamente estudiadas, pero también es cierto que en los últimos años han sido valoradas sus contribuciones en el ámbito de la filosofía natural gracias a su empeño de difusión y, a

la vez, de crítica al mecanicismo y, por ende, su nombre cada vez es más asociados al ambiente intelectual de la revolución científica.

Además, para tener una comprensión cabal sobre el mencionado punto es menester detenerse en algunas de las tesis epistemológicas del autor; así, según Taliaferro & Teply, la filosofía de Ralph Cudworth es donde "el platonismo de Cambridge logra su más elaborada y completa expresión" (2004 19).

La razón de estas apreciaciones se debe a que su obra cumbre, *The true intellectual system of the universe* (1678), tuvo la pretensión enciclopédica de compilar el saber fisiológico o sistemas del mundo desde la Antigüedad hasta sus días con la finalidad de resolver el problema entre la determinación y la libertad moral mediante la demostración del carácter intelectual o espiritual del mundo natural.

Por ello, la tarea del filósofo de Aller tiene un objetivo de orden metafísico y ético, a saber, defender el carácter libre de la voluntad humana a partir de la demostración de la existencia del alma inmortal y de la existencia del espíritu en general en el mundo físico. En palabras del propio Cudworth, un verdadero sistema intelectual del universo es una explicación sobre el problema de la libertad y la necesidad en la acción humana en donde se reconoce la causa universal y la relación con las acciones.

De ese modo, Cudworth considera que su sistema se erige en contra de las tendencias *fatalistas* (deterministas), materialistas, ateas, deístas y ocasionalistas que no están demostrando el carácter verdadero del universo. Así, establece esta clasificación:

1. El fatalismo democríteo: en este existe una necesidad material de todas las cosas, prescindiendo de la existencia de Dios; la materia insensible es el principio de todas las cosas, el cual opera con movimiento necesario. Es denominado fatalismo ateo (*atheistic fate*); Cudworth relaciona este atomismo con la filosofía cartesiana y hobbesiana.
2. Fatalismo divino: aquí pueden identificarse dos tipos de concepciones sobre la divinidad:
    2.1. Deísmo inmoral (*divine fate inmoral*): para esta postura, Dios decreta tanto las acciones buenas como las malas; de esta forma,

se formula un determinismo en el que la necesidad dicta todas las acciones. De aquí se sigue que no hay una justicia ni bondad inmutable, existiendo únicamente una voluntad violenta, a saber, una omnipotencia arbitraria. Este deísmo se relaciona con la moral puritana y el dogma de la predestinación.

2.2. Deísmo moral (*divine fate moral*): la naturaleza tiene una justicia y bondad esencial, por ello, hay cosas justas e injustas en nuestra naturaleza, y no debido a una ley arbitraria. De ese modo, los actos morales son productos de una naturaleza inherente al ser humano.

De esta manera, considero que en ese proyecto es posible encontrar dos sentidos de la palabra "hipótesis", a saber: 1) tipo de explicación en razón de su estatuto epistemológico y 2) estrategia metodológica de indagación sobre el funcionamiento del mundo natural, en lo que puede ser considerada una derivación o adaptación de la 'conjetura verosímil' de Platón.

Por ello, para Cudworth, es indispensable hacer una revisión histórica de lo que él denomina las 'falsas hipótesis' (*True intelectual system* 1829 45) de la fisiología antigua y moderna sobre el sistema del mundo o sistemas del universo. Para nuestro autor, el criterio para determinar como 'falsas hipótesis', por ejemplo, a la física de Anaximandro, al atomismo de Demócrito, al estoicismo de Zenón de Citio o al materialismo de Thomas Hobbes se debe a que el modelo epistemológico del filósofo supone la existencia de las verdades eternas —como la idea del Bien Supremo—, que, como advierte, "Decimos demostrar, no a priori; pero por inferencias necesarias de principios totalmente innegables" (63)[7] tanto para el ámbito especulativo como para el práctico.

[7] "We say demostrate, not a priori; but by necessary inferences from principles altogether indeniable."

De lo anterior es posible colegir que Cudworth utiliza el sentido 1) de 'hipótesis' para referirse a los sistemas falsos del universo, los cuales, de alguna manera, fallan en no fundamentar la explicación en el Ser Supremo y en las verdades derivadas de este.

Por otra parte, en aras de explicar el uso del sentido 2) de 'hipótesis', es necesario analizar la relación existente entre la sensación y la formación de dichas proposiciones. Para ello, abordaremos la consideración del carácter activo de la mente expuesta en su obra póstuma *Treatise concerning an immutable and eternal morality* (1996 [1731]) tanto para lograr la senso-percepción como para las operaciones superiores del alma.[8] Cudworth explica que la mente tiene un poder interno de organización de los datos de los sentidos y de la representación a través de relaciones, lo cual permite la inteligibilidad de los fenómenos naturales pues

> Porque, en primer lugar, el sentido [es] recibir y sufrir a partir del exterior, y al no tener un principio activo propio, para conocer lo que se recibe, se necesita ser un extraño a lo que le es completamente adventicio y, por lo tanto, no puede conocerlo ni comprenderlo. Porque conocer y comprender una cosa no es más que por una anticipación interior de la mente, que es natural y doméstica, y tan familiar para ella, para conocerla.[9]

---

[8] En *Treatise concerning an immutable and eternal morality* (p. II cap. III 56) afirma al respecto que "Sense therefore is a certain kind of drowsy and somnolent perception of that passive part of the soul, which is as it were asleep in the body, and acts concretely with it. […] It is an energy arising from the body, and a certain kind of drowsy or sleeping life of the soul blended together with it. The perceptions of which compound (*compositum*) or of the soul as it were half asleep and half awake (*animae semisomnis*) are confused, indistinct, turbid, and encumbered cogitations, very different from the energies of the noetical part that acts alone, without sympathy with the body, which act free, clear, serene, satisfactory, and awakened cogitations, that is to say knowledges."

[9] "For first, sense only suffering and receiving from without, and having no active principle of its own, to take acquaintance with what it receives, it must needs be a stranger to that which is altogether adventitious to it, and therefore cannot know or understand it. For to know and understand a thing is nothing else but by some inward anticipation of the mind, mat is native and domestic, and so familiar to it, to take acquaintance with it."

Pero es justamente este poder anticipatorio lo que permite la formulación de las hipótesis:

> Por tanto, aunque el sentido sea adecuado y suficiente para el fin que la naturaleza lo ha diseñado, a saber, para advertir las cosas corporales que existen sin nosotros, y sus movimientos para el uso y lo concerniente del cuerpo, y los indicios generales de sus modos, que puedan dar al entendimiento suficientes indicios por su propia sagacidad para descubrir sus naturalezas, e inventar hipótesis inteligibles para resolver esas apariencias (porque, de lo contrario, la sola razón sin sentido no podría conocer las cosas individuales existentes sin nosotros, o asegurarnos de la existencia de algo además de Dios, que es el único ser necesariamente existente). Sin embargo, el sentido, como sentido, no es conocimiento ni intelección. (57)[10]

A partir de lo anterior, es fácil identificar el carácter hipotético de la fisiología de Anaxágoras, los atomistas y los estoicos, pues para Cudworth el estudio de la naturaleza desarrollado allí es, en efecto, producto del ejercicio de la razón. No obstante, su alcance es limitado pues metodológicamente no tienen fundamento en las verdades de razón, lo cual hubiera dado un alcance adecuado a sus tesis; de ese modo, la estrategia falla.

La función de la hipótesis en la filosofía de Ralph Cudworth se revela en su compilación histórica, misma que le sirve para mostrar cómo sus tesis de filosofía natural pueden ser todavía más que 'conjeturas verosímiles', pues el verdadero sistema intelectual se destaca entre las hipótesis de los antiguos y de los modernos como

---

[10] "Wherefore though sense be adequate and sufficient for that end which nature hath designed it, viz. to give advertisement of corporeal things existing without us, and their motions for the use and concernment of the body, and such general intimations of the modes of them, as may give the understanding sufficient hints by its own sagacity to find out their natures, and invent intelligible hypotheses to solve those appearances by (for otherwise reason alone without sense could not acquaint us with individual existent things without us, or assure us of the existence of anything besides God, who is the only necessarily existent being). Yet notwithstanding sense, as sense, is not knowledge or intellection."

aquella filosofía que acierta en la descripción de las causas y las operaciones del mundo natural en tanto que explica el fundamento metafísico de estas precisamente por haberse desarrollado a partir de las ideas de razón.

Para ilustrar la aplicación de la propuesta antes expuesta sobre el estatuto epistemológico de los tipos de explicaciones en la filosofía natural basta atender la propuesta del filósofo inglés de la naturaleza plástica. La hipótesis sostiene que la naturaleza plástica es una entidad parte física y parte espiritual encargada de dirigir al mundo hacia su bien o finalidad (*True intelectual system 1829* 320). De ese modo, la naturaleza plástica es la causa operativa no mecánica del mundo natural pues está encargada de regular todos los procesos y operaciones naturales hacia su fin, por ejemplo, la formación y constitución física de todos los seres vivos, la gravedad (319), los meteoros, etc.: "Por lo tanto, la ley Divina y comando, por la cual las cosas de la naturaleza se administran, deben ser concebidas para ser señales reales de alguna causa operativa energética y real de la producción de cada efecto" (317).[11]

Como puede apreciarse, para Cudworth la naturaleza plástica es una tesis verdadera en tanto que se desprende de una verdad de razón, verdadera e inmutable, como lo es la existencia de Dios. Es importante destacar que la mencionada tesis tiene una doble función: traspasar los límites de las explicaciones materialistas y mecanicistas para fundamentar y asegurar el orden natural más allá de criterios basados en movimiento, reposo y velocidad, dando así a cada uno de los fenómenos una regularidad basada en un orden teleológico.

Sobre el materialismo, cabe destacar la precisión que hace Strok al respecto de la revisión histórica sobre este y el planteamiento del orden espiritual pues:

> Cudworth utiliza el término "filosofía materialista" o "filósofo materialista" en su obra principal y lo asocia con términos como "corporealista" y "ateo".

[11] "Wherefore, the Divine law and command, by which the things of nature are administered, must be conceived to be real appointment of some energetic, effectual and operative cause for the production of every effect."

> Ahora bien, nuestro autor no presenta una cruzada especial contra la materia en sí misma ni contra todo tipo de materialismo, porque acepta que no todo materialismo es ateo. (2019 225)

Matizado lo anterior, al postular esta entidad intermedia que es instrumento divino y no Dios en sí mismo se aclaran los límites de la acción y presencia divina en su creación, pues esta es una causa operativa que funge como eje de la distinción ontológica entre la regularidad del universo y el mandato divino. Así, la regularidad del mundo natural es *artificial*, es decir, no le es inherente sino dotada e introducida a través de la naturaleza plástica, que además es una fuerza inconsciente. En suma, la naturaleza plástica, causa operativa del mundo natural es un instrumento de la voluntad divina y no la voluntad divina en sí misma (322-323).[12]

El carácter inconsciente de este principio operativo permite solucionar la tensión existente entre la libertad humana y el determinismo de las leyes físicas. Aquí las leyes de la física pueden reconocerse en un fundamento metafísico que evoca la existencia de Dios, cuya idea es una verdad eterna e inmutable, de la cual puede puede deducirse una causa de la regularidad del mundo que no determina moralmente a los seres humanos.

---

[12] "Por lo tanto, ya que ni todas las cosas se producen fortuitamente, o por un mecanismo de la materia sin guía, razonablemente tampoco puede concebirse [que] Dios en sí mismo haga todas las cosas inmediata y milagrosamente; bien puede concluirse, que hay una naturaleza plástica debajo de Él, la cual, como un instrumento inferior y subordinado, ejecuta obediente esa parte de su providencia, la cual consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia; además, también hay por reconocer, además de ésta, una Providencia más alta que preside sobre [la naturaleza plástica], que a menudo provee sus defectos, y a veces la sobre-rige; puesto que esa naturaleza plástica no puede actuar electivamente, ni con discernimiento." "Wherefore, since neither all things are produced fortuitously, or by 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 subordinated 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 over-ruled it; forasmuch as this plastic nature cannot act electively, not with discretion."

Así, como pudo apreciarse en el ejemplo anterior y siguiendo la clasificación platónica de la alegoría de la línea y la 'conjetura verosímil', para el teólogo inglés el conocimiento de la filosofía natural es la clave para entender su dimensión moral: la armonía existente en la creación conduce a la idea del bien universal, origen y creador de todo, por lo que la apreciación de la belleza y bondad del mundo es la vía para intuir el bien interno que conduce al Bien Supremo. Como le advierte Timeo a Sócrates: "Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo" (*Timeo* 2000 29e).

4. Conclusiones

Los derroteros de la mutación de los sentidos de "teoría" e "hipótesis" desarrollada por Ducheyne me sugirieron hacer una revisión similar en el ámbito de una tradición de la historia de la filosofía de la modernidad temprana: el platonismo moderno, y, en específico, en el platónico de Cambridge, Ralph Cudworth.

Para ello, la revisión de los criterios epistemológicos desarrollados por Platón y la formulación de lo que se denominó en este escrito 'conjetura verosímil' posibilitó aclarar cómo es que se pueden detectar dos sentidos del término 'hipótesis' en la filosofía del teólogo inglés, los cuales le permiten establecer los pasos de su itinerario filosófico de revisión de las tesis fisiológicas antiguas y modernas y apuntalar la pertinencia de su sistema intelectual.

Es oportuno considerar lo anterior producto del ejercicio de una tradición de largo aliento que identifica al ser con el saber, esto es, el platonismo. Si se comprende el modo en que se identifica ser y verdad para Platón, se comprende por qué Cudworth no pierde tiempo en explicar el proceder de la vía deductiva mediante la razón para atisbar aquellas verdades que sirven de punto arquimédico para la investigación del mundo natural.

De ahí que el innatismo sui generis de Ralph Cudworth permita darle un estatuto interesante a la hipótesis en la filosofía natural: su función epistemológica es proporcionar explicaciones verosímiles pues dan cuenta de los seres creados y de sus operaciones vitales. Este conocimiento no posee un valor en sí mismo porque, emulando el camino de la dialéctica, constituye solo un paso hacia un conocimiento de mayor relevancia antropológica y ética: la intuición del Bien Supremo.

La razón de ello estriba en que la función de la metafísica es proporcionar el fundamento de la verdad, que se efectúa en la relación entre los objetos jerarquizados ontológicamente para determinar su correspondencia con los distintos campos del saber. De allí que el establecimiento de la analogía entre la clasificación platónica y la exposición de Cudworth fue esclarecedor para comprender su proceder metodológico, que se basa en una fundamentación metafísica de los supuestos epistemológicos.

Referencias

Benson, Hugh H. "Plato's philosophical method in the Republic: The Divided Line (510b–511d)". *Plato's Republic': A critical guide*, editado por Marc L. McPherran, Cambridge University Press, 2010. 188-208.

Berzins McCoy, Marina. *Image and argument in Plato's Republic*. SUNY Press, 2020.

Cassirer, Ernst. *La rinacenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. Traducido por Roberto Salvini, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1964.

Cudworth, Ralph. *The philosophical works of Ralph Cudworth. Vol. 1. The true intellectual system of the universe*. Oxford, Talboys, 1829.

_____. *Treatise concerning an immutable and eternal morality. With a Treatise of Free Wil*l editado por Sarah Hutton. Cambridge University Press, 1996 [1731].

Dear, Peter. "Extra-curricular activities: new homes for natural knowledge". *Revolutionizing the sciences. European knowledge and its ambitions* 1500-1700. Wales, Palgrave, 2001. 101-130.

_____. "Experiment: how to learn things about nature in the seventeeth century". Revolutionizing the sciences. *European knowledge and its ambitions 1500-1700.* Wales, Palgrave, 2001. 131-148.

Ducheyne, Steffen. "The status of theories and hypothesis". *The Oxford handbook of British philosophy in the seventeenth century*, editado por Peter R. Anstey, Oxford University Press, 2013. 170-191.

Hutton, Sarah. "From Philosophy to science. Natural philosophy of Boyle, Newton and others". *British philosophy in the seventeenth century*. Oxford University Press, 2015. 160-184.

_____. "La bondad viviente y el alma auto-determinante: la filosofía moral de los platónicos de Cambridge". *Claves del platonismo en la modernidad temprana. Metafísica, ciencia, ética, epistemología e historiografía*, coordinado por Laura Benítez Grobet, Leonel Toledo Marín y Alejandra Velázquez Zaragoza, UNAM, 2017. 201-2017.

Mackinnon, Flora Isabel. *Introduction. Philosophical writtings of Henry More.* Edited with introduction and notes by Flora I. Mackinonn. Oxford: Oxford University Press, 1925. IX-XXVII.

More, Henry. *An account of virtue.* London: Printed for Benjamin Tooke. 1690

_____. *Immortality of the soul*. Editado por Alexander Jacob, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1987.

Platón. *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2000.

_____. *Timeo.* Introducciones, traducciones y notas de María de los Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2000.

Popkin, Richard. *The third force in seventeenth-century thought.* Leiden/Köln, N.Y. Kovenhavn/E. J. Brill, 1992.

Scheneewind, Jerome Borges. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna.* Traducción de Jesús Héctor Ruíz Rivas, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Strok, Natalia. "Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth." *Revista De Filosofía DIÁNOIA* 64.83 (2019): 209–227. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1593>

_____. "Ralph Cudworth y una relación distinta entre cuerpo y alma en el siglo XVII". *Filósofas y filósofos de la modernidad: nuevas perspectivas y materiales para el estudio*, coordinado por S. Manzo, Universidad Nacional de La Plata/ EDULP, 2022, pp. 144-153.

Taliaferro, Charles., y Teply, Allison. *Cambridge Platonism spirituality.* Nueva Jersey, Paulist Press, 2004.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 183-202
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 15/02/2022
Fecha de aprobación: 02/09/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4203

Consecuencias políticas del movimiento. John Toland ante Spinoza y Newton*

Political Consequences of Motion. John Toland Before Spinoza and Newton

Fernando Bahr
Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" - Centro de Investigaciones Filosóficas - CONICET - Universidad Nacional del Litoral
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
fernandobahr@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5352-6442

RESUMEN

En las dos últimas *Cartas a Serena* (1704), John Toland estudia las concepciones del movimiento presentes en Baruch Spinoza e Isaac Newton. Frente al primero, Toland advierte que no dio un paso que su sistema le exigía, a saber, declarar el movimiento esencial a la materia. Frente al segundo, su advertencia es diferente: Newton sí habría dado ese paso, aunque no habría expuesto públicamente todas las consecuencias que se derivan de este. En ambos casos, lo que nos interesa es la relación entre filosofía natural y filosofía política que Toland detecta y que no siempre ha sido analizada.

Palabras clave: naturaleza; política; movimiento; materia; Toland; Spinoza; Newton.

* Este artículo se debe citar: Bahr, Fernando. "Consecuencias políticas del movimiento. John Toland ante Spinoza y Newton". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 183-202. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4203*

ABSTRACT

In the last two *Letters to Serena* (1704), John Toland studies the conceptions of motion present in Baruch Spinoza and Isaac Newton. Before the first, Toland notes that he did not take a step that his system required of him, namely, to declare motion essential to matter. In the second case, his warning is different: Newton would have taken that step, although he would not have publicly exposed all the consequences that derive from it. In both cases, what interests us is the relationship between natural philosophy and political philosophy that Toland detects and that has not always been analyzed.

Keywords: nature; politics; motion; matter; Toland; Spinoza; Newton.

1. Introducción

Al comienzo de ese bello estudio titulado *The radical enlightenment. Pantheists, freemasons and republicans*, Margaret Jacob sostiene que las dos grandes revoluciones del siglo xvii en Europa, la Great Rebellion de los años cuarenta y cincuenta y la revolución científica que llega a su clímax con los *Principia mathematica* de Newton en 1687, guardan entre sí profundas relaciones a pesar de sus no menos profundas diferencias. "In early modern Europe —afirma Jacob— ideas about nature and its workings were linked to the way people conceived the human condition, whether moral or political" (*The radical enlightenment* 2006 1). Y agrega: "Before we can deal with the enlightened prescriptions for the human order proclaimed by eighteenth-century radicals, we must understand the natural or cosmic picture they extracted from the new body of scientific or natural philosophical learning" (*The radical enlightenment* 2006 1).

Según Jacob, quien se diferencia aquí considerablemente de autores como Jonathan Israel (cf. 2012 *passim*),[1] el puntapié de salida de la llamada "Ilustración radical" no se encontraría en la filosofía de Spinoza, sino en el legado dejado por la Great Rebellion de mitad de siglo. Fueron estos revolucionarios (*levellers, seekers, diggers, ranters, quakers*) quienes alimentaron el pensamiento republicano a lo largo de todo el siglo XVIII, transmitiendo primero sus ideas a los círculos de conversos neerlandeses, los cuales, a su vez, gracias a la lengua francesa, diseminaron esas ideas por el resto de Europa.

Ahora bien, esta revolución, la política, resultaría inseparable de la revolución científica. Para Jacob, en efecto, la coincidencia terminológica no es para nada gratuita, siendo la revolución científica del tardío siglo XVI y el siglo XVII la que brinda el contexto para la Ilustración radical. La nueva metodología para investigar la naturaleza basada en experimentos y en nuevas habilidades matemáticas, junto con la comprensión mecánica del mundo natural, dice, "fired the imagination of the educated elite and by the late seventeenth century presented reformers and critics of the established order in church and state with the philosophical and methodological foundations for an assault upon established authority" (*The radical enlightenment* 2006 1).

Uno de esos hombres cuya imaginación "se encendió" a partir de las nuevas posibilidades científico-políticas que abría la filosofía natural de Isaac Newton, pero también la química de Robert Boyle o la epistemología de John Locke, fue John Toland (1670-1722), nacido o, por lo menos, criado desde pequeño en Irlanda (Wigelsworth 2000 16-27).[2] Había sido bautizado como católico, pero se convirtió al protestantismo y, después de recorrer diversas universidades escocesas e inglesas

[1] Como se sabe, para Jonathan Israel "Spinoza y el spinozismo fueron de hecho la columna vertebral intelectual de la Ilustración radical europea en todas partes, no solo en Holanda, Alemania, Francia, Italia y los países escandinavos, sino también en Gran Bretaña e Irlanda" (2012 9).

[2] Entre las páginas indicadas de la tesis para Master of Arts compuesta por Jeffrey Robert Wigelsworth se puede acceder a una breve biografía de Toland y a algunas curiosas o dudosas circunstancias acerca de su nombre original, sus padres y su lugar de nacimiento.

y haber obtenido un Master of Arts en Edimburgo,[3] partió a los Países Bajos, más específicamente a Ámsterdam, con el propósito de hacerse ministro presbiteriano. Volvió de allí a Inglaterra lejos ya de cumplir tal cometido, pero habiendo frecuentado, entre muchos otros, a eruditos como el cuáquero Benjamin Furly, el arminiano Jean Le Clerc, el conservador Friedrich Spanheim (a quien Toland calificó como "mi maestro") o el sociniano Stephen Nye. Estos le habían enseñado, desde distintas perspectivas, claro está, que "que la Biblia merecía 'una explicación inteligible, no menos que Heródoto'" (Wigelsworth 2000 24), idea que Toland plasmó pocos años después en su escrito más famoso: Christianity not mysterious (1696), el cual le proveyó sus primeros enemigos de cuidado, a los que nuestro autor no desalentó en los años siguientes publicando obras y biografías de republicanos radicales como John Milton (1698), Algernon Sidney (1698) y James Harrington (1700), entre otros (cf. Champion 2003 97).[4]

En el presente escrito, sin embargo, no nos ocuparemos de *Christianity not mysterious* ni de su papel como biógrafo y editor de los republicanos de la década de 1640. En todo caso, lo que más nos interesa es el entrecruzamiento que se da en Toland entre concepción de la naturaleza y concepciones políticas. Dicho de otra manera, lo que nos interesa es ver cómo él se nutrió de la renovación filosófico-científica del siglo xvii buscando dotar a aquel programa político, el republicanismo, de una fuerza teórica y práctica capaz, esta vez sí, de hacerlo triunfar en Inglaterra. Tal es el contexto en el que debe ser entendidas la crítica a Spinoza y la interpretación de Isaac Newton, crítica e interpretación que se encuentran en la cuarta y la quinta de sus Letters to Serena (1704). A estos dos textos, pues, nos dedicaremos.

---

[3] Según Margaret Jacob, ya en estos primeros estudios Toland habría conocido las matemáticas y la filosofía natural que se encuentra en los Principia de Newton ("John Toland" 1969 310).

[4] Sobre el carácter intrínsecamente subversivo del pensamiento de Toland, carácter al que no es ajeno su condición de irlandés, se encontrarán reflexiones muy interesantes en Daniel (1991 1-12).

2. El error de spinoza

John Toland redacta las *Letters to Serena* entre 1701 y 1702 en ocasión de dos estancias en Berlín como parte de una misión diplomática inglesa. Esta tenía como tarea descartar definitivamente la posibilidad de una sucesión católica en el trono de Inglaterra y asegurar que el heredero fuera siempre el pariente más próximo de los Stuarts, es decir, Sofía, electriz de Hannover, y sus descendientes (*Lettres à Serena* 2004 10). Los documentos no dejan muy en claro cuál era precisamente la tarea de Toland en dicha misión, pero su presencia no pasó desapercibida ni para Sofía Carlota, hija de la electriz y reina de Prusia, ni para el tutor de la reina, el gran filósofo Wilhelm Gottfried Leibniz. Es precisamente la copiosa correspondencia de este último la que nos deja huellas precisas de los pasos de Toland por territorios germánicos.[5]

Estando Toland en Berlín, pues, es que redacta al parecer en 1701 la primera carta, que lleva el título de "The origin and force of prejudices",[6] y acaso la tercera, "The origin of idolatry, and reasons of heathenism". Las tres que restan habrían sido redactadas al año siguiente, en 1702, y se denominan: "The history of soul's immortality among the heathens" (II), "A letter to a gentleman in Holland, showing Spinosa's system of philosophy to be without any principle or foundation" (IV) y "Motion essential to matter; in answer to some remarks by a noble friend on the Confutation of *SPINOSA*" (V). El conjunto se publicó en Londres en 1704, precedido de un escrito titulado "A preface; being a letter to a gentleman in London, sent together with the foregoing dissertations, and declaring the several occasions of writing them". Las tres primeras cartas, dirigidas a "Serena", es decir, a Sofía Carlota, dieron nombre a

[5] Como señala Tristan Dagron, apenas llegado Toland a Hannover, Leibniz le remite sus *Annotatiunculae* a *Christianity not mysterious*, donde quedan en claro las diferencias en relación con un concepto de razón heredero de John Locke, el de Toland, y la propia concepción de Leibniz (cf. Toland *Lettres à Serena* 2004 19, n. 1). Para una visión de conjunto sobre las diferencias filosóficas entre Toland y Leibniz desde una perspectiva leibniziana, puede verse Fichant (1995 421-439) y el ya clásico artículo de Heinemann (1945 437-457).

[6] Se encontrará un buen análisis de esta primera carta en Morillas (2010 175-194).

la obra, que durante más de medio siglo circuló poco menos que de manera clandestina hasta que el barón d'Holbach la tradujo al francés bajo el nombre de *Lettres philosophiques* en 1768.

Vayamos ya a la carta IV. Se titula, como dijimos, "A letter to a gentleman in Holland, showing *SPINOSA*'s system of philosophy to be without any principle or foundation" (Letters to Serena 1704 131-162)[7]. Al comienzo de ella, Toland intenta permanecer equidistante tanto de Spinoza como de sus enemigos, reconociendo las virtudes morales del filósofo, pero atribuyéndole como su principal debilidad una pasión inmoderada por hacerse jefe de secta y producir un nuevo sistema filosófico que llevara su nombre. Sea así o no, concluye Toland, es cuestión que no debe ocuparnos aquí: juzgaremos a Spinoza, como a todo hombre en el mundo, "in matters of mere Speculation" (*Letters to Serena* 1704 135). De allí, esto es, de sus textos de filosofía, es de donde se concluye, más allá de ocasionales verdades, que el sistema "cannot serve to explain any past or future Difficultys, nor to give better Reasons for what we commonly receiv'd" (*Letters to Serena* 1704 135).

Según Toland, el error básico de Spinoza radicó en que, después de haber afirmado "but one Substance in the Universe, or that the Matter of all the things in the Universe is but one continu'd Being, every where of the same nature however differently modify'd, and endu'd with unchangeable, essential, and inseparable Attributes" (*Letters to Serena* 138), "[h]e has no where so much as insinuated that Motion was one of them" (*Letters to Serena* 139), es decir, de tales atributos, menciona solo el pensamiento y la extensión. En apoyo de su interpretación, Toland, además de tener presentes las proposiciones I y II de la Parte II de la *Ética* —Proposición I: "El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante". Proposición II:

[7] Tristan Dagron conjetura que el "gentleman" al que se dirige la carta sería Georg Wachter, alemán que residió durante algunos años en los Países Bajos. Wachter fue autor de *Der Spinozismus im Jüdenthumb* (1699) y de *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio*, publicado en 1706, pero que data de 1702. Toland, dice Dagron, parece estar discutiendo algunas tesis de este último escrito (Cf. Toland *Lettres à Serena* 2004 145, n. 1).

"La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa"— (Spinoza, Ética 112-113), cita la carta a Henry Oldenburg de septiembre de 1661:

> You must take heed that by Attribute I understand every thing that is conceiv'd by it self and in it self, in such a manner as that the Conception of it does not involve or suppose the Conception of any other thing: as Extension, for example, is conceiv'd by it self and in it self, but Motion not so; for it is conceiv'd to be in another thing, and the Conception of it involves Extension. (*Letters to Serena* 1704 146; cf. Spinoza *Correspondencia* 1988 80-81)

El haber afirmado la extensión como atributo de la sustancia y no el movimiento, concluye Toland, llevó a Spinoza a concebir la materia "naturally inactive" (*Letters to Serena* 1704 143). Así lo probarían dos pasajes de la Ética. En el primero (II, 13, Ax. 1), se establece que "todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo"; en el segundo (II, 13, lema II), que "todos los cuerpos […] en términos absolutos pueden moverse o estar en reposo". Teniendo en cuenta, pues, que Spinoza, por un lado, en ningún momento hace mención a una causa externa que pondría en movimiento a los objetos que están en reposo, y, por el otro, concibe a la materia como inactiva, el resultado final sería aporético (cf. Toland *Letters to Serena* 1704 144). Ahora bien, el origen último de esta aporía antifilosófica se encuentra en este segundo punto: Spinoza, por prejuicio, no se habría atrevido a pensar la materia tan esencialmente móvil como extensa.

Toland encuentra las pruebas de tal prejuicio en la correspondencia de Spinoza, más específicamente, en las cartas a Tschirnhaus de 1675 y 1676, donde el autor de la *Ética*, instado a definir el movimiento, manifiesta que lo deja para otra ocasión "puesto que aún no lo he redactado ordenadamente" (*Spinoza Correspondencia* 1988 343). Spinoza, dice Toland, elude el problema y lo seguirá haciendo en epístolas sucesivas, aun cuando considere "inútiles, por no decir absurdos" los principios cartesianos que atribuyen el origen del movimiento a un Dios trascendente y niegue validez a la pretensión (cartesiana) de demostrar *a priori*, por la mera extensión, la naturaleza de la materia (cf. Toland *Letters to Serena* 1704 150-151). Para Toland, de

estas dos críticas se desprende una solución manifiesta: que la materia no es mera extensión y que el movimiento es una propiedad inescindible de ella. Spinoza, sin embargo, no es consecuente al respecto y se limita a repetir que "quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido tiempo de ordenar nada al respecto" (*Spinoza Correspondencia* 1988 412). Esta es una muestra más, según Toland, de que los prejuicios no solo dominan la vida del vulgo, sino que también "Men of the greatest Candor and Judgement may be in many things seduc'd by Prejudice" (*Letters to Serena* 1704 155).

En este punto cabrían dos comentarios. El primero es que Toland tenía razón al considerar que la solución era manifiesta. Spinoza mismo la estableció en el *Breve tratado* negando tanto que el origen del movimiento pudiera provenir de una causa externa a la materia como que la materia pudiera ser reducida a extensión. Al respecto, dice:

> Efectivamente, nosotros concedemos que, si el cuerpo fuera una cosa que subsiste por sí misma y, por otra parte, no tuviera ninguna otra propiedad que el largo, el ancho y el alto, entonces no habría en él, en cuanto que sería auténtico reposo, ninguna causa para comenzar a moverse a sí mismo. Pero nosotros hemos establecido anteriormente que la naturaleza es un ser del cual se afirman todos los atributos. Y, si esto es así, nada le puede faltar para producir cuanto haya que producir. (Spinoza *Tratado breve* 1990 70)

Más aún, un poco más adelante, Spinoza afirmaba incluso que el movimiento era una propiedad eterna de la materia y que la definía tanto como el entendimiento definía la cosa pensante. El pasaje es muy claro:

> Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el *movimiento en la materia* y el entendimiento en la cosa pensante. Pues bien, nosotros decimos que éstos han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad: una obra cier-

> tamente tan grande como correspondía a la naturaleza del artífice. (*Tratado breve* 1990 93. Cursivas nuestras).

El segundo comentario es que Toland no pudo conocer el *Tratado breve* porque se publicó solo en 1852 y que, aun cuando lo hubiera conocido, tal vez no habría cambiado del todo su parecer sobre el poder del prejuicio en Spinoza en vista de lo que este agrega en una nota al pasaje que acabamos de recordar. En esa nota Spinoza aclara, en efecto, que

> […] lo que aquí se dice del movimiento de la materia, no está dicho en serio, porque el autor aún piensa hallar su causa, como en cierto sentido ya lo ha hecho a posteriori. No obstante, esto puede quedar muy bien aquí, porque nada se funda en ello o depende de ello. (Spinoza *Tratado breve* 1990 93)

Spinoza, pues, parece haber sido renuente a concebir una materia *naturalmente* dotada de movimiento, y, por tanto, ni siquiera la lectura del *Tratado breve* habría podido impedir que Toland afirmara, *contra* Spinoza, la tesis principal de su carta, a saber, que "*Motion is essential to Matter*, that is to say, as inseparable of its Nature as Impenetrability or Extension" (*Letters to Serena* 1704 158-159, cursivas en el original) y que "Matter cannot be rightly conceiv'd nor consequently be rightly defin'd without it" (*Letters to Serena* 1704 160).

Ahora bien, ¿es esta una *refutación* de Spinoza? ¿Prueba la validez de esa objeción que el sistema de Spinoza es "precario y carente de cualquier tipo de fundamento", como reza el título de la carta? Nadie parece haberlo entendido así. Citemos dos casos, uno de finales del siglo xx y otro de comienzos del siglo xviii. En cuanto al primero, se trata de Manlio Iofrida, quien sostiene que, en realidad, Toland, lejos de refutar a Spinoza, radicalizó la filosofía de este transformándola en una filosofía de la "fuerza-materia", alejando todavía más al autor de la Ética, si cabe, de cualquier versión del teísmo (Iofrida 132). El otro ejemplo, el del siglo xviii, es *A letter to Eusebia ocassioned by Mr. Toland's letters to Serena*, publicada anónimamente también en 1704. Su autor, William Wotton, afirma allí:

> What Mr. *Toland* therefore superadds to *Spinoza's* Scheme, is this. He makes *Motion to be essential to Matter; i. e.* he makes *Matter* to be *self-moving*; whereby we may suppose that he intends to supply all the Defects of Spinoza's Hypothesis: *i. e. Make the World without a God.* (Wotton 1704 48)

Para Wotton, la teoría de Spinoza requería todavía de una deidad a la hora de explicar los fenómenos de la naturaleza; esa exigencia, en cambio, desaparecía si se aceptaba la opinión de Toland. Así lo sostiene Wotton: "Whereas if Matter had been allow'd to have been a self-moving Principle, in Mr. *Toland's* Opinion all might have been done without it [a Deity]" (Wotton 51). Toland, por lo tanto, según estos dos intérpretes que representan bastante fielmente a todos sus intérpretes, no se propuso refutar a Spinoza sino radicalizarlo;[8] el tema abrirá nuevas posibilidades en la siguiente carta.

3. Las posibilidades de Newton

El quinto y último escrito incluido en Letters to Serena se presenta, efectivamente, en explícita continuidad con la carta que acabamos de presentar. Su título es: "*Motion essential to matter*; in answer to some remarks by a noble friend on the *Confutation of SPINOSA*". El objetivo de Toland en esta carta es probar

> […] that all the Matter in Nature, every Part and Parcel of it, has bin ever in motion, and can never be otherwise; that all the Particles which lie in the midst of the most solid and bulky Rocks, in the heart of Iron Bars or Gold Ingots, are as well in constant Action, as those of Fire, or Air, or Water, tho not according

[8] Si se desea consultar interpretaciones más contemporáneas en el mismo sentido, aunque en estos casos incluyendo a Leibniz, véase Leask (2012 499-537) y el muy amplio estudio de Dagron (*Toland et Leibniz* 2009).

> to the same Determinations, nor in the same Degrees, no more than these last mention'd, compar'd among themselves: for this Action is equally natural and internal to them all, and to all other Classes of Matter in the Universe; tho their specifick Motions be so various and different, which proceeds from their several ways of affecting one another. (*Letters to Serena* 1704 167)

De lo contrario, dice, esto es, si definimos la materia como pura extensión, tal como propone el "noble amigo", deberíamos concebirla "depriv'd of all Figure and Color, neither heavy nor light, rough or smooth, sweet or sour, hot or cold, void (in a word) of all sensible Qualitys, without Parts, Proportion, or any Relation whatsoever: since all depend immediately on Motion" (*Letters to Serena* 1704 168).

Por lo tanto, Toland mantiene la crítica a Spinoza. Sin embargo, niega que en la naturaleza haya vacío, según Spinoza: "because there's but one sort of Matter in the Universe; and if it be infinitely extended, it can have no absolute Parts independent of one another, Parts and Particles being conceiv'd as I told you just now that Bodys were" (Toland L*etters to Serena* 1704 174).[9] Lo que llamamos "cuerpos", por lo tanto, "are but several Modifications of the general Extension of Matter in which they are all contain'd, and which they neither increase not diminish" (Toland *Letters to Serena* 1704 176). En cuanto a la noción misma de vacío, para Toland sería un ejemplo de los abusos de lenguaje en los que suelen caer los filósofos cuando toman por entes reales "certain Terms invented to very good purpose by Mathematicians" (*Letters to Serena* 1704 179). Lo mismo sucedería con las concepciones absolutas de *tiempo* y *espacio*:

> Yet because the Mathematicians had occasion to suppose Space without Matter, as they did Duration without Things, Points without Quantity, and the like; the Philosopher, who cou'd not otherwise account for the Generation of Motion in Matter which they held to be inactive, imagin'd a real Space distinct

[9] Sobre la negación del vacío en Spinoza, véase Spinoza (Ética, I, 15).

> from Matter, which they held to be extended, incorporeal, immovable, homogeneal, indivisible, and infinite. (Toland *Letters to Serena* 1704 181)

La apuesta de Toland es audaz. A ningún filósofo de su tiempo podía ocultársele que negar validez a las nociones absolutas de tiempo y espacio, al igual que negar el vacío, significaba enfrentarse a Isaac Newton, esto es, dar poco menos que un paso hacia el abismo. Toland asume el riesgo:

> I am not insensible that I oppose a Notion universally receiv'd, and in this particular Article of Space I am said to have the greatest Man in the world against me, who yet cannot grow any thing less, tho he shou'd happen herein to be mistaken; since the Demonstrations and Discoverys of his unparallel'd Book remain intirely true without it. For my part, I can no more believe an absolute Space distinct from Matter, as the place of it; than that there is an absolute Time, different from the things whose Duration are consider'd. And yet Mr. NEWTON is thought not only to believe these things, but also to put them on the same foot. (*Letters to Serena* 1704 182-183)

No obstante, así como en la carta anterior había "refutado" a Spinoza radicalizando su teoría, aquí sostiene que la aparente afirmación del carácter absoluto del tiempo y del espacio por parte de Newton puede ser interpretada en un sentido favorable a su propia concepción. Así, Toland reconoce que Newton afirma, por ejemplo, que

> Times and Spaces […] are as it were their own Places, and those of all other things. All the things in the Universe are in Time as to the Order of Succession, and in Space as to the Order of Situation. 'Tis essential to 'em that they be Places; and to think these primary Places can be mov'd is absurd. These are therefore absolute Places, and the Translations from them are the only absolute Motions. (*Letters to Serena* 1704 183)

Ahora bien, la definición del espacio establecida en los *Principia*, según Toland, si da la impresión de contradecir la actividad de la materia es solo porque la perspectiva de Newton en esa obra es "matemática", no filosófica. Para Toland, Newton tenía conciencia de ello, no así los newtonianos, quienes, como suelen hacer los filósofos, dice, atribuyeron existencia real a un espacio que originalmente solo había sido imaginario, matemático e ideal.

La diferencia postulada por Toland entre Newton y sus intérpretes, entre el prócer milenarista dedicado a la alquimia y Samuel Clarke, por ejemplo, quien en su Boyle Lecture de 1704 reinterpretó la filosofía natural de Newton con el explícito propósito de combatir las ideas de hobbistas y spinozistas,[10] no es de ningún modo descabellada y ha sido señalada por importantes intérpretes.[11] ¿Puede derivarse de allí, sin embargo, que Toland tenía razón, es decir, que podía hacerse compatible la ciencia newtoniana con su filosofía hilozoísta? La respuesta parece ser positiva, puesto que el propio Isaac Newton se ocupó de purificar sus escritos con objeto de erradicar cualquier posible vínculo en este sentido.

Para comprobarlo, es preciso recurrir a otra obra de Newton: *Opticks: or, a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*, cuya primera edición en latín, traducida por Samuel Clarke, data de 1706, es decir, dos años después

---

[10] Recordemos que las Boyle Lectures fueron establecidas en 1701 por Robert Boyle para "to be *the proof of the Christian Religion against notorious Infidels, viz, Atheists, Theists, Pagans, Jews, and Mahometans, not descending lower to any controverfies, that are among Christians"* (Birch cxxxix, cursivas en el texto). En tal sentido, la Boyle Lecture de Samuel Clarke publicada en Londres en 1705 bajo el título *A demonstration of the being and attributes of God: More particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers* representa el ejemplo más puro y conocido del programa de Boyle.

[11] Tres trabajos de Margaret Jacob merecen ser recordados en este aspecto: The radical enlightenment, especialmente el capítulo 3; "John Toland and the newtonian ideology", y "Hazard revisited". La distancia entre un Newton panteísta y arriano y sus bienintencionados discípulos de las Boyle Lectures ya había sido señalada por el muy ortodoxo teólogo anglicano John Hutchinson (1674-1737); al respecto, véase English (1999 581-597).

de las *Letters* de Toland.[12] Mejor dicho, hace falta recurrir a los borradores de las *queries* o interrogantes que su autor incorporó hacia el final del tratado "in order to a farther search to be made by others" (Newton 313). En uno de esos borradores, el de la *query* 23, Newton escribía:

> By what means do bodies act on one another at a distance. The ancient Philosophers who held Atoms and Vacuum attributed gravity to atoms without telling us the means unless in figures: as by calling God Harmony representing him & matter by the God Pan and his Pipes, or by calling the Sun the Prison of Jupiter because he keeps the Planets in their Orbs. Whence it seems to have been an ancient opinion that matter depends upon a Deity for its laws of motion as well as for its existence. These are passive laws and to affirm that there are no others is to speak against experience. For we find in ourselves a power of moving our bodies by our thought. Life and will are active principles by which we move our bodies and thence arise other laws of motion unknown to us (…) And since all matter duly formed is attended with signes of life and all things are framed with perfect art and wisdom and nature does nothing in vain; if there be a universal life and all space be the sensorium of a thinking being who by immediate presence perceives all things in it, as that which thinks in us, perceives their pictures in the brain: these laws of motion arising from life or will may be of universal extent. To some such laws the ancient Philosophers seem to have alluded when they called God Harmony and signified his actuating matter harmonically by the God Pan's playing upon a Pipe and attributing musick to the spheres made the distances and motions of the heavenly bodies to be harmonical and represented the Planets by the seven strings of Apollo's

[12] Hacemos esta aclaración porque es en la Optice latina de 1706 que Newton empezó a incluir material de teología natural en su texto, material que no se encontraba en la edición inglesa original de 1704 (cf. Snobelen 2007 16).

> Harp. (Cambridge MSS, British Museum, MS. Add. 3970, 619r, citado en Jacob "John Toland" 1969 323-324).[13]

En la versión finalmente impresa este pasaje no aparece y algunos temas que podrían vincularse con él se trasladan a la muy larga query 31, de más de treinta páginas (Newton 1718 350-382).

Philip McGuinness se pregunta por qué pudo haberse dado esa exclusión. Su respuesta nos pone de nuevo sobre la huella de las estrechas relaciones entre filosofía natural y política que mencionábamos al comienzo de este trabajo. Dice McGuinness:

> To state publicly that 'all matter duly formed is attended with signes of life' would have aligned Newton with Toland and the heretic Bruno. One suspects that Newton may have become a prisoner of his own ideology, trapped in the cul-de-sac of orthodoxy. (1997 317)[14]

---

[13] Esta *query*, que por su importancia nos hemos permitido transcribir en toda su extensión, coincide y refrenda lo que Solís Santos ha dicho de la filosofía de Newton en su conjunto: que él "experimentó toda su vida la tensión entre la fachada moderada de la ideología anglicana y el fondo milenario y hermético, que se mantenían en un equilibrio inestable. Su ciencia natural no es separable de su visión de la naturaleza, la sociedad, la historia y la divinidad, y si en los *Principia* pretendió no hacer hipótesis sobre la causa de la gravedad fue para no mezclar proposiciones matemáticas y hechos, fácilmente consensuables, con proposiciones más difíciles y valiosas para los que no todos estaban preparados. Las matemáticas de las fuerzas a distancia entre los planetas, la gravitación universal, no menos que las fuerzas de rango corto entre la luz y la materia o entre las partículas de que dependen las operaciones de la química, se asientan sobre una ontología neoplatónica y hermética de la que no se pueden separar sin menoscabo de la cabal intelección de sus trabajos" (2000 177).

[14] Recordemos que Toland tuvo un papel fundamental en la difusión de los tratados de Giordano Bruno en Inglaterra y hablaba con admiración de todos ellos, en especial del *Spaccio della bestia trionfante* (es interesante al respecto la anónima *Lettre de Mr. Toland sur le Spaccio della bestia trionfante* 1756 158-162). Para un análisis de las relaciones filosóficas entre Bruno y Toland, véase también Seidengart (1995 315-343).

Entre Toland y Bruno podría haberse agregado a Spinoza, quien en un famoso pasaje de la *Ética* (II, 13. sc.) había sostenido que todos los cuerpos "aunque en diversos grados, están animados".[15] En cualquier caso, esta compañía habría espantado a Newton, el cual en la edición de 1718 ya no se preguntó por qué medios actúan los cuerpos a distancia, la cuestión a la que quería responder el borrador de la query 23, limitándose a declarar que había usado el término atracción "to signify only in general any Force by which Bodies tend towards one another, whatsoever be the Cause" (1718 351). Su cautela metodológica era también política. Newton sabía que los movimientos reformistas radicales de 1640, y el propio Toland, encontraron en la materia animada el trasunto filosófico de las masas autónomas, sin iglesia institucionalizada y sin rey: el reciente caballero de la reina y presidente de la Royal Society durante 23 años no podía en ningún caso ser emparentado con semejante ideología.

4. Conclusión

David Sibley observó hace algunos años que en sus escritos tempranos Robert Boyle compartía gustos y perspectivas teóricas con el leveller John Lilburne. En efecto,

[15] Esta frase de Spinoza ha traído siempre interesantes problemas a sus intérpretes. Vidal Peña en una nota a su traducción intenta eludir el punto afirmando que "'animado' no debe entenderse aquí, obviamente, en un sentido 'animista': las ideas de las cosas no son 'almas' en el sentido espiritualista" (Spinoza *Ética* 1987 129, n. 11). Ferdinand Alquié, sin embargo, es a nuestro juicio mucho más profundo al sostener que, siendo el alma idea del cuerpo, "on peut dire que dans le spinozisme, tout corps (même un végétal o une pierre) a une âme, puisqu'à tout corps présent dans l'étendue répond, dans l'attribut Pensée, une idée. Peut-on aller plus loin encore, et prétendre qu'à l'idée de tout corps répond une idée d'idée, c'est-á-dire la conscience de cette idée ? Il faudrait admettre alors que tout mode peut prendre conscience de lui-même. Mais Spinoza ne s'est jamais expliqué très clairement sur ce point" (1981 271-272). Para Alquié, la falta de claridad de Spinoza al respecto se debe en última instancia a la gran dificultad que habría tenido el filósofo para conciliar dos tendencias opuestas de su pensamiento: la matemática y la biológica, dificultad que el mismo concepto de conatus pone en evidencia (1981 274).

dice Sibley, ambos reivindicaban el hilozoísmo y un panteísmo materialista cuya traducción política, desde Paracelso, había sido la igualdad social de los seres humanos (1995 161). A partir de finales de la década de 1640, sin embargo, cuando la revolución se convirtió en una posibilidad real, Boyle rompió todo vínculo con el hermetismo, la alquimia y la magia natural. "In a radical shift of position, he advanced an atomistic or corpuscular theory of matter, according to which matter was dead, inert", tomando así abrupta y definitiva distancia de *levellers* y *diggers* (Sibley 1995 162).

En este trabajo hemos tratado de mostrar algo semejante a propósito de la relación de Toland y Newton a comienzos del siglo XVIII. Para entonces, la *Great Rebellion* ya no era una amenaza. Se trataba en cambio de consolidar un orden, el de la monarquía parlamentaria, con sus instituciones y su prestigio. John Toland representaba un elemento irritante dentro de ese orden y debía de alguna manera ser limitado o excluido. Las *Letters to Serena* de 1704 y, con más razón todavía, el *Pantheisticon. Sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socrati* de 1720 lo refrendaron.[16] El hilozoísmo no estaba muerto y Newton sabía que su responsabilidad como caballero de la reina era no poner a su disposición elementos que lo pudieran fortalecer. Sabía, en tal sentido, que no podía difundir un escrito suyo en el que se afirmara que "toda materia debidamente formada está acompañada de signos de vida", como sucedía en la redacción original de la query 23.

En *Letters to Serena* IV y V, por eso, la discusión es de filosofía natural, pero, al mismo tiempo, es política. Como nos enseñó Margaret Jacob al comienzo del trabajo, en la temprana Modernidad estos dos registros eran muy difíciles de escindir, estando las ideas sobre la naturaleza y su funcionamiento estrechamente vinculadas a la forma en que las personas concebían la condición humana, ya sea moral o política. En la carta IV, el motivo de discusión es la filosofía de Spinoza y señala la incoherencia en que, a juicio de Toland, caía ese sistema por no reconocer el movimiento como uno de los atributos de la sustancia, lo cual llevaba a su autor a concebir la materia como "naturalmente inactiva". Hemos visto que esta crítica no le hace plena justicia al pensamiento de Spinoza, quien también había sostenido, en un incómodo pero coherente escolio de la Parte II de la *Ética*, que todos los cuerpos "aunque en diversos

grados, están animados" (1987 13, sc.). De todos modos, como también vimos, Toland no se proponía refutar a Spinoza sino llevarlo a un punto en el que se rompiera todo vínculo posible con cualquier versión del teísmo.

Esa maniobra no tocaba ya a Spinoza, muerto en 1677, pero sí al muy vivo y muy poderoso sir Isaac Newton. En tal sentido, la Carta V no debe en ningún caso ser separada de la precedente; ambas forman un conjunto en el que secretamente se dan la mano el "maldito filósofo judío" y el excelso presidente de la Royal Society. También este tenía un fondo oscuro que solo la buena disposición de sus discípulos había logrado separar de su brillante superficie. Dicho de manera menos metafórica: Toland, al hacer hincapié en la diferencia entre los aspectos matemáticos y los aspectos filosóficos del gran científico, mostraba que si Newton se había erigido en símbolo de la restauración monárquica y del anglicanismo liberal moderado, el precio a pagar por ello había sido muy alto, a saber, dejar olvidados sus vínculos con la filosofía hermética y el hilozoísmo. Newton, por su parte, ya sin esa legendaria capacidad creadora que nos recuerda Solís Santos (2000 194), fue consciente de cuál era el papel que le tocaba en la "economía de la salvación científica" y parece haber aceptado esa íntima derrota que le aseguraba la gloria de un lugar sin par entre los genios del presente y del porvenir.

Referencias

Alquié, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981.

Anónimo. "Lettre de Mr. Toland sur le *Spaccio della bestia trionfante*". *Nova Bibliotheca Lubecensis*, vol. VII, 1756, pp. 158-162.

Birch, Thomas. "The Life of the Honourable Robert Boyle". *The Works of the Honourable Robert Boyle.* Eds. J. Rivington et ál. London: 1772. Vol. I, p. cxxxix.

Champion, Justin. *Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture*, 1696-1722. Manchester/Nueva York: Manchester University Press, 2003.

Dagron, Tristan. *Toland et Leibniz: l'invention du néo-spinozisme.* Paris: Vrin, 2009.

Dagron, Tristan, "Toland et l'hétérodoxie: de la conformité occasionelle au panthéisme". *Historia Philosophica. International Journal 2.1* (2004): 79-96.

Daniel, Stephen. "The subversive philosophy of John Toland". *Irish writing. Exile and subversion*, editado por Paul Hyland y Neil Sammells. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1991, pp. 1-12.

English, John. "John Hutchinson's critique of newtonian heterodoxy". *Church History. Studies in Christianity and Culture* 68.3 (1999): 581-597.

Fichant, Michel. "Leibniz et Toland: Philosophie pour princesses?". *Revue de Synthèse* 116.2-3 (1995): 421-439.

Heinemann, Frederick Henry. "Toland and Leibniz". *The Philosophical Review* 54.5 (1945): 437-457.

Iofrida, Manlio. *La filosofia di John Toland: Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli, 1983.

Israel, Jonathan. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750.* Traducido por Ana Tamarit. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jacob, Margaret. *The radical enlightenment. Pantheists, freemasons and republicans.* 2ª ed., Louisiana, Cornerstone Book Publishers, 2006.

Jacob, Margaret. "John Toland and the Newtonian ideology". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 32, 1969, pp. 307-331.

Jacob, Margaret. "Hazard revisited". *Politics and culture in early modern Europe,* editado por Phyllis Mack y Margaret Jacob. Cambridge University Press, 1987. 251-272.

Leask, Ian. "Unholy force: Toland's leibnizian 'Consummation' of spinozism". *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 20, n.º 3, 2012, pp. 499-537.

McGuinness, Philip. "Newton, Toland, science and the status quo". *Christianity not mysterious. Text, associated works and critical essays*, editado por Philip McGuinness, Alan Harrison y Richard Kearney. Dublin: The Lilliput Press, 1997, pp. 313-327.

Morillas, Jordi. "John Toland y la lucha del filósofo contra la superstición y la ignorancia: *Cartas a Serena. Carta I". Daímon. Revista Internacional de Filosofía,* vol. 49, 2010, pp. 175-194.

Newton, Isaac, Opticks: *or, a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. 2ª ed., W. and J. Innys. Londres: 1718.

Seidengart, Jean. "Le infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno". *Revue de Synthèse*, vol. 116, n.º 2-3, 1995, pp. 315-343.

Sibley, David. *Geographies of exclusion. Society and difference in the West*, Londres, Routledge, 1995.

Snobelen, Stephen D. "'La luz de la naturaleza'. Dios y filosofía natural en la *Óptica* de Isaac Newton". *Estudios de Filosofía*, vol. 35, 2007, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282007000100002

Solís Santos, Carlos. "Isaac Newton, filósofo de la fuerza". *Del Renacimiento a la Ilustración II, Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, editado por Javier Echeverría, Vol. 21, Madrid, Trotta-CSIC, 2000, pp. 173-195.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987.

Spinoza, Baruch. *Correspondencia.* Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

Spinoza, Baruch. *Tratado breve.* Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

Toland, John. *Letters to Serena.* Londres: Bernard Lintot, 1704.

Toland, John. *Lettres à Serena et autres textes.* Edición, introducción y notas de Tristan Dagron, París, Honoré Champion, 2004.

Van Malssen, Tom. "Pantheism for the unsuperstitious: Philosophical rhetoric in the work of John Toland", *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 74, n.º 4, 2013, pp. 274-290.

Wigelsworth, Jeffrey R. "The nominal essence of motion: John Toland's natural philosophy, 1696-1704". Tesis de maestría, University of Calgary, 2000, https://prism.ucalgary.ca/handle/1880/39854

[Wotton, William]. *A letter to Eusebia ocassioned by Mr. Toland's letters to Serena*, Londres, Tim. Goodwin, 1704.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 203-233
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 09/03/2022
Fecha de aprobación: 03/08/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4204

Ni pirrónico ni creacionista; materialista y revolucionario. Filosofía natural y política en la *Mémoire* de Jean Meslier*

Neither Pyrrhonian nor Creationist, Materialist and Revolutionary. Natural Philosophy and Politics in Jean Meslier's Mémoire

Manuel Tizziani
Universidad Nacional del Litoral - conicet
Santa Fe, Argentina.
manueltizziani@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3021-9161

RESUMEN

A partir de una tesis de Margaret Jacob, en este artículo se persiguen dos objetivos: por un lado, se realiza un análisis de la filosofía natural de Jean Meslier a fin de poner en evidencia la supremacía de la hipótesis materialista por sobre la creacionista; por el otro, se vincula su posición metafísica con su propuesta de acción política con la intención de poner en evidencia que el ateísmo popular y revolucionario defendido por el cura resulta compatible con la idea de que el movimiento es una cualidad esencial de la materia y no un efecto de la voluntad de Dios.

Palabras clave: pirronismo; creacionismo; materialismo; ateísmo; filosofía natural; acción política; revolución.

* Este artículo se debe citar: Tizziani, Manuel. "Ni pirrónico ni creacionista; materialista y revolucionario. Filosofía natural y política en la Mémoire de Jean Meslier". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 203-233. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.4204*

ABSTRACT

Based on a thesis of Margaret Jacob, this article has two aims: on the one hand, it analyses Jean Meslier's natural philosophy in order to highlight the supremacy of the materialist hypothesis over the creationist; on the other hand, it links his metaphysical position with his proposal for political action in order to show that the popular and revolutionary atheism defended by the priest is compatible with the idea that movement is an essential quality of matter, and not an effect of God's will.

Keywords: pyrrhonism; creationism; materialism; atheism; natural philosophy; political action; revolution.

1. Introducción: filosofía natural y política

En 1981, Margaret Jacob publicó por primera vez un estudio, The radical enlightenment, en el que invitaba a los especialistas a revisar algunas de las ideas y los presupuestos que hasta ese entonces habían guiado a la historiografía del Siglo de las Luces.[1] Entre los juicios sobre la Ilustración que esta autora se proponía reconsiderar estaba el del lugar presuntamente marginal que habrían ocupado diversos escritores y publicistas —muchos de ellos hugonotes refugiados, francmasones o con estrechos vínculos con la masonería— usualmente considerados de segunda línea, cuya vida habría transcurrido durante el periodo en el que se produjo "la crisis de la conciencia europea" (Hazard 1988) —es decir, entre las décadas de 1680 y 1720—, y cuyos textos, diseminados de forma manuscrita y clandestina, contenían ideas filosóficas

[1] Fue reeditado, en un contexto intelectual bastante diferente, en el 2006. La propia Margaret Jacob ("The radical enlightenment" 2013a) realizó un balance de los cambios ocurridos entre 1980 y el final de la primera década del siglo xxi en un artículo más reciente.

de carácter radical tanto en el ámbito político como en el religioso. Así, a la zaga de estudios pioneros como los de Gustave Lanson (1912) e Ira Wade (1938), Jacob afirmaba que había sido de esos manuscritos republicanos, deístas, materialistas, incluso ateos, de donde parecían haberse nutrido diversos autores canónicos de la Alta Ilustración, como el editor de la *Encyclopédie* (1751), Denis Diderot o el barón d'Holbach, traductor de John Toland y autor del *Système de la nature* (1770) (Jacob *The radical enlightenment* 1981 27).[2] Pero además Jacob postulaba otra hipótesis novedosa: la del estrecho vínculo entre las dos mayores revoluciones que tuvieron lugar en el siglo XVII: la inglesa (1688) y la Científica. En otros términos, decía la historiadora,

> En la Europa temprano moderna y preindustrial se asumía uniformemente que las ideas sobre la naturaleza, en particular sus manifestaciones físicas y propiedades metafísicas, guardaban relación con la forma en la que las personas, educadas o no, entendían el orden social y moral. (Jacob *The radical enlightenment* 1981 22, traducción mía)

Por esta razón, continuaba Jacob,

> […] había una gran diferencia entre los supuestos sociales de ciertos herejes que creían que Dios o el espíritu habitaban en la naturaleza, que en efecto la naturaleza contenía en su interior explicaciones suficientes de sus diversos fenómenos, y los supuestos de los newtonianos esencialmente ortodoxos, entre los que se encontraba incluso Voltaire, que sostenían que Dios controlaba la naturaleza desde fuera, por así decirlo, mediante leyes y agentes espirituales. (*The radical enlightenment* 1981 22, traducción mía)

---

[2] Resulta evidente que el trabajo realizado por Jonathan Israel (2001, 2006, 2011, 2020) y su impresionante tetralogía sobre la "Ilustración radical" se inspiran en este estudio inicial de Jacob, aunque la imagen que la norteamericana y el autor británico ofrecen de esta vertiente extrema de las Luces varía de modo notable. Para considerar algunas diferencias, cf. AA. VV. (2009).

De este modo, las cortes reales y los gobiernos monárquicos de Inglaterra y de Francia, opuestos a la igualdad política y social de sus súbditos, recibieron un importante apoyo de la concepción newtoniana de la naturaleza (dado que, más allá de los matices y diferencias entre "deístas" y "providencialistas", el rey ocupaba el lugar de una deidad en la cima de la jerarquía política y controlaba el orden social de la misma manera en que Dios establecía las leyes del mundo). En oposición a esta concepción jerárquica del orden natural y político, el punto de vista al que Jacob denomina "panteísta, porque es la palabra que utilizaron algunos de sus defensores más agresivos del siglo XVIII" (1981 22), y cuyo máximo representante fue el irlandés John Toland (1670-1722), "tendía inevitablemente en una dirección socialmente igualitaria, pues socavaba los fundamentos teóricos de las iglesias establecidas y de su casta sacerdotal" (Jacob 1981 22). En suma, el panteísmo, al que también se llamó materialismo, defendía una idea "vitalista" de la materia, la cual ya no necesitaba de un Dios-relojero para ponerse en movimiento, sino que contenía esta propiedad de modo "esencial", como lo afirma Toland en sus *Letters to Serena* (1704). Por esa razón, esta posición física y metafísica solía vincularse, en el ámbito político, a ideas republicanas, ya que el pueblo no dependía de la voluntad de un monarca para dirigir su propio destino, sino que, al igual que la materia, poseía la capacidad de autoorganizarse.

Retomando esta atractiva tesis de Jacob, y aunque el autor al que referiremos no haya sido incluido por la historiadora norteamericana en ese estudio particular,[3] en este artículo se realizará un breve análisis del pensamiento de Jean Meslier (1664-1729), clérigo de una pequeña aldea francesa que vivió en el periodo analizado en *The radical enlightenment*, y que, luego de su muerte, se reveló como el autor clandestino de un extenso manuscrito en el que se desarrollan ideas metafísicas, religiosas y

[4] La figura de Meslier, sin embargo, sí fue incluida por Margaret Jacob ("The populist voice" 2013b) en un trabajo más reciente, en el que la autora destaca la audacia y la simpleza de las ideas filosóficas del cura, lo cual las hacía accesibles a un público amplio. Agradezco a uno de los evaluadores anónimo de este artículo el haberme señalado esta referencia.

políticas de carácter radical. En concreto, se persiguen aquí dos objetivos: en primer lugar, a lo largo de la próxima sección, se realizará un reconstrucción de la filosofía natural desarrollada por Meslier a fin de poner en evidencia la superioridad que el cura atribuye a la hipótesis materialista, o de "la formación natural de las cosas", tanto por sobre la tesis creacionista, que se enfrenta a contradicciones lógicas imposibles de resolver por medio de la razón natural, como en contraposición al nihilismo de los pirrónicos, quienes se niegan a aceptar algunas verdades evidentes que nos revela la experiencia. En segundo lugar, a partir de un breve análisis de los desvaríos a los que conducen la teología y la filosofía cartesiana, se intentará establecer un vínculo entre la posición metafísica del cura y su propuesta política a fin de mostrar que el ateísmo popular y revolucionario que Meslier defiende en su *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729) resulta compatible con la idea de que el movimiento es una cualidad esencial de la materia y no un mero efecto de la voluntad de Dios.

A partir de estas reflexiones ontológicas y políticas, finalmente, se ofrecerá una serie de conclusiones en las que se intentará echar luz sobre el *quiebre* introducido por Meslier en relación con la idea del "pueblo". Tras muchos siglos en los que este sujeto colectivo había sido visto con recelo —o hasta despreciado— por parte de los filósofos y las élites intelectuales, Meslier comienza mirar a los de abajo con otros ojos. El cura de Etrépigny ya no define al pueblo como "populacho"; no lo concibe como la chusma cuyo destino debe ser dirigido por los poderosos y los "grandes de la tierra", devenidos hombres-dioses, sino como un conjunto de seres humanos que, a partir del uso del buen sentido y de la razón natural, son capaces tanto de desembarazarse de la tiranía teológico-política que esclaviza sus mentes y veja sus cuerpos, como de dirigir su propio destino. En la mirada de Meslier, el pueblo liberado será el encargado de construir una sociedad en la que la tierra sea común a todos, en la que el esfuerzo y los frutos del trabajo estén equitativamente distribuidos, y en la que la subordinación política se produzca solo a partir del mérito y de la sabiduría de los magistrados, y no gracias a engaños y a artimañas, o al uso directo de la violencia. Meslier imagina una sociedad posreligiosa, en fin, en la que los embustes de los evangelios sean tenidos justamente por lo que son, y en la que los curas ya no estén al servicio del poder real, sino de la educación moral de los hombres.

2. Pirronismo, creacionismo y materialismo

En una reinterpretación atea de la idea con la que Fénelon (1651-1715) da inicio a sus *Œuvres philosophiques* (1718), cuya primera parte está destinada a probar la existencia de Dios a partir de una serie de pruebas extraídas de las perfecciones de la Naturaleza,[4] Meslier afirma que una rápida observación del mundo resulta suficiente para que todas las personas se vean compelidas a admitir "un principio […] tan claro y tan evidente, que nadie puede ponerlo en duda" (Meslier 1971 186). Este principio es el siguiente, continúa el cura: que "vemos claramente que hay un mundo, es decir, un cielo una tierra, un sol y una infinidad de otras cosas, que se encuentran como encerradas entre el cielo y la tierra" (1971 186). En efecto, añade Meslier, esta es una certeza tan manifiesta que ningún hombre de *bon sens* estaría dispuesto a dudar de ella,[5]

> […] a menos que quisiera hacerse expresamente el pirroniano, y deseara dudar de todas las cosas, lo que sería querer cerrar los ojos a todas las luces de la razón humana, y oponerse enteramente a todos los sentimientos de la naturaleza. Si alguien fuera capaz de llegar a ese punto, tendría que haber perdido comple-

[4] "No puedo abrir los ojos sin admirar el arte que brota de toda la Naturaleza. La más mínima mirada es suficiente para descubrir la mano que lo hace todo" (Fénelon 1718 1-2, traducción mía). La mano que Fénelon supone advertir en los armónicos mecanismos que rigen a la Naturaleza no es sino "una mano imaginaria", afirma Meslier (1972 233) en la primera de las notas que agrega de forma manuscrita en su ejemplar de la *Démonstration de l'existence de Dieu de Fénelon*. He allí la razón por la que aquí nos referimos a una reinterpretación "atea" de esas líneas, las cuales, como bien ha señalado Gianluca Mori (2021 145), "se convirtieron casi en una obsesión" para Meslier.

[5] El concepto de bon sens, luego retomado y reutilizado por el barón d'Holbach (1772), posee un rol muy importante en la obra de Meslier. Según la mirada del cura, el *buen sentido*, sinónimo de "razón natural", no solo puede ser concebido como una herramienta que permite a los seres humanos evitar los engaños de la religión, o desentrañar las contradicciones de las creencias ciegas sobre las que se sostiene todo el edificio teológico-político del Antiguo Régimen, sino también como un *antídoto* contra las sutilezas de la filosofía. Son estas las que, llevadas al extremo, pueden conducir a posiciones completamente irracionales, como las del solipsismo de Berkeley.

> tamente el juicio, y si deseara persistir absolutamente en tales sentimientos, habría que considerarlo como un loco, antes que emplear inútilmente razones para instruirlo. (1971 186)

¿Qué papel juega esta imagen tan peculiar —ficticia y hasta caricaturesca—[6] del pirronismo en el razonamiento metafísico de Meslier? ¿Por qué el escéptico es concebido como un solipsista, esto es, como alguien a quien las disquisiciones filosóficas lo han arrastrado casi por un callejón sin salida hacia la negación de la existencia de la realidad material, incluida la de su propio cuerpo? ¿Qué beneficio pretende obtener el cura Meslier de esta analogía, cuyo origen puede rastrearse hasta las *Méditations métaphysiques* (1992 [1641]) de Descartes? Como han mostrado Miguel Benítez (2003b, 2012) y Sébastien Charles (2008), con unas pocas excepciones, casi todos los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII que abordaron la cuestión del escepticismo no tenían por fin ofrecer una imagen fiel de la *agôgê* presentada en por Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos* (1997), sino servirse del pirronismo con diversos objetivos. En el caso de Meslier, lo que se busca es, a nuestros ojos, ridiculizar —como seres que han perdido la razón, y que, por lo tanto, no deben ser tomados muy en serio a la hora de entablar una discusión filosófica— a quienes pudieran oponerse desde el escepticismo a la hipótesis materialista. Para echar un poco más de luz sobre las intenciones del cura, y con el fin de ofrecer una respuesta más sólida a las inquietudes indicadas al inicio de este párrafo, creemos necesario realizar una reconstrucción un tanto más detallada del contexto argumental en el que se inserta la referencia al escepticismo pirrónico. Esta tarea, a su vez, nos permitirá esclarecer el modo en el que Meslier se opone también al creacionismo defendido por Fénelon y los "cristícolas", al tiempo que intenta justificar la superioridad de la hipótesis materialista.

---

[6] Sébastien Charles (2009, 2013) se ha ocupado de estudiar el vínculo entre escepticismo y solipsismo en el siglo XVIII, al igual que el papel desempeñado por lo que él ha descrito como una "ficción filosófica" y "literaria".

En términos generales, cabe señalar que las referencias al pirronismo se insertan en diversos capítulos ubicados al inicio de la séptima prueba de la *Mémoire* de Meslier, en la que el cura pretende demostrar la falsedad de todas las religiones y la inexistencia de Dios a partir de una crítica de las ideas que los seres humanos tienen de las presuntas cualidades de esta divinidad. Esta suele ser representada como "un Ser soberano [y] todopoderoso, infinitamente bueno, infinitamente perfecto, que desea ser adorado y servido por los hombres de tal o cual manera" (Meslier 1971 149). Se trata de un Dios que, además, ha sido sagazmente utilizado por los príncipes y reyes de la tierra, quienes pretenden fundar su autoridad política en la soberanía que, supuestamente, esta divinidad les ha conferido. Por esa razón, afirma Meslier, "es ahora necesario probar, y hacer ver de manera manifiesta, que los hombres se equivocan en esto, y que no hay tal ser, es decir, que no hay Dios" (Meslier 1971 149-150), y que, por lo tanto, la autoridad política de quienes pretenden utilizarlo como fuente de su poder también carece de toda legitimidad.

En ese contexto, la primera estrategia a la que apela Meslier es a la de ubicar a su propia posición en una tradición venerable, recurriendo para ello a la autoridad de "la mayor parte de los eruditos y sabios de la antigüedad, [quienes] han negado o puesto en duda la existencia de los dioses" (Meslier 1971 150). De este modo, Sócrates, Aristóteles, Platón, Diágoras y Pitágoras son convocados a dar testimonio y ubicados junto con otros "célebres ateos" antiguos y modernos como Giulio Cesare Vanini, el naturalista Plinio, Luciano de Samosata, François Rabelais y Baruch Spinoza (cf. Meslier 1971 150-154).

En un segundo momento, Meslier desarrolla una serie de objeciones al argumento del diseño, es decir, al razonamiento —utilizado ya por Tomás de Aquino y retomado en la primera parte de la *Démonstration* de Fénelon— por medio del cual se considera que la belleza, el orden y las perfecciones que pueden hallarse en el mundo natural resultan una prueba a favor de la existencia de una inteligencia ordenadora y bienhechora. Como el propio Fénelon afirmaba en su *Tratado*:

> En fin, toda la Naturaleza muestra el arte infinito de su autor. Cuando hablo de un arte, quiero decir un conjunto de medios elegidos para alcanzar un pro-

> pósito específico. Es un orden, una disposición, una industria, un diseño seguido. El azar es todo lo contrario, una causa ciega y necesaria que no prepara, que no ordena, que no elige nada, y que no posee ni voluntad ni inteligencia. De allí que sostengo que el universo exhibe el carácter de una causa infinitamente poderosa e industriosa. (Fénelon 1718 7-8)

Frente a afirmaciones de este tenor, Meslier se interna de lleno en el debate físico y metafísico, y se dispone a hacer un análisis de dos hipótesis contrapuestas acerca del origen del mundo con el fin de establecer, afirma, "cuál de las dos es la más verdadera o la más verosímil" (Meslier 1971 171-172). Por una parte, Meslier analiza la tesis de los "deícolas", es decir, de aquellos que afirman, como el arzobispo de Cambrai, que las perfecciones que se advierten en la naturaleza no serían posibles sin la existencia de un arquitecto sabio y todo poderoso. Por otra parte, el cura ateo presenta la posición de quienes —como él mismo— entienden que esas cualidades y perfecciones "no demuestran ni prueban en absoluto la existencia ni, en consecuencia, el poder ni la sabiduría de ningún otro artífice que no sea la propia naturaleza, que hace todo lo que podemos ver de más bello y más admirable" (Meslier 1971 169).

A juicio de Meslier, el argumento del designio presenta sobre todo dos problemas lógicos muy difíciles de subsanar, empezando por el de multiplicar las causas de manera innecesaria, exponiéndonos así al riesgo de un regreso al infinito. En una palabra, si se admite como válida la tesis de que el mundo natural es producto de una inteligencia ordenadora, más perfecta y poderosa, ¿qué nos impedirá conjeturar que esta primera causa es, a su vez, efecto de una causa anterior, más perfecta y poderosa? Dado que esta suposición podría reproducirse cuantas veces se quiera, el argumento del diseño terminará por dar lugar una justificación absurda y "que repugna enteramente a la recta razón" (Meslier 1971 170). Ahora bien, continúa el cura, si los deícolas no se muestran dispuestos a admitir esta posibilidad e insisten con la idea de que todas las perfecciones y potencias concebibles se agotan en el único Dios que ha creado este único mundo, ¿qué impediría concluir, por el lado opuesto al anterior, el carácter superfluo e innecesario de esa presunta causa? ¿Acaso no sería más razonable y económico concluir que todas las perfecciones que se atri-

buyen al supuesto arquitecto se encuentran ya en la misma naturaleza?[7] En suma, puede concluirse que o bien los deícolas admiten la posibilidad de la relación causal, abriendo así la puerta al problema del regreso *ad infinitum*, o bien no la admiten, dando paso a la hipótesis de —lo que podríamos denominar— un naturalismo materialista. En efecto, afirma Meslier (1971 171), dar por supuesta la existencia de un único Dios perfecto es una razón "manifiestamente vana, no solo porque supone de manera gratuita y sin pruebas lo que es objeto de controversia", incurriendo así en una falacia de petición de principio, sino también porque, al momento de admitir una causa primera, "es tan fácil decir y suponer que el mundo es por sí mismo lo que es, que decir y suponer que Dios es por sí mismo lo que es" (Meslier 1971 171). Sin embargo, como queda puesto de manifiesto en las líneas que siguen, el objetivo de Meslier consiste en mostrar que la hipótesis materialista es mucho más sencilla y admisible que la creacionista.

Al comenzar con el análisis de esta segunda hipótesis, Meslier sostiene que ella parece poseer fundamentos mucho más consistentes, pues

> […] es manifiesto y evidente que hay mucha más razón en atribuir la existencia necesaria, o la existencia por sí misma, a un ser real y verdadero que se ve y siempre se ha visto, y que se encuentra siempre de un modo manifiesto por todas partes, que atribuírsela a un Ser que no es sino imaginario, y que no se ve ni se encuentra por ninguna parte. De igual modo, es manifiesto y evidente que hay mucha más razón en atribuir la existencia por sí misma a perfecciones que se ven y se han visto siempre, que atribuirla a perfecciones imaginarias que no se ven y que no se encuentran por ninguna parte, y que incluso jamás se han visto ni encontrado es ninguna parte. (Meslier 1971 172)

[7] Meslier distingue entre las "obras de la naturaleza", creadas por una materia que tiene el movimiento en sí misma, y las "obras del arte", como un violín, que dependen de un agente externo para ser creadas.

No obstante, admite el cura, si bien es ciertamente más razonable y sensato atribuir el origen de la existencia de todo lo que es —al igual que de las perfecciones que es posible encontrar en la naturaleza— a un ser del cual podemos tener experiencia directa que a uno cuyas perfecciones solo pueden concebirse mediante la imaginación, también es cierto que la hipótesis del materialismo no se encuentra exenta de algunos problemas. Tanto la hipótesis de la "creación" como la hipótesis de la "formación natural del mundo" suponen un misterio "no menos oculto y por lo menos igualmente difícil de explicar y concebir" (Meslier 1971 173), pues en ambas hipótesis se parte de un mismo principio o supuesto: el de la existencia de un ser necesario y eterno, que es por sí mismo lo que es:

> […] y así, siendo que la dificultad es o parece ser igual de una parte y de la otra, no habría más razón para decir que el mundo, y todas las cosas del mundo, fueron creadas por Dios, que para decir que ellas fueron desde siempre lo que son, y que se habrían formado y ordenado por sí mismas en el estado en el que están, [y] que la materia habría sido de sí misma desde toda la eternidad. […] Este primer razonamiento ya debería bastar para hacernos suspender el juicio al menos durante algún tiempo; pues en una controversia de esta naturaleza, en la que no se trata sino de descubrir la verdad de una cosa, si no hay más apariencia de verdad de un lado que del otro, no hay razón de querer juzgar antes en favor de uno que en favor del otro. (Meslier 1971 174)

A partir de este momento, echando mano de la epoché de los pirrónicos, Meslier se propone realizar un análisis todavía más detallado de las dos hipótesis con el objetivo de determinar si las dificultades son equivalentes en una y otra o si resulta posible inclinar la balanza del lado del naturalismo materialista. Con ese fin, entonces, el cura analiza una a una las serias inconsistencias que conlleva el creacionismo para llegar a la conclusión de que el sistema defendido por los teólogos cristianos y los filósofos cartesianos, con Nicolas Malebranche y Fénelon a la cabeza, nos conduce a una serie de conclusiones que "repugnan a la razón". En una palabra, tras analizar la "quimérica" idea de Dios defendida por los cristícolas, el cura concluye

que "es evidente que el sistema de la creación del mundo, o que la suposición del sistema de la creación del mundo, implica necesariamente un número casi infinito de dificultades inexplicables, llenas de contrariedades y absurdos insostenibles" (Meslier 1971 178).

No sucede lo mismo con la hipótesis materialista, pues si bien esta segunda hipótesis se apoya igualmente en tres principios que son indemostrables mediante el uso de la razón natural —1) que la materia es eterna, 2) que es lo que es por sí misma, y 3) que posee por sí misma el movimiento—, ella "no contiene ninguna contradicción ni causa repugnancia" (Meslier 1971 179) a la razón natural. De allí puede concluirse que el sistema de la "formación natural de las cosas […] no contiene nada que sea imposible" (Meslier 1971 178-179). Así mismo, en relación con el tercer supuesto de la hipótesis, referido al origen del movimiento de la materia, el cura admite que

> Sé bien que no es fácil de concebir qué es lo que precisamente hace que la materia se mueva, ni qué es lo que hace que ella se mueva de tal o cual manera, o con tal o cual fuerza y velocidad. Confieso que no puedo concebir el origen y el principio eficaz de este movimiento, pero no veo sin embargo ninguna repugnancia, ningún absurdo, ni ningún inconveniente en atribuírselo a la misma materia. No veo que pueda encontrarse ninguno [i.e. ningún absurdo], ni que incluso los mismos partidarios del sistema de la creación podrían hallar alguno. Todo lo que ellos pueden oponer a esto es decir que los cuerpos, grandes o pequeños, no tienen en ellos mismos la fuerza de moverse, puesto que no hay, dicen, ninguna ligazón necesaria entre la idea que ellos tienen de los cuerpos y la idea que tienen del movimiento. (Meslier 1971 180-181)

No obstante, afirma Meslier, esta objeción de los partidarios del creacionismo "no prueba nada" (1971 182), ya que la imposibilidad de concebir una conexión necesaria entre la idea que tenemos de un cuerpo y la idea de una fuerza capaz de producir el movimiento no implica que esa conexión no pueda existir de hecho, puesto que "la ignorancia en la que nos encontramos [respecto] de la naturaleza de

una cosa no prueba de ningún modo que esa cosa no exista" (Meslier 1971 182). Por esta razón, entonces, a diferencia de la hipótesis del sistema de la creación, que sí conlleva contradicciones a partir de las que es preciso concluir necesariamente su falsedad, la hipótesis del sistema de la formación natural del mundo no repugna a la razón natural, esto es, no entra en contradicción con los principios de la lógica.

De todas maneras, Meslier no oculta que existe una diferencia nada desdeñable entre probar la no-imposibilidad de la hipótesis materialista, a la que él mismo denomina "suposición muy simple y natural" (Meslier 1971 179), y demostrar su carácter necesario. He allí la razón por la que, a nuestros ojos, recurre a una estrategia retórica suplementaria a fin de inclinar definitivamente la balanza del lado de la posición que pretende defender. Con ese fin, recordando quizás algunas de las enseñanzas que pudo haber extraído de su aplicada lectura de los *Essais* de Michel de Montaigne (1965 [1580]), el cura ofrece una serie de ejemplos que nos muestran cuánto ignoramos de las distintas relaciones causales que se dan en la naturaleza. Por ejemplo, no sabemos muy bien cómo se da la relación entre el ojo y la vista, ni cómo opera la voluntad sobre el movimiento de los miembros de nuestro cuerpo, ni cómo es que la agitación de las fibras del cerebro es capaz de producir el pensamiento, ni de la relación que se da entre el vientre de las mujeres y la generación de los seres humanos (cf. Meslier 1971 182-184).

Además, el cura recurre a la caricaturización de aquellos que pudieran elaborar diversas objeciones a la hipótesis materialista, como los pirronianos, quienes en su extravagancia son capaces de negar las verdades más evidente, o los "hábiles filósofos o espíritus sutiles" (1971 184), quienes prefieren postular mil principios imaginarios y contradictorios antes de admitir que la materia y el movimiento son las únicas causas reales de la naturaleza. Así, con el fin de ofrecer una prueba irrefutable de la verdad del materialismo, y que nadie pueda dudar de que la materia es por sí misma lo que es, que posee la cualidad del movimiento, y que es causa eficiente de todo lo

que existe, Meslier afirma que es preciso recurrir a "un principio que sea tan claro y evidente que ninguna persona pueda ponerlo en duda" (186).[8] A sus ojos,

> Ese principio es el siguiente: vemos claramente que hay un mundo, es decir, un cielo, una tierra, un sol, y una infinidad de otras cosas que se encuentran como encerradas entre el cielo y la tierra. Esto es algo de lo que ninguna persona puede razonablemente dudar, a menos que quisiera hacerse expresamente el pirroniano […]. (Meslier 1971 186)

En efecto, añade Meslier, si una persona quisiera poner en duda la evidencia de este principio, "esto sería querer cerrar los ojos a todas las luces de la razón humana, y querer oponerse enteramente a todos los sentimientos de la naturaleza" (1971 186). Por ello, el cura se muestra convencido de que resulta verdaderamente difícil que alguien alcance este nivel de "sutileza" filosófica —para no decir de locura—, esto es, que alguien sea "tan pirrónico ni tan loco" (1971 186) como para no sentir ni mostrarse persuadido de que existen diferencias evidentes "entre el placer y dolor, entre el bien y el mal, como así también entre un buen pedazo de pan que se come con una mano y una roca que se sostiene con la otra" (1971 187). En suma, del mismo modo en que las curiosas historias de Pirrón de Elis que nos ha contado Diógenes Laercio (2007) no resultan muy verosímiles, Meslier cree que es imposible que una posición filosófica tan extravagante sea real:

> El pirronismo no llega a dudar de estas cosas, por lo que puede decirse que él es más imaginario que real, y que es más un juego del espíritu que una verdadera persuasión del alma; es por eso que, dejando de lado esta duda universal y afectada de los pirrónicos, sigamos las más claras luces de la razón, que nos muestran evidentemente la existencia del ser. (Meslier 1971 187)

---

[8] Cabe aclarar aquí que ese conjunto solo incluye a las personas de *bon sens*, es decir, a aquellas que no han sido engañadas por los curas ni a aquellas que parecen haber perdido el juicio en el juego de las sutilezas filosóficas, como los cartesianos, los pirrónicos y los seguidores de Berkeley.

La existencia del ser se nos impone: "sabemos y sentimos ciertamente que somos, que pensamos" (1971 187); ergo, "es claro y evidente, al menos para nosotros mismos, que el ser es" (1971 187), puesto que nosotros no seríamos ni podríamos tener ningún pensamiento si el ser no existiera. He allí el "cogito materialista"[9] de Meslier, el que, a sus ojos, permite ofrecer una prueba "clara y evidente" a favor de la hipótesis de la formación natural del mundo.

En resumen, el argumento materialista sería el siguiente: en primer lugar, como ha quedado establecido por aquel principio mencionado más arriba, nos vemos obligados a reconocer la existencia del ser ya que su evidencia se nos impone; en segundo lugar, no solo debemos admitir que su existencia es necesaria, sino también eterna, porque él no podría haber comenzado a ser de la nada (ex nihilo nihil fit) ni habría podido ser causado por ningún otro ser, ya que él es el único que existe; en tercero, sería necesario admitir que el ser, además de necesario y eterno, es "el primer principio y el primer fundamento de todas las cosas" (1971 188), puesto que todas las cosas no son más que "participaciones o porciones del ser" (1971 188); en cuarto lugar, por último, si este "ser en general" es necesario, eterno y fundamento de todas las cosas, es necesario concluir que "no hay nada creado, y, por consiguiente, tampoco creador" (1971 189). Dios, en definitiva, es una simple quimera creada por hombres astutos, ambiciosos y engañadores, quienes tan solo anhelan el poder.

3. Buen sentido, conjura y revolución

Según puede inferirse de los capítulos de la séptima prueba de la *Mémoire* que hemos analizado, Meslier da a entender que la superioridad de la hipótesis materialista suele ser puesta en duda por dos clases de personas: por quienes han caído en las

[9] Según los responsables de la edición crítica de las obras de Meslier, este *cogito* podría ser enunciado de la siguiente manera: "Pienso, luego el ser existe".

redes de las imposturas de la teología o por quienes han perdido la razón en las sutiles discusiones filosóficas. En lo que sigue, entonces, ofreceremos un breve análisis de esos dos modos contrapuestos de desvarío (el de aquellas personas que han decidido dejar de razonar, adoptando como verdaderos los dogmas de la religión, y el de aquellas que han razonado demasiado, desarrollando una serie de argumentos que no hacen más que conducirlos hacia callejones sin salida), para luego mostrar el camino de desengaño y redención pergeñado por el cura Meslier. Este camino no es otro que el del regreso al *buen sentido*, esto es, el de la recuperación y la ampliación de una razón natural que, en su estado saludable, es incapaz de aceptar las contradicciones a las que conduce la fe y se ríe a carcajadas de los artificios impartidos por algunos filósofos. Se trata de un camino pedagógico que terminará por dar paso a un proyecto de liberación política, a una revolución intelectual y material que servirá de puntapié inicial para la construcción de una nueva sociedad humana: una sociedad posreligiosa, en la que el ateísmo ya no sea patrimonio exclusivo de un puñado de eruditos, sino la opinión común de todo un pueblo. A través de este recorrido, en suma, pretendemos echar algo más de luz sobre la posible relación entre la hipótesis materialista, el ateísmo popular, y la revolución social y política con la que sueña Meslier.

El desvarío teológico, cabe decirlo, no solo es más peligroso sino también mucho más frecuente. En efecto, según da a entender Meslier, es un mal que se ha extendido casi de forma unánime desde hace muchísimo tiempo, ya que esta *pócima teológica* ha solido —y suele— ser bebida por un sinnúmero de seres humanos junto con la leche materna. Además, la obra de los primeros cristícolas se sostiene sobre cimientos y pilares que se ven reforzados día tras día por la labor de los sacerdotes, cómplices dilectos de príncipes y reyes ambiciosos. Así, al igual que la costumbre que describe Montaigne en sus *Essais*, estas creencias irracionales van incrementando su poderío de una manera solapada y sutil, imperceptible, hasta que alcanzan una fortaleza tal que la razón natural se vuelve casi completamente incapaz de oponerles resistencia.

Las religiones, afirma Meslier una y otra vez, no son más que brides à veaux, esto es, invenciones humanas ideadas "por políticos astutos y engañadores, luego

cultivadas y multiplicadas por falsos seductores, y por impostores, más tarde recibidas ciegamente por los ignorantes, y finalmente mantenidas y autorizadas por las leyes de los príncipes y por los grandes de la tierra" (Meslier 1970 40). Su fin real no es ni por asomo el de garantizar la salvación de las almas de los fieles, sino el de perpetuar un "detestable misterio de iniquidad" (Meslier 1970 21), haciendo que los seres humanos más simples, ya *cegados* por la tradición en la que han nacido y les toca vivir, acepten como verdades incontrovertibles las ideas más extravagantes tanto en el ámbito de la religión como en el ámbito de la política. Vale recordar, al respecto, que la creencia en la existencia de un alma capaz de sobrevivir a la muerte solía estar vinculada, durante el Antiguo Régimen, a la creencia en la existencia de un Dios que distribuye castigos y recompensas en el orden ultraterreno, y que, a su vez, tiene en los reyes a sus legítimos representantes terrenales.

La fe, según la define Meslier (1970 80), es una "creencia ciega, pero al mismo tiempo firme e inamovible, en alguna clase de divinidad", en otras palabras, una convicción que no solo exige no ser cuestionada, sino que también es causa de " funestos problemas y de divisiones eternas entre los hombres" (1970 83). La fe de los cristianos es una persuasión irracional que, sin embargo, los sacerdotes se esfuerzan por consolidar día a día a través de diversos "motivos de credibilidad" (Meslier 1970 86): una doctrina "pura y santa", una moral del amor y de la generosidad, las profecías, los oráculos y revelaciones, y —sobre todo— los milagros, "según dicen los cristícolas, son motivos y testimonios tan claros, tan seguros y convincentes de la verdad de su creencia y de su religión que no hay que ir más lejos para convencerse enteramente de la verdad de su religión" (Meslier 1970 88). He allí, en una palabra, la descripción del desvarío teológico.

En efecto, tras utilizar el prólogo y la primera prueba de su Mémoire para ofrecer un cuadro general de la angustiante situación en la que les toca vivir a "sus queridos amigos" y brindar un resumen de los objetivos de su obra, Meslier destina las cuatro pruebas siguientes a ofrecer un primer remedio contra la ceguera, realizando una aguda crítica de los presuntos motivos de credibilidad dados por los cristícolas. En la segunda prueba, Meslier muestra cuán poco crédito merecen los milagros, esos relatos antiguos acerca de los cuales los seres humanos no tienen

ninguna evidencia empírica fehaciente.[10] En la tercera, exhibe la falsedad de las supuestas visiones y revelaciones divinas, dando a entender, por ejemplo, que Abraham debe ser considerado "un loco, como un visionario o como un insensato" (Meslier 1970 201) que ha intentado inmolar a su hijo. En la cuarta prueba, Meslier ofrece una crítica de las profecías contenidas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, mostrando la insensatez de prestar oídos a las interpretaciones alegóricas e invitando a los lectores de la *Mémoire* a considerar esas historias relatos que carecen de toda verosimilitud: la Biblia pertenece a la literatura fantástica tanto como *Don Quijote de la Mancha*. La quinta prueba, finalmente, está destinada a mostrar los errores contenidos en la doctrina y en la moral profesada por los cristícolas: una doctrina plagada de errores, inconsistencias y contradicciones, como hemos visto antes, y una moral antinatural que no solo ha llevado al desprecio del cuerpo y del placer, sino que también ha posibilitado el fortalecimiento de la tiranía —gracias a máximas como la de "poner la otra mejilla" o la de "amar a los enemigos"—, aspecto que el cura Meslier critica con dureza en la sexta prueba. He allí, en suma, en un apretado resumen del modo en el que Meslier intenta lograr que sus feligreses de Etrépigny vuelvan en sí y abran los ojos de la razón.

El desvarío filosófico, por su parte, es una vía mucho menos transitada por las personas *de a pie*, y sus incidencias prácticas sobre la vida social y política distan de asemejarse a aquellas que posee la teología cristiana, aunque sus perjuicios no sean por ello menos atendibles ni provoquen menor daño en la salud mental de quien ha recorrido ese camino. ¿En qué consiste este otro desvarío? En una palabra, en la po-

[10] Meslier (1970 108 110) establece cuatro criterios racionales para juzgar el carácter fidedigno y verosímil de los milagros. Además, como afirma al final de la Segunda Prueba, la supuesta verdad de esos milagros suele contradecir toda nuestra experiencia. El más importante de ellos, el que debería haber erradicado el pecado del mundo a partir del sacrificio en la cruz del presunto hijo de Dios, nunca se ha visto materializado. De allí que, si este milagro principal nunca se produjo, ¿qué razones podrían aducirse en favor de la ocurrencia efectiva de aquellos pequeños milagros de los que tanto se habla? En conclusión, dado que los milagros son la principal base sobre la que se sustenta la religión cristiana, la demostración de su falsedad conlleva el derrumbe de todo el edificio cristícola.

sibilidad de que las sutilezas de la razón filosófica puedan conducirnos, poco a poco, hacia ese callejón sin salida del que hemos hablado antes, llevándonos a concluir —a la manera de Descartes o Berkeley— que no es posible probar la existencia real de ningún ente fuera de nosotros mismos, incluido nuestro propio cuerpo, sin recurrir a un complejo artilugio argumental, o sin requerir la ayuda extraordinaria de un ente sobrenatural.

En efecto, en las últimas dos pruebas de su *Mémoire*, que constituyen "la parte filosófica" (Mori 2021 145) o incluso metafísica, el cura Meslier presenta dos ejemplos concretos de esta *afección* filosófica. En el primero de ellos, ubicado en los capítulos iniciales de la séptima prueba, y analizado de manera detenida más arriba, realiza unas consideraciones similares a las que pueden encontrarse en sus notas manuscritas contra Fénelon, ofreciendo un retrato caricaturesco de los pirrónicos. En esas páginas, hemos visto, Meslier intenta desarticular el argumento del designio con el que el arzobispo de Cambrai da comienzo a su demostración de la existencia de Dios, afirmando que la mano que Fénelon cree encontrar detrás del orden del universo es tan solo "imaginaria". Según la mirada del cura, no hay nada más ridículo y extravagante que recurrir a un ser invisible y presuntamente todopoderoso para explicar el origen y las perfecciones de la naturaleza, cuando ante nuestros ojos tenemos una materia tangible y real. Solo alguien que ha perdido el juicio podría pensar que la hipótesis del "sistema de la creación del mundo" es más razonable que la de "la formación natural de las cosas". Ya que la sola idea de una materia que se mueve en diferentes direcciones y que puede modificarse para adoptar infinidad de formas distintas nos muestra con claridad "que todo lo que hay en la naturaleza puede ser producido mediante las leyes naturales del movimiento, y por la simple configuración y combinación de las partes de la materia" (Meslier 1971 180). El mundo material se impone, se presenta como una realidad que ningún ser humano puede poner en duda, a menos que uno quiera hacerse el "pirroniano" y dude de todo, lo que supondría cerrar los ojos a las luces de la razón. Quienes sostienen esa posición o han perdido completamente el juicio o bromean, pues esa duda universal e impostada de los pirrónicos, que conduce a posiciones inmaterialistas, es más un juego de algunos espíritus sutiles que "una verdadera persuasión del alma" (Meslier

1971 187). Nadie es su sano juicio, concluye Meslier, preferiría explicar la existencia del mundo a partir de un poder invisible mientras pueda realizar esa misma explicación recurriendo a lo que tiene a la mano: la materia y el movimiento.

En un desvarío similar han caído los "nuevos cartesianos", quienes elaboraron una serie de elegantes reflexiones filosóficas a través de las cuales pretendieron defender el carácter inmaterial del alma humana. Estos personajes, a los que Meslier se opone sobre todo en la octava prueba de su *Mémoire*, no tienen sino una poderosa imaginación, y postulan como verdadera una idea imposible de concebir mediante la razón, utilizando un lenguaje que carece de sentido. En oposición a esta "bella y sutil distinción que nuestros nuevos filósofos cartesianos [es decir, Malebranche] han imaginado entre el cuerpo y el espíritu" (Meslier 1972 16), Meslier defiende una hipótesis materialista. Pues, si admitimos que el alma es aquello que "anima al cuerpo y le proporciona la fuerza y el movimiento que él tiene" (1972 13), nos veremos obligados a admitir que el alma es algo "real y sustancial" (1972 13), y, por lo tanto, que "debe ser necesariamente corpórea y material" (1972 13); en otras palabras, estaremos forzados a aceptar que el cuerpo y el alma son materiales y extensos,

> […] ya que nada de lo que es real y sustancial puede serlo sin cuerpo ni extensión, y la prueba evidente de ello es que resulta imposible formarse una idea de un ser o de una sustancia que carezca de cuerpo y no tenga forma, aspecto ni extensión. (1972 14)

A menos, claro está, que uno quiera hacerse el cartesiano:

> […] esos nuevos filósofos han reconocido claramente que un pensamiento del alma no es un cuerpo extenso, que un deseo del alma no es una cosa redonda, ni cuadrada, ni triangular, ni de ninguna otra figura [geométrica], y como suponen que tampoco puede cortarse, ni en dos ni en cuatro, ningún conocimiento, ni ningún sentimiento del alma, han creído encontrar una diferencia esencial entre el cuerpo y el espíritu, y [a partir de ahí] se han imaginado que se trataba realmente de dos entes y dos sustancias de naturaleza diferente, siendo

> propio de una de ellas la extensión en longitud, en anchura y en altura, mientras que lo propio de la otra era pensar, querer y sentir. (1972 16)[11]

A través de estos desvaríos, tanto los insensatos pirrónicos como los pretensiosos y sutiles cartesianos no han hecho más que contribuir a otorgar un fundamento *metafísico* más firme a la artimaña teológico-política de aquellos que pretenden obtener un provecho material de la torpe credulidad humana. He allí, entendemos, la verdadera preocupación de Meslier,[12] quien, como mencionamos al inicio de esta segunda sección, no solo realiza un diagnóstico de la miserable situación que padecen sus feligreses, sino que también intenta elaborar una vía de escape, un camino de redención que otorgue al pueblo un sustancial grado de decisión sobre su propio destino.

En efecto, a pesar del sombrío panorama que nos pinta la *Mémoire*, no todo parece estar perdido. Por el contrario, incluso podría pensarse que la solución al problema está al alcance de la mano —al menos en términos ideales—, en tanto que ella radica en que los seres humanos sean capaces de volver a prestar atención al *bon sens*, a la razón natural y primitiva que parece habitar en cada uno de ellos.

---

[11] Como dirá algunas páginas más adelante: si bien es indudable que nuestros pensamientos, conocimientos y sensaciones "no son redondos, ni cuadrados, ni divisibles", eso no significa que ellos no sean más que simples "modificaciones de la materia". En consecuencia, concluye Meslier, "nuestra propia alma no es sí misma sino aquello que hay en nosotros de materia más sutil y agitada, [mientras] que la materia más grosera es la que conforma los miembros y las partes visibles de nuestro cuerpo. De ahí que sea claro y evidente, por poca atención que se preste y por poco que uno se examine a sí mismo sin prejuicios ni prevenciones, es claro y evidente, digo, que nuestra alma no es espiritual ni inmortal, como aseguran los cartesianos" (Meslier 1972 44).

[12] En particular, la opinión de los cartesianos revela uno de sus mayores peligros en su opinión respecto a los animales como seres que son "solo máquinas inanimadas que comen sin gusto y gritan sin sentir dolor. Esta opinión no solo es completamente condenable, por ser falsa y ridícula en sí misma, sino, sobre todo, porque es odiosa y detestable en sí, ya que ahoga en la misma raíz del corazón, los sentimientos de dulzura y bondad que el hombre podría tener hacia los animales, lo que conlleva que los hombres puedan desarrollar sentimientos de brutalidad y crueldad hacia ellos" (Meslier 1972 101-102).

Es esta razón natural la que, sin mayores dilaciones, debería mostrarles cuán risibles resultan los dogmas de la teología cristícola, cuán vanos los sutiles razonamientos de la filosofía *inmaterialista*, y cuán ilegítimas las ambiciones políticas de los reyes y "grandes de la tierra". El bon sens, en efecto, no solo debería llevarlos a atenerse a lo *real*[13] o a reconocer la superioridad de los argumentos que respetan los principios de la lógica —como los que Meslier presenta en su *Mémoire* a favor de la hipótesis materialista—, sino que les bastará para alcanzar el conocimiento y la virtud.[14]

Desde la teoría, entonces, la solución parece ser bastante sencilla: basta con que los seres humanos recuperen su razón natural para que las enseñanzas de los sacerdotes y los argumentos de los filósofos —de pirrónicos y cartesianos— se presenten como fantasías ridículas, y que la liberación intelectual sea un hecho. En términos reales, la solución es sin dudas bastante más compleja, al punto de que Meslier escribió un enorme manuscrito con el objetivo de ofrecer una serie de argumentos "demostrativos" que fueran capaces de liberar a sus *amigos* "de esa miserable esclavitud en la que están, y de desengañarlos a fin de hacerles conocer la verdad de las cosas" (Meslier 1970 34). En efecto, la estrategia de liberación intelectual y política imaginada por Meslier podría ser dividida en cinco momentos sucesivos.

El puntapié inicial estaría a cargo de las personas ilustradas, quienes, por su "ciencia y talento", serían las más adecuadas para comenzar a orquestar este proyecto de desengaño y emancipación intelectual y política. En concreto, este primer paso consistiría en atreverse a romper el silencio —al menos en forma póstuma, como el propio Meslier—, a conjurar el miedo que les provoca el poder y a dejar de ser cómplices de la dominación teológico-política. En varios pasajes de su obra, y sobre todo

[13] En términos más propios de la filosofía, a aceptar la primacía ontológica del ser por sobre el pensar.

[14] Como se declara con optimismo en la conclusión: "Las solas luces naturales de la razón son capaces de conducir a los hombres a la perfección de la ciencia y de la sabiduría humana, así como también a la perfección de las distintas artes; y ellas son capaces de conducirlos, no solamente a la práctica de todas las virtudes morales, sino también a la práctica de todas las más bellas y más generosas acciones de la vida" (Meslier 1972 141).

en los capítulos iniciales y en la "Conclusión", el cura insta a las personas "más sabias y esclarecidas" a hacer a un lado la cobardía y la adulación para asumir el compromiso de mostrarle al resto de los seres humanos aquellas verdades que los sacerdotes y los tiranos les ocultan con maestría.

Este primer paso debería verse acompañado por un segundo momento en el que los pioneros de la causa del desengaño serían responsables de comenzar a difundir, secreta y clandestinamente, escritos como la Mémoire en los que "se haga conocer a todo el mundo la vanidad de los errores y las supersticiones que hay en la religión y que hacen que reine en todas partes el odioso gobierno tiránico de los príncipes y reyes de la Tierra" (Meslier 1972 148). En suma, deberían invitar a otros hombres de bon sens a analizar sus textos, a convencerse de la verdad y de la razón que se encuentra contenida en ellos, y a sumarse a la conjura, como también lo hace el mismo Meslier:

> Invitaría de buena gana a toda la gente de espíritu y de buen sentido, a todas las personas probas, a que suspendieran el juicio sobre este asunto [de la dominación]. Las invitaría a que se deshicieran de los prejuicios que pudieran tener debido a su nacimiento, a su educación y a sus costumbres particulares. Las invitaría a que prestaran una atención particular a lo que he dicho. En fin, las invitaría a que examinaran seriamente mis pensamientos y sentimientos, así como las pruebas que he aportado, para que descubrieran y señalaran lo que ellas tienen de fuerte y débil. (Meslier 1972 157-158)

El tercer momento de la conspiración se correspondería con la etapa en que esas verdades de la razón natural, conocidas —o, mejor dicho, recordadas— todavía por unos pocos seres humanos, deberían comenzar a ser divulgadas entre las personas simples, dadas a conocer a los pueblos, principalmente mediante una educación impartida por los ilustrados que se hubieran ido sumando a la causa.[15] Preparado el

[15] Meslier piensa especialmente en los curas de bajo clero rural. En efecto, cabe recordar aquí que los tres ejemplares manuscritos de la *Mémoire* fueron dejados por Meslier junto con dos cartas dirigidas

terreno y difundidas las verdades de la razón natural, el cuarto momento sería el de la unión de todos aquellos que se encuentran bajo el yugo de la dominación; este seria el inicio de un proceso de entendimiento mutuo que conduciría a los súbditos a comprender por fin que la emancipación solo depende de su voluntad, dado que los tiranos —como ya había enseñado Étienne de la Boétie (2010) en su Discours de la servitude volontaire— carecen de todo poder sin la complicidad de quienes se encuentran sometidos a ellos y dan forma a esa repulsiva pirámide de servidumbre. Así, puesto en evidencia el detestable "misterio de iniquidad" política, rota la brida que sujetaba a quienes creían ciegamente en las enseñanzas de los sacerdotes, organizada y expandida la conjura del bon sens, el quinto y último momento de la insurrección imaginada por el cura marcará el paso de la desobediencia civil a la violencia política. Siguiendo el ejemplo de Casio y Bruto, llegará el tiempo de destronar a las testas coronadas, pues, en palabras de aquel campesino de bon sens al que Meslier refiere en las páginas iniciales de su Mémoire, las injusticias terrenales solo acabarán el día en "que todos los grandes de la tierra y todos nobles sean colgados y ahorcados con las tripas de los curas" (Meslier 1970 23).

He allí la consecuencia necesaria de una aplicación metódica de la razón natural. En una palabra, el buen sentido y la razón no solo habrán de conducir a los seres humanos a desbaratar las falsas elucubraciones de la teología cristícola y de la filosofía cartesiana, reconociendo la superioridad de la hipótesis materialista, sino

---

a los sacerdotes de su comarca, a quienes instaba abiertamente a leer sus escritos sin prevención ni precipitación, a fin de que pudieran convencerse de la verdad de sus argumentos y, finalmente, unirse a la conjura, convirtiéndose así en agentes de liberación.

[16] A partir del llamado que Meslier hace a los campesinos no solo para que estos rehúsen obedecer leyes que los oprimen, sino también para que se rehúsen a continuar trabajando en beneficio de los ricos, Maurice Dommanget (2008 [1965] 196) ha llegado a afirmar que el cura ateo "formula de algún modo la teoría del paro general".

[17] Como bien ha señalado Paulo de Lima Piva (2006 144), esta metáfora explica vivamente el "hilo visceral entre el poder temporal y el poder espiritual" que se da en los regímenes sostenidos ideológicamente en la teoría del derecho divino de los reyes.

que también habrán de encaminarlos, paso a paso, hacia la insurrección religiosa, y la revolución política y social. En suma, como lo ha señalado recientemente Charles Devellennes (2021 84, traducción mía), "La concepción materialista de la naturaleza de Meslier —siendo la materia capaz de moverse por sí misma y de pensar— tiene consecuencias directas en su pensamiento político" ya que el pueblo parece por fin estar en condiciones de hacerse cargo de su propio destino.

¿Qué tipo de sociedad habrá de nacer de esta conjura del buen sentido, de esta revolución teológico-política? Si bien la sección crítica de la Mémoire es mucho más voluminosa y detallada que su sección propositiva, también es cierto que Meslier nos ofrece algunas ideas bastante concretas acerca de la sociedad que imagina, sobre todo por oposición a aquella en la que le ha tocado vivir, y a la que critica con dureza a lo largo de toda la sexta prueba de su obra. De hecho, frente a una sociedad basada en una "enorme desproporción de estado y de condiciones" (Meslier 1971 16), en la que unos pocos tienen casi todas las riquezas y gozan de todos los privilegios y muchísimos padecen el hambre y hasta la miseria, el cura defiende la igualdad y la libertad natural de los seres humanos. Además, postula la idea de que la propiedad de la tierra es un bien común a todos,[18] al igual que también deben ser comunes el esfuerzo del trabajo y los frutos que se obtengan de esa labor. En términos políticos, hemos visto que Meslier se opone fuertemente a la teoría del derecho divino de los reyes no solo porque el Dios que invocan los príncipes es una ficción ideada por personas astutas, ambiciosas y embusteras, sino también porque los ministros de la religión siempre se han mostrado como cómplices dilectos de los tiranos que rapiñan a sus pueblos por medio de gravámenes abusivos. Frente a ese escenario, característico de la Francia del Antiguo Régimen, el cura defiende la idea de un gobierno orientado hacia el bien común de la sociedad en el que la igualdad social y económica se vean acompañadas por una "subordinación [política] justa y bien proporcionada" (17); en otros términos, una subordinación política que ya no sea resultado de engaños ni del uso de la

[18] De allí que muchos intérpretes, comenzando por Dommanget (2008 [1965]), hayan visto en Meslier a un precursor del comunismo.

violencia, sino que se encuentre basada en el mérito, en la sabiduría y en la virtud de los magistrados. Finalmente, puede afirmarse que Jean Meslier imagina una sociedad posreligiosa en la que los ardides de los diversos cultos sean tenidos justamente por lo que son, y en la que los que algunas vez fueron sacerdotes ya no estén al servicio del poder regio sino de la educación moral de los seres humanos. En tal sentido, afirma una vez más Devellennes (2021 91-92), la posición de Meslier puede ser definida como un "republicanismo radical" en tanto que su obra comprende diversas formas de radicalismo: "Es crítica porque rechaza todas las formas de dominación existente; es filosófica porque aplica una ontología materialista a todos los aspectos de la vida, incluida la acción política; y es positiva porque permite esbozar una nueva forma de asociación política".

4. Conclusión: la irrupción de una nueva idea del pueblo

Tras un detallado estudio de los manuscritos filosóficos clandestinos que circularon por Europa durante los siglos xvii y xviii, Miguel Benítez (2003a) llegó a la conclusión de que, con "algunas excepciones dignas de mención" (258), los autores de esos manuscritos continuaron adhiriendo al elitismo que había caracterizado a los libertinos eruditos sobre todo por dos motivos: "la prudencia y la política" (255); por prudencia, porque las ideas peligrosas contenidas en estos textos solo podían divulgarse sin peligro para sus autores entre un número reducido de personas; por política, porque el orden social y la "razón de Estado" requerían que el pueblo ignorante fuera mantenido en el engaño. Dicho de otro modo, las creencias en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios debían ser sostenidas por el propio bien de los iletrados, aunque su falsedad resultara evidente entre los habitantes de la República de las Letras. En suma, afirma el crítico español, "no es raro encontrar en diferentes tratados clandestinos los rasgos tradicionales del libertinaje erudito: el carácter privado de la verdad y el desprecio hacia el pueblo ignorante" (Benítez 2003a 254).

No ocurre lo mismo con el célebre Tratado de los tres impostores (c. 1710), para cuyos autores "el pueblo ya no es la chusma de la que hablaban los libertinos" (Benítez 2003a 251). En efecto, según hemos intentado mostrar en este trabajo y según se hace evidente desde la primera página del texto, los destinatarios últimos de las tres copias del extenso manuscrito redactado por el cura ateo de Etrépigny eran los campesinos analfabetos pero no por ello carentes de razón natural. Como hemos visto, Meslier insta a los hombres sabios y honrados a decir la verdad a los pueblos, a transmitir su mensaje de boca en boca, a organizar una lectura colectiva y conspirativa de su obra, una lectura en la que los iletrados fueran capaces de recibir la buena nueva de parte de aquellos, menos ignorantes, capaces de descifrar el escrito.

Así mismo, si consideramos la tesis defendida por Margaret Jacob y Catherine Secretan (2013) hace algunos años, el caso de Meslier no sería una excepción. Por el contrario, según la interpretación de estas autoras, diversos desarrollos culturales del periodo comprendido entre 1500 y 1800 (la formación del Estado, el crecimiento del comercio, la Reforma) crearon una mayor demanda de las habilidades prácticas de las personas que no pertenecían a la élite, a las que se les fue concediendo cada vez más utilidad en los ámbitos en expansión de la sociedad temprano-moderna. Fue este ascenso el que incitó a muchos pensadores de la Ilustración a repensar las cualidades inherentes a la "gente corriente" (*ordinary people*), lo que dio lugar a una nueva valorización del pueblo, de la gente común, y a su incorporación en las estructuras de decisión política. En ningún lugar fue más pronunciado este proceso que en las precoces sociedades de Gran Bretaña y de la República Holandesa, en las que el papel de los plebeyos pasó de una situación en la que eran "ignorados o temidos o denigrados" a otra en la que se los consideraba de modo positivo en la vida social, "como algo valioso por sus habilidades, o por sus oficios, o por su capacidad de razonar o incluso de afianzar la estabilidad del Estado" (Jacob & Secretan 2013 1). Esta primera modernidad se caracterizó, en suma, por el auge del pueblo llano, y es indudable que estas ideas circularon entre Gran Bretaña, los Países Bajos y Francia.

En efecto, afirma Jacob ("The populist voice" 2013b) —en línea con Miguel Benítez—, diversos textos filosóficos (sobre todo clandestinos) redactados en esos territorios entre finales del siglo xvii y principios del xviii dejan en evidencia que el

pueblo era su destinatario último. El caso del *Traité des trois imposteurs* —redactado, según se supone, por refugiados hugonotes en Holanda— es uno de los más impactantes pues "se dirigió directamente a las capacidades de la gente común" (Jacob 2013b 163). Otro caso importante es el de John Toland, quien si bien afirmó que su *Christianity not mysterious* (1696) no estaba destinado a los "lectores ordinarios", se esforzó también por hacer accesible su escrito, reconociendo una "considerable ventaja para el vulgo que estoy lejos de descuidar" (citado en Jacob 2013b 163). Algo similar ocurrió con un amigo de Toland, Anthony Collins, quien instaba a todo hombre a pensar libremente por sí mismo, y con el autor anónimo del *Essais sur la recherche de la vérité* (c.1728), quien afirmaba en la primera línea de su manuscrito que "Todos los hombres tienen una inclinación natural a buscar la verdad" (citado en Mori y Mothy 2010 217). No menos llamativos son los casos de Cesar Chesneau Dumarsais y de Jean Meslier, añade Jacob (2013b). En *Le Philosophe* (c.1720), con un tono menos optimista y ciertamente menos sanguinario que Meslier, Dumarsais confiaba en que los seres humanos de a pie podían ofrecer resistencia a las quimeras de la superstición y de la religión, sobre todo con ayuda de los filósofos. Y no de otra opinión era el cura de las Ardenas, cuya "voz sencilla e ideas audaces se difundieron por todas partes" (Jacob 2013b 164).

Meslier confía en el pueblo, se muestra convencido de que el bon sens y la razón natural bastarán para liberar a las personas menos letradas de la opresión teológica y política, siempre que cuenten con la compañía y la intermediación de los ilustrados, al igual que confía también en que las sociedades pueden organizarse de una manera completamente diferente a la del Antiguo Régimen. No solo porque el pueblo es capaz de dejar de lado la creencia en un Dios que todo lo ha creado, y adherir racionalmente a la hipótesis de que la materia y el movimiento son las únicas causas de todo lo que existe, sino también porque puede sacar conclusiones sociales y políticas de esas premisas metafísicas: el rey, al igual que Dios, se vuelve innecesario, y el pueblo, al igual que la materia, ya no depende de una entidad exterior que la organice y la ponga en movimiento, sino que está en condiciones de regir su propio destino.

Referencias

Anónimo clandestino (siglos xvii-xviii). "La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)". Estudio preliminar, edición, notas y traducción de Pedro Lomba. Madrid: Tecnos, 2009.

Benítez, Miguel. "Luces y elitismo en los manuscritos clandestinos". *La cara oculta de las Luces (investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos xvii y xviii*), Biblioteca Valenciana, 2003a, pp. 247-259.

_____. "La duda como método. Escepticismo y materialismo en la literatura clandestina del siglo xviii en Francia". *La cara oculta de las Luces (investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos xvii y xviii)*, Biblioteca Valenciana, 2003b, pp. 349-382.

_____. *Les yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier.* París, Honoré Champion, 2012.

Charles, Sébastien. "Ceticismo e clandestididade". *Sképsis,* vol. II, n.º 3-4, 2008, 95-108.

_____. "Skepticism and solipsism in the eighteenth century: Revisiting the egoist question". *Skepticism in the Modern Age. Building on the work of Richard Popkin*, editado por José R. Maia Neto, Gianni Paganini y John C. Laursen, Leiden, Brill, 2009, pp. 325-341.

_____. "Fiction philosophique et fiction littéraire au siècle des Lumières: le cas de la secte égoïste". *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, editado por Bertrand Binoche y Daniel Dumouchel, París, Herman, 2013, pp. 75-93.

D'Holbach, Paul Henri. *Le Bon-Sens ou Idées naturelles oposées aux Idées surnaturelles.* À Londres [Amsterdam: chez Marc-Michel Rey], 1772.

De la Boétie, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria.* Las Cuarenta Editorial, 2010.

De Lima Piva, Paulo Jonas. *Ateísmo e revolta. Os manuscritos do padre Jean Meslier.* São Paulo, Alameda, 2006.

De Montaigne, Michel. Essais. París, Éditions Galimard, 1965 [1580].

Descartes, René. *Méditations métaphysiques.* París, Editions Flammarion, 1992 [1641].

Devellennes, Charles. Positive atheism. Bayle, *Meslier, D'Holbach, Diderot.* Edinburgh University Press, 2021.

Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres.* Madrid, Alianza, 2007.

Dommanget, Maurice. *Le curé Meslier. Athée, communiste & révolutionnaire sous Louis XIV.* Éditions Coda, 2008 [1965].

Fénelon, François de Salignac de La Mothe. Oeuvres philosophiques. *Démonstration de l'existence de Dieu*. París, Florentine Delaune, 1718.

Hazard, Paul. *La crisis de la conciencia europea* (1680-1715). Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Israel, Jonathan. *Radical enlightenment. Philosophy and making of Modernity,* 1650-1750. Oxford University Press, 2001.

_____. *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford University Press, 2006.

_____. *Democratic enlightenment. Philosophy, revolution, and human rights, 1750-1790*. Oxford University Press, 2011.

_____. *The enlightenment that failed. Ideas, revolution, and democratic defeat, 1748-1830*. Oxford University Press, 2020.

Jacob, Margaret. *The radical enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, George Allen & Unwin, 1981.

_____. "*The radical enlightenment and freemasonry: Where we are now". Philosophica*, vol. 88, 2013a, pp. 13-29.

_____. "The populist voice of the early enlightenment". *In praise of ordinary people. Early modern Britain and Dutch Republic*, editado por Margaret Jacob y Catherine Secretan, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013b, pp. 163-180.

Jacob, Margaret y Catherine Secretan, editoras. *In praise of ordinary people. Early Modern Britain and Dutch Republic.* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013.

Lanson, Gustave. "Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 19, n.º 1, 1912, pp. 1-29.

Meslier, Jean. *Œuvres complètes.* T. I. París, Antrophos, 1970.

_____. *Œuvres complète*s. T. II. París, Antrophos, 1971.

_____. *Œuvres complètes.* T. III París, Antrophos, 1972.

Mondot, Jean., y Révauger, Cécile (coord.) "Dossier: Lumières radicales - Radicalisme des Lumières". *Lumières* vol. 13, 2009, pp. 7-185.

Mori, Gianluca. *Early modern atheism from Spinoza to d'Holbach.* Liverpool University Press, 2021.

Mori, Gianluca y Alain Mothu, editores. Philosophes sans Dieu. *Textes athées clandestins du XVIIIe siècle.* Champion, 2010.

Sextus Empiricus. *Esquisses pyrrhonienne*s. París, Éditions du Seuil, 1997.

Toland, John. *Letters to Serena*. Londres, Bernard Lintot, 1704.

Wade, Ira. *The clandestine organisation and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*. Princeton University Press, 1938.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 235-261
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 14/03/2022
Fecha de aprobación: 25/08/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3949

Naturaleza, amor y autoconocimiento en las investigaciones filosóficas de Jean-Jacques Rousseau*

Nature, Love and Self-Knowledge in the Philosophical Researches of Jean-Jacques Rousseau

Juan Cruz Apcarián
Universidad Nacional del Comahue - conicet
Río Negro, Argentina.
juanapcarian@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6805-3860

RESUMEN

El siguiente artículo busca precisar algunas claves de lectura y marcos teóricos para pensar en el nexo entre naturaleza, amor y conocimiento en la obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1788). En su filosofía, la naturaleza humana se define a partir de dinámicas afectivas, entre las cuales son señaladas las del amor, que comprometen al individuo con el entorno. Se analizará primero la relación entre conocimiento y naturaleza. Luego, se menciona de qué manera este binomio requiere, para su comprensión, de la noción de autoconocimiento. Finalmente, se referirá el rol problemático que ocupa la filosofía entre las ciencias y las artes a la hora de promover las formas de amor que interesan al pensador de Ginebra.

Palabras clave: dinámicas afectivas; amor de sí mismo; autoconocimiento; naturaleza humana; naturaleza del conocimiento; filosofía de las luces; verdad.

* Este artículo se debe citar: Apcarián, Juan Cruz. "Naturaleza, amor y autoconocimiento en las investigaciones filosóficas de Jean-Jacques Rousseau". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 235-261. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3949*

ABSTRACT

The following article aims to specify some reading keys and theoretical frames to think about the nexus between nature, love and knowledge in the work of Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1788). In his philosophy, human nature is defined by the means of affective dynamics, in which love has an important role, that compromise the individual with the environment. The analysis will first focus on the relation between knowledge and nature. Then, it is mentioned how these two terms require, for a better comprehension, of the notion of self-knowledge. Finally, there will be a reference on the problematic role of philosophy, between sciences and arts, in order to promote the forms of love that mostly matter to the thinker of Ginebra.

Keywords: affective dynamics; love-of-self; self-knowledge; human nature; nature of knowledge; enlightenment philosophy; truth.

1. Introducción: amor o conocimiento

En el presente texto se articulan algunas hipótesis para pensar en las nociones de amor, conocimiento y naturaleza en la obra de Jean-Jacques Rousseau. Se considera, en este trabajo, que hay una centralidad de los afectos en la teoría del filósofo, lo cual remite a una naturaleza humana en relación interactiva y plástica con su entorno, en términos del ginebrino, perfectible. En este esquema, lo humano, artefacto y natural, se define y redefine de manera continua por medio de dinámicas que son afectivas en un sentido amplio, puesto que los individuos promueven y perciben, en este orden, sentimientos, emociones, imágenes o pensamientos, adoptan hábitos, modifican sus fisonomías y su forma de ser, en definitiva. Estas dinámicas afectivas en la obra del filósofo se resumen en una pasión que es el amor de sí mismo, el cual, en relación problemática con los demás, se convertirá en amor propio. Este último es una figura que señala la cesura del interés del individuo, un desvío del amor de sí, según lo cual el individuo se insensibiliza y antepone el interés particular frente al

común, todo lo cual excluye la posibilidad de acceder a los términos que requiere la institución o conservación del contrato social legítimo.

Estas dinámicas afectivas se encuentran en la base de las instituciones políticas, según Rousseau. Para decirlo sin rodeos, esto supone que la existencia humana, su libertad o las posibilidades y limitaciones de un pueblo o de una persona se fundan en una disposición sensible.[1] La moderación de la sensibilidad constituye a su vez el objeto de cualquier institución que pretenda ser legítima en cuanto que solo por medio de una educación afectiva —de la sensibilidad por medio de la promoción ordenada y adecuada de estímulos— se lograría el sostenimiento de una sociabilidad en donde los miembros sean capaces de querer el interés común. Los afectos emergen, se desarrollan y se modifican a partir de las circunstancias, con las cuales se comprometen de manera tal que su fuerza o su resistencia, su debilidad o su volatilidad, dependerán de cómo se disponga afectivamente un individuo en relación con las cosas, los seres, las ideas y las fantasías que salen a su encuentro. La naturaleza humana no es algo que pueda hallarse en el fondo de un baúl cubierto de polvo; no existe más que en cuanto que el ser humano la realiza como tal. En este sentido, el ser, la experiencia o la naturaleza humana serán siempre lo que es la estatua de Glauco: una incógnita, un cuerpo desfigurado por el paso del tiempo, irreconocible en sus orígenes, reconocible solo a través de su continua degeneración.

Naturaleza y sociedad son aquí dos horizontes fundamentales que se solicitan mutuamente pero que pueden excluirse si las circunstancias históricas, morales,

[1] En este sentido, este trabajo suscribe a la hipótesis de Pierre Burgelin, en cuanto que los rasgos definitorios de la naturaleza humana se fundan en el sentimiento (Burgelin, P., *La philosophie de l´existence de Jean-Jacques Rousseau*, París, Vrin, 1952). No obstante, no se suscribe aquí a otros aspectos de la lectura canónica del intérprete, como ser, en cuanto a que la cuestión de la religión civil en Rousseau se dirime a favor de una fundamentación teológica de la creencia. En este sentido, aquí se adhiere a la problematización del tópico de la religión civil, el cual subsistiría como un tema sin resolver en la teoría del filósofo de Ginebra, cfr., (Bernardi, 2009; Bachofen, 2010). Agradezco las observaciones realizadas a la primera versión del artículo, en donde se apunta esta relación tan importante y fundamental con la teoría de Burgelin.

culturales o personales de un individuo propician afectos que tiendan hacia el interés particular, el egoísmo y la competencia entre semejantes, significando esto un silenciamiento de la voz natural en el género humano.[2] Como se puede observar en Emilio (2010), dada la vigencia de la sociedad del despilfarro, la superabundancia y la indiferencia (insensibilidad ante las desgracias de los sectores sociales oprimidos y segregados) que Rousseau observa entre sus contemporáneos, lo más conveniente será la moderación de las pasiones, la reconducción del individuo a la tendencia afectiva que lo religó con sus semejantes en un principio. Pero, ¿qué dinámicas, hábitos o contextos propician los afectos que tienden a la sociabilidad deseada, aquella capaz de querer lo común según la medida de sus impulsos naturales? Y luego, ¿quién conoce y cómo conocer o reconocer la voz de la ley natural para lograr dicho cometido?

Por otro lado, si naturaleza y sociedad son dos órdenes que se requieren entre sí, también entre naturaleza y conocimiento la relación será de desvelamientos y ocultamientos. Se abordará la cuestión del conocimiento no exclusivamente en términos de racionalidad o reflexividad, sino también en cuanto a la experiencia o el aprendizaje de valores que orientan el interés del individuo. En este esquema, se entiende que tanto el amor como la filosofía juegan un papel central, lo cual se refleja de manera cabal en la posición de Rousseau respecto a la cuestión de las ciencias y las artes. Interesa ubicar los aspectos éticos de la posición rousseauniana, los cuales sirven como una guía para la crítica de cualquier arte e industria humana, pero más aún para las letras y la filosofía ya que sus peligros son mayores.

El objetivo de este trabajo, por ende, es poner en relación los términos amor, conocimiento y naturaleza bajo la hipótesis de que el amor —cierto tipo de amor, el amor de sí mismo— es un nexo fundamental para Rousseau en lo que hace a la legitimidad del constante intercambio entre naturaleza y conocimiento. Este tipo de amor crece espontáneamente pero debe ser inculcado y cultivado generación tras generación por los miembros de una sociedad ya que es continuamente obstaculiza-

[2] Para un estudio sobre los matices tan diversos que existen en la relación entre los términos naturaleza, cultura y sociedad, véase: Deneys-Tunney & Zarka, 2016.

do o desviado por los menesteres de la civilización y del interés particular concretamente. Este cultivo sería una tarea que se debería dar cualquier sociedad que busque relaciones de reciprocidad en el interés entre sus miembros. Esta requiere, según Rousseau, de una filosofía que en ciertos aspectos está basada en el autoconocimiento, frente a lo cual cabe desmarcarse de una manera de hacer filosofía que conduce al amor propio inconveniente, el que es egoísta y busca la satisfacción desmesurada de su propio interés. Se procederá, primeramente, a mapear el terreno sobre el que se funda la relación entre naturaleza y conocimiento en la teoría de Rousseau. Luego, se analiza de qué manera es pertinente el autoconocimiento como una tarea ética orientada a una vida en el amor para proveer de legitimidad a este vínculo. Finalmente, se señalará el lugar problemático de la filosofía, a veces encomiable, otras veces censurable, para abordar la dinámica entre el conocimiento, el amor y la naturaleza humana.

2. La naturaleza del conocimiento

Como señala Revault d'Allones (2009), hay en la teoría de Rousseau una dimensión humana prepolítica que es preciso recuperar para construir instituciones políticas. Dicha dimensión, la del semejante, es accesible y modulable mediante los afectos.[3] En esta plasticidad de lo humano (Waksman 2016), bajo este continuo modificarse, Rousseau reconoce una forma básica de amor en los todos los seres vivos que tiende a la conservación; es como la savia para los árboles, se dirá en *Emilio* (2010): el *amor de sí mismo* (*amour de soi*), afecto que permite sobrevivir de manera certera, apacible

[3] Entiendo acá por afectos a estímulos de primer orden como las sensaciones —táctiles, olfativas, gustativas, ópticas y auditivas—, y luego también al desarrollo de esta dimensión sensible en figuras estrictamente sociales o morales, como las emociones, los estados de ánimo y las pasiones. Se entiende por sentimiento a todo afecto que remite a un estado interno que es, ante todo, sensible. Aunque lo afectivo indica aquí la actividad y la pasividad que involucra sensiblemente al individuo, no por ello debe entenderse que no participen de lo afectivo elementos racionales o del orden de la imaginación, como se verá.

y espontánea, infalible. Esta pasión moderada —moderada por la piedad— se desviará de su objeto de interés al momento en que se conforma la asociación con los semejantes. El interés del individuo, su forma de amarse a sí mismo, tan seguro de lo que necesitaba, se ve obstaculizado por la irrupción de nuevos objetos que hacen vacilar su interés. La emergencia de nuevos objetos e intereses pone al individuo en situación de comparar. Esta comparación es reflexiva, racional, producto de una situación forzosa en donde se debe elegir —y, por ende, preferir— entre elementos que hacen a la —mejor— subsistencia, y funda una nueva forma de ser —moral— que se denomina entonces, según Rousseau, amor propio (*amour propre*).[4] El amor propio también es una regla de cuidado del individuo, pero esta forma de amor procura satisfacer su interés de manera disociante y no genera, en definitiva, la convivencia ni la reciprocidad en el interés. Rousseau entiende que ocurre en este punto un alejamiento de la voz natural, imponiéndose por sobre la lógica del ser la lógica del aparentar o del parecer —inspirada por lo que ilusoriamente el interés particular persigue en su carrera moral.

Por contrapartida, el amor de sí mismo, que es una vigilia del individuo consigo mismo, se orienta por los dictados de la ley natural. En *Emilio* (2010 314) se explica como "una pasión primitiva, anterior a cualquier otra, de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones"; según los dictados de esta voz un ser vivo subsiste. El amor de sí constituye un criterio clave para comprender de qué manera se ordena un individuo con su entorno; de este sentimiento se obtiene el conocimiento de la conveniencia o la inconveniencia en el actuar (2010

[4] La tematización y centralidad de la cuestión del amor de sí y el amor propio es permanente en las reflexiones de Rousseau, pero tal vez son trabajadas con un detenimiento explícito por el autor en el *Discurso sobre la desigualdad* y en *Emilio* —acá trabajados—, en *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1753), en *Rousseau, judge de Jean Jacques. Dialogues* (1772-1776), en el segundo diálogo, y de manera profusa en *Ensoñaciones del paseante solitario* (1776-1778). Las referencias a los años corresponden con los periodos en los que Rousseau trabajó en los escritos, algunos de los cuales fueron publicados de manera póstuma, como es el caso del Ensayo sobre las lenguas, los *Diálogos* y las *Ensoñaciones.*

314). En línea con esto, otro criterio clave para comprender el ordenamiento moderado —sensible— con el entorno es el de la piedad, un segundo principio que ubica Rousseau como característico de la vida regida por la ley natural. La piedad (*pitié*) o compasión (Revault d´Allones 2009 31-33) es, según Rousseau, una "disposición conveniente a seres tan débiles, y sujetos a tantos malos como nosotros lo somos". Este principio "precede al uso de toda reflexión"; es "tan natural, que las bestias mismas dan muestras sensibles de ella", y representa una "repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes" (Rousseau 2000 212). Esta pasión, que Jean-Jacques Rousseau presenta como moderadora del apetito por sobrevivir, representa en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* "el movimiento puro de la naturaleza" (2000 262-264)[5]. Estos dos principios —amor de sí y piedad— que moderan la avidez en el deseo son prerreflexivos, a la vez que no son sentimientos que se experimenten de manera consciente: aunque son sentimientos que motorizan al individuo a subsistir —al salvaje, al animal o al infante, que *vive sin saber que vive*—, la conciencia de estos afectos no es propia de quien se encuentra bajo su gobierno (Emilio 2010).

La conciencia sobre la propia existencia se desarrolla, al igual que la razón, durante la existencia social del individuo: la asociación le retira del régimen de relaciones naturales —donde hay autosuficiencia, inconsciencia, irreflexividad e indolencia— y le inserta en la dimensión de la especie, en una nueva trama de relaciones en la que la voz de la naturaleza se ve acallada por la excitación del interés particular del individuo a raíz de la estima pública que surge de la desigualdad de capacidades o talentos (Rousseau 2000 289-290). La imaginación opera en esta transacción afectiva un rol importante ya que, en principio, posibilita la incorporación del interés del semejante en la esfera de lo propio, en orden a lo común, aunque, una vez asociados, también las fantasías de la imaginación ilusionan al individuo con el goce que produce la estima pública y confunden su interés real por uno espurio que lo

[5] Todas las citas de Rousseau incluidas en este comentario están contenidas en la referida: (Rousseau 2000 212).

desvía del cuidado de sí y de los demás, en desmedro de ellos, en orden arbitrario a su sí mismo.[6] Por su parte, la razón emerge como una cualidad organizadora de la nueva amalgama de variables que se ofrecen al interés: es una capacidad de cálculo y estimación funcional a la propia subsistencia, solo que, ante la superpoblación de objetos y de perspectivas que la requieren en la asociación con los demás, acaba por confundir y eventualmente debilitar el sentimiento apacible del amor de sí mismo; el sujeto aspira así a estados que no puede o a los cuales no debe aspirar debido a su incapacidad para alcanzarlos. En este desconocimiento de los propios límites se pone en juego la frustración y luego el movimiento afectivo que retrae: la envidia, los celos, la vergüenza, el orgullo o la vanidad.

Como se mencionó, ambas formas de amor —amor de sí y amor propio— articulan de distinta manera las relaciones con el entorno humano —con la naturaleza, con las cosas y con las demás personas (Emilio 2010 39)—. La voz de la ley natural se acalla en la medida en que se desarrolla la razón y las instituciones humanas.[7] Se pueden distinguir distintos órdenes en los cuales es posible pensar el desarrollo de un afecto en su interacción con el entorno: uno físico, asiento de la ley natural, y otro "espiritual" o moral —intelectual—, asiento de las convenciones humanas. A su vez, se distinguen en este trabajo tres roles o campos en los que actúa un individuo: hay una dimensión subjetiva, íntima, del individuo consigo mismo; una intersubjetiva, en la que se relaciona con los demás (a través de las cosas); y una institucional, en la cual el individuo se relaciona con la ley que lo gobierna. La hipótesis de este artículo

[6] Myriam Revault D'Allones (2009) observa esta doble valoración de la imaginación en el sentido aludido (49-52). Esto que señala la autora es de vital importancia para una hipótesis de los afectos en clave relacional como la que se defiende aquí. Según esto, la imaginación explica en la teoría de Rousseau los movimientos, los desplazamientos, la emergencia y la transición entre estados afectivos, todo lo cual se encuentra a la base de las instituciones y sus posibilidades de constitución, reforma o corrupción. cfr., sobre este tema, también el trabajo de Dent (2005).

[7] Podría afirmarse, en palabras de Bruno Bernardi ("La notion" 2002 169), que el amor al orden se sigue del amor de sí mismo.

es que conocer o desconocer el propio lugar en una trama de relaciones o contexto es para Rousseau una condición fundamental para identificar la legitimidad de las dinámicas afectivas que conforman una naturaleza.

La emergencia de la razón condiciona de manera indefectible la sensibilidad, lo cual puede significar una retracción del amor de sí mismo y un "progreso" del amor propio, una insensibilización respecto al discernimiento de lo conveniente: "Es la razón la que engendra el amor propio, y es la reflexión la que lo fortifica; es ella la que repliega al hombre sobre sí mismo; es ella la que lo separa de cuanto le molesta y aflige" (*Discurso sobre el origen* 2000 266). Sin embargo, también la razón bien conducida, moderada, significa un refinamiento del amor propio, deviniendo expansivo, de lo cual resulta la conciencia.[8] Esto se observa en *Las ensoñaciones del paseante solitario* (2008 [1777]), en el "Cuarto Paseo", en ocasión de las meditaciones de Rousseau sobre el lema de Juvenal (IV 91): "Vitam vero impendenti", "al que sacrifica la vida a la verdad". En este paseo se indagará no sobre qué es la mentira y la verdad, sino sobre a qué verdad uno se debe. Según Rousseau, uno se debe a una verdad en función de las consecuencias que tiene para los demás antes que por un valor abstracto objetivo. El asiento para alcanzar esta certeza es la conciencia, no la razón abstracta intelectual: "Tales fueron mis reglas de conciencia sobre la mentira y sobre la verdad. Mi corazón seguía maquinalmente esas reglas antes de que mi razón las hubiera adoptado, y el instinto moral las aplicó el solo" (Cartas morales 2008 74). En *Emilio*, por otro lado, la razón debe ser perfeccionada mediante el sentimiento para alcanzar el estatuto de conciencia (2010 301). La conciencia se convierte así en una guía para el alumno frente al tumulto de las pasiones:

---

[8] Si existe o no una concepción positiva del amor propio es objeto de debate entre los estudiosos de la obra de Rousseau. Para una posición que está en línea con la de este artículo, cfr., (Waksman 2016). Céline Spector, ofrece una posición contraria a la aquí adoptada, cfr., (Spector 2016). Por otro lado, esta problemática en torno al amor propio requiere del reconocimiento de dos dimensiones que atraviesan esta pasión: se trata de la existencia o no existencia en Rousseau de dos pactos, uno inícuo y espurio, y otro legítimo. Rubio Carracedo analiza la interacción entre estas dimensiones en la obra de Rousseau y la importancia de las mismas para una lectura crítica de la obra del filósofo, cfr., (Carracedo 2000).

> La conciencia es la voz del alma, las pasiones la voz del cuerpo; la razón es falible, la conciencia nunca; es la verdadera guía del hombre, es al alma lo que el instinto al cuerpo, quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse. (Emilio 2010 428)

3. El autoconocimiento de la naturaleza humana

Es acá donde surge la pregunta: ¿cómo saber cuándo se está ante la voz de la conciencia y cuándo se está ante la voz de la razón? ¿Cómo reconocer en nosotros mismos la ley natural, la "dulzura" del amor de sí mismo, frente al "estruendo" de la civilización y del amor propio? Rousseau se pregunta en *Discurso sobre la desigualdad* acerca de las posibilidades de conocer la naturaleza, lo cual antecede la exposición del método a través del cual efectivamente se la estudiará:

> Conociendo tan poco la naturaleza y entendiéndose tan mal sobre el sentido de la palabra ley, sería muy difícil convenir en una buena definición de la palabra ley natural. Por eso todas las que se encuentran en los libros, además del defecto de no ser uniformes, tienen aún el de estar deducidas de muchos conocimientos que los hombres no poseen naturalmente, y ventajas cuya idea solo pueden concebir después de haber salido del estado de naturaleza. (2000 224-225)

Se encuentran estrechamente reunidos en esta cita los términos ley, naturaleza, convención y conocimiento. Debido a la dificultad en la conveniencia acerca de lo que es una ley natural, Rousseau procede dejando de lado "todos los libros científicos, los que no nos enseñan otra cosa más que a ver a los hombres tales como ellos se han formado, y meditando sobre las primeras y las más simples operaciones del alma humana, yo creo descubrir en ella dos principios anteriores a la razón" (*Discurso sobre el origen de la desigualdad* 1820 18). Se podría decir, en este punto, que la utilidad de estos dos principios, amor de sí mismo y piedad, reside en el hecho de

que son accesibles a cualquier persona, independientemente de su rango social, civil o político, o bien de su conocimiento. "No se está obligado, de ninguna manera, a hacer del hombre un filósofo antes de hacerle hombre: sus deberes para con sus semejantes no le han sido dictados únicamente por las lecciones tardías de la sabiduría" (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad* 1820 19). Según Rousseau, esta posición frente al problema del derecho natural resuelve las dificultades habituales de las teorías filosóficas en torno a la problemática de la ley natural, así como también la pregunta acerca de la participación de los animales (las bestias) en esa ley, de lo cual Rousseau no tiene duda alguna (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad* 1820 19). En cuanto a los dos principios, amor de sí mismo y piedad, Rousseau dice que a partir de estos, y

> […] sin que sea necesario recurrir al [principio] de la sociabilidad, [es] que me parece [que] emanan o provienen las reglas del derecho natural, reglas que la razón se encuentra en seguida obligada a restablecer sobre otras bases, luego que por sus descubrimientos sucesivos ha llegado al punto de sufocar o de extinguir la naturaleza (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad 1820* 19).

Dado que no hay una buena definición de naturaleza, Rousseau no va a buscar la verdad sobre las leyes de lo natural —en lo humano— en los libros de los filósofos y se remitirá a continuación a la inscripción del oráculo de Delfos, "conócete a ti mismo", como marco para ejercitar una meditación, una indagación a la búsqueda de su propia naturaleza, que no es otra que la de sus congéneres humanos. Esta búsqueda, inspirada por el conocimiento del origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres en 1755, se reeditará más de veinte años después en *Ensoñaciones* a la luz de la meditación sobre el lema de Juvenal, todo lo cual lleva a una nueva reflexión acerca de las tensiones entre la moral de los libros y la moral de la sociedad (Rousseau 2008 66). A su vez, esta cuestión lleva a un posicionamiento declaradamente frontal frente a la labor intelectual, como referiré en el siguiente apartado.

En el "Prefacio" al segundo *Discurso* Rousseau se refiere al carácter útil —conveniente— que comporta la indagación acerca de los orígenes de la desigualdad entre los hombres y su encuadre en el problema de la ley natural según la pregunta sugerida por el concurso convocado por la Academia de Dyjon.[9] El autor pone de manifiesto inmediatamente la codependencia de los términos en juego, al igual que el carácter ético de la búsqueda epistémica que se propone:

> […] el más útil y menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre y me atrevo a decir que la sola inscripción del templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas. Por eso considero el tema de este Discurso como una de las cuestiones más interesantes que la filosofía puede proponer, y, desgraciadamente para nosotros, como una de las más espinosas que los filósofos puedan resolver. Porque, ¿cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerles a ellos mismos? (Rousseau 2000 219)

La dificultad que entraña la inscripción délfica parece inscribir su resolución en un terreno filosófico que en realidad esconde dos concepciones de filosofía: una verdadera, representada por la actitud socrática, y una impugnable, representada por la tradición de les *philosophes* modernos. La utilidad o la conveniencia de este conocerse a sí mismo, que tanto en *Discurso sobre el origen de la desigualdad* como en *Confesiones* (1766-1770) equivale a conocer a los demás hombres, se puede encontrar

[9] Mientras que la pregunta del concurso era acerca del origen de la desigualdad entre los hombres y si está de acuerdo con la ley natural, Rousseau responde agregando la cuestión del "fundamento" en el título de su respuesta, sugiriendo que el problema no es solamente histórico, sino también relativo al orden de los principios y la legitimidad. De manera similar, en el Discurso sobre las ciencias y las artes (2000), el filósofo responde a la pregunta acerca de si el progreso de las ciencias y las artes contribuyó a las costumbres, introduciendo en su respuesta una pregunta por la corrupción.

reformulado en el final del mismo "Prefacio" del segundo Discurso en un precepto latino: "Aprende lo que la divinidad te ha ordenado ser, y cuál es tu sitio en el mundo humano" (Persio, Sátiras, III, 71-73). En vista de que en la "Introducción" que sigue al "Prefacio" Rousseau comienza con una agria crítica hacia les philosophes, habría motivos para relacionar esta máxima con la crítica dirigida a los intelectuales en el primer Discurso. En la segunda parte de dicho escrito se les compele a realizar una autocrítica y reconocer la importancia de su trabajo en vista de los peligros sociales —la insensibilización y confusión de la opinión pública— que comporta su labor. La principal característica de la tradición filosófica que Rousseau impugna sería la de oficiar una mentira, podría decirse, cierta violencia epistémica en su discurso.

Así mismo, estos saberes se sustentan en prácticas espurias por sus efectos sobre el cuerpo. El análisis de estos elementos por parte de Rousseau es explícito: tanto en el primer *Discurso*, donde se declara que la agricultura comporta muchas más ventajas que la filosofía, como en *Emilio*, diez años después, en donde los mejores saberes son los que ofrecen los oficios útiles, es decir, aquellos que contribuyen a comprender el valor real de las cosas por medio del trabajo antes que por medio de los espectáculos y los oropeles cortesanos que solo deslumbran y atrofian o enervan el cuerpo. En Emilio se jerarquizan las artes en función de cierta utilidad, mérito o valor, en orden a la subsistencia o autosuficiencia del individuo: la agricultura, la forja y la carpintería de armazones, por ejemplo, se encuentran valoradas por encima de las demás artes. En este esquema, las artes susceptibles de ser llamadas "artísticas", o "bellas artes", se revelan como superfluas de manera inversamente proporcional a la valoración que de ellas haga la opinión pública (Emilio 2010 276). Por otro lado, las artes "naturales" explican su jerarquía por el grado de autonomía que suponen, ya que son practicables por un solo individuo; mientras, las artes "industriales" requieren del concurso de varias manos, conllevan un mayor grado de dependencia de los demás hombres y, por tanto, son potencialmente debilitantes para el individuo. Toda situación de dependencia es debilitadora de un afecto, en este sentido. Solo por medio de la participación en oficios útiles o en las artes naturales, antes que en la verdad de los libros, podría uno juzgar correctamente frente a los objetos que se estiman públicamente.

El desarrollo de la sensibilidad por medio de oficios útiles contribuye al despliegue de afectos virtuosos, esforzados, que reconocen lo necesario para vivir y no se dejan engañar con oropeles o por una sensibilidad demasiado refinada que confunde el objeto conveniente a su interés. Para evadir esta obstaculización en el desarrollo del amor de sí mismo, han de aprenderse, por vía de los trabajos útiles, "primero lo que son las cosas en sí mismas, y después lo que son ante nuestros ojos" (*Emilio* 2010 274). Hay luego una progresión, un acercamiento epistémico afectivo que se justifica porque, en caso de no progresar ordenadamente en el conocimiento, podemos volvernos afectos al amor propio. Esto sucede porque a medida que se crece y se desarrollan las propias facultades se amplía cada vez más el círculo de relaciones y de variables comparativas. En este esquema, resulta problemático para Rousseau el hecho de que las reglas que rigen la moral estén basadas en preceptos de tipo racional o abstracto debido a la dificultad de conciliar el pensamiento metafísico con la sencillez del objeto común. Es acá donde hay que ubicar la necesidad rousseauniana de conocer a los filósofos que hablan al pueblo y de desenmascarar la hipocresía de la verdad que sostienen los intelectuales en los libros.

Para conocer las cosas, antes que la opinión de las cosas, es preciso haberse formado una opinión recta sobre estas, es decir, hay que ir a las cosas, no a lo que se dice sobre las cosas. Este acceso "directo" sería posible a través de la tarea de autoconocimiento, de cuño filosófico socrático, o a través de una tarea de instrucción cívica, política y pedagógica en la que se dispone al individuo hacia la sociabilidad:[10]

> […] solo hay un precepto moral: retira tu corazón a los límites de tu estado; estudia y conoce esos límites; no somos desgraciados mientras nos encerramos en ellos, sino cuando queremos pasarlos, somos desgraciados cuando en nuestros deseos insensatos ponemos en el rango de lo posible lo que no es. (Emilio 2010 667)

[10] "Una interpretación de Sócrates, desde la filosofía platónica, que se encuentra en línea con este artículo, es la de Griswold, quien enfatiza en el carácter ético del autoconocimiento socrático en el diálogo Fedro (Griswold 1981 477-494).

El ejercicio de autoconocimiento, no obstante, se dificulta por varios motivos. Ya se aludió a que en la medida en que se incrementen las relaciones aumentarán en número las variables que hacen a la subsistencia; será mayor la gravitación de los objetos superfluos y, luego, el potencial desvío del amor de sí mismo. Hay otra dificultad en la tensión que habita entre dos dimensiones epistémicas escindidas pero operativas en simultáneo (*Las ensoñaciones* 2008 66): los filósofos, que se rigen por una verdad objetiva, y los hombres corrientes o vulgares, que se rigen por una verdad convencional, de carácter moral. A su vez, entre estos dos planos se erige una hipótesis que agrega una nueva dificultad: "todos los progresos de la especie la alejan sin cesar de su estado primitivo"; "a fuerza de estudiar al hombre nos hemos puesto al margen de la posibilidad de conocerle" (*Discurso sobre el origen* 2000 220).

Rousseau dice haber interrogado —y estarse dirigiendo— a los hombres vulgares en desmedro de la verdad de los libros de los filósofos. No obstante, dada la lejanía y el desconocimiento de los hechos originarios, es menester "esclarecer la naturaleza de las cosas", antes que procurar "mostrar el verdadero origen" de la desigualdad, o los hechos tal cual son. Rousseau propone proceder, entonces, con razonamientos hipotéticos y condicionales, "muy parecidos a aquellos que hacen diariamente nuestros físicos acerca de la formación del mundo" (Rousseau 2000 29). ¿Acaso no supone esto un grado de reflexión necesario para acceder a los principios de la ley natural? Aunque se busca la sencillez en los principios para beneplácito de un razonamiento vulgar o comunicable a todos los hombres, para fundamentarlo se recurre a posicionamientos epistémicos complejos, del orden intelectual y abstracto, citando otra cantidad de libros y ensayos que no pueden ser producto más que del estudio teórico a la sombra del gabinete, como despectivamente se refería a la labor intelectual en *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Lejos de hallar una contradicción en el autor sobre este último punto, me interesa destacar que la diferencia entre las investigaciones filosóficas de Rousseau y las de la tradición filosófica que critica reside en el motivo o la intención que alienta a estas en tanto que las suyas buscan pasar por una materia de utilidad pública y la de les *philosophes*, cegadas por la búsqueda de una verdad objetiva y abstracta, solo fungirían como una reproducción del estado de despotismo y de desigualdad civil.

Frente a las oscuridades metafísicas de los filósofos, Rousseau hablará de manera tal que el lector vulgar no se perderá lo más importante (*Discurso sobre el origen* 2000 265-267). A continuación, me interesa tanto identificar a los interlocutores del filósofo de ginebra, *les philosophes*, como también, al menos brevemente, apuntar la significancia de la figura de Sócrates para captar el sentido ambiguo de la noción de "filosofía" en los escritos de Rousseau.

4. Los límites de la filosofía a la sombra del gabinete

La figura del filósofo en Rousseau debe ser desambiguada puesto que remite a dos tradiciones distintas, una de las cuales está ligada a les *philosophes* modernos y su método, que Rousseau vincula negativamente con las sociedades del lujo, el derroche, la vanidad, la molicie y la decadencia social; la otra, representada por la figura de Sócrates, capaz de decir la verdad a sus conciudadanos y de aceptar las consecuencias de ese discurso, que pone en crisis e interpela los afectos desde un lugar crítico afectivo, esto es, moderado, recíproco y de manera consciente. Se considera acá que para Rousseau ser veraz en el discurso, al igual que el acto mismo de conocer, son prácticas que resultan mejor y más útiles desde el foco del autoconocimiento, esto es, desde el reconocer los propios límites frente a una investigación, un problema o una teoría. Esto sería así porque los límites del saber humano solo pueden sortearse por medio de esta tarea, que supone una consciencia en el actuar. Ser consciente será en todo caso un requisito necesario para alcanzar un conocimiento de la naturaleza que sea legítimo, lo cual importa a Rousseau más que el hecho de que ese conocimiento sea verdadero.

Que los artistas, filósofos y científicos en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* sean referidos como una "turba de escritores oscuros y de letrados ociosos, que devoran sin provecho alguno la sustancia del Estado" (Rousseau 2000 187) no va en desmedro de que la intelectualidad pueda ser compositiva de lo social. Esto se observa incluso aunque en escritos posteriores, como "Carta a Malesherbes" (*Cartas morales*

2008 205), Rousseau mantenga reservas con las academias. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en donde la figura del intelectual es devaluada considerablemente, las academias sirven para controlar la dispersión de tiempo y de ideas que ocupan al intelectual, quien se perfila acá no menos que en otras obras como un enemigo de la opinión pública. Por otro lado, en la segunda parte de este primer *Discurso* de 1751, Rousseau destaca la fundamental relevancia social de algunos grandes intelectuales, genios —Bacon, Newton o Descartes—, aunque no atiende demasiado a los rasgos que les destacan, más allá de cierta intuición y autodidactismo: estos saben sin que nadie les haya enseñado.

En este mismo escrito la historia ejemplar conforma la estructura de la crítica a los intelectuales de las letras en la medida en que el recurso a la historia refleja ejemplos de la moral que Rousseau añora. Pero también se mantienen intercambios explícitos e implícitos con interlocutores del ámbito tanto de la filosofía de su propia época, como de la tradición antigua greco-romana, que también orientan el texto. De manera implícita, se relaciona con Voltaire a colación de su obra *Le mondaine*, lo cual podría pensarse en relación con las críticas a Mandeville en el *Discurso sobre la desigualdad*: en estos casos, Rousseau ataca de frente las teorías que admiten aspectos benéficos en el lujo, los vicios, el derroche o la comodidad. Otro indicio es que este primer *Discurso* inicia y finaliza con un interrogante acerca de qué y quiénes son los filósofos. Empero, allí la investigación no se reclama filosófica: tampoco se refiere a un método que fundamente la crítica a los hombres de letras más que el de inducciones históricas, como refiere al finalizar la primera parte. El segundo *Discurso*, en este sentido, no solo será mucho más profuso en cuanto a los interlocutores que intervienen en la estructura argumentativa del texto, sino que tiene la particularidad de inscribirse, como Rousseau mismo afirma, en el orden de las cuestiones filosóficas: según comenta el ginebrino, el problema sugerido por la Academia de Dyjon es digno de los Aristóteles y los Plinios de su siglo (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad* 1820 13). ¿Qué elementos tienen en común, no obstante, Plinio y Aristóteles? Aunque el autor remite de hecho la cuestión al terreno de la filosofía, sus fuentes y sus hipótesis abordan distintos campos disciplinares, como se mencionó.

Debido a las dificultades que encuentran los intelectuales para ponerse de acuerdo acerca de qué es una ley natural, Rousseau afirma encontrarse lejos de resolver el problema y que simplemente quiere presentar una especie de *estado de la cuestión*, para lo cual procederá metódicamente debido justamente a dicha dificultad. Una vez más recurre al terreno de la "historia": ya en el "Prefacio" se refiere a que "la historia hipotética de los gobiernos es para el hombre una lección instructiva a todas luces" (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad* 1820 22). Por su lado, la "Introducción" del escrito presenta la propia metodología de investigación bajo la autoridad incontestable del método de los "físicos" de su época, como es el caso de Leclerc, conde de Buffon,[11] a quienes debe ubicárseles en la línea de los naturalistas e historiadores naturales del siglo XVIII, y cuyo método hipotético condicional Rousseau aplica a una reflexión que busca un continuo entre la reflexión sobre lo natural y lo social.

Por otra parte, la aludida alegoría de Glauco, que Rousseau toma de la República de Platón y que señala cómo el paso del tiempo hace irreconocible el rostro original del Dios, es la antesala para una crítica del método de los *iusnaturalistas*, a quienes les achaca una violencia epistémica: la confusión de identificar origen y fundamento.[12] Esta crítica sostiene que los rasgos que los filósofos atribuyeron al hombre salvaje y que en teoría hacen necesario al gobierno no son más que aquellos que el gobierno introdujo en ellos. Los vicios y la corrupción en las costumbres no son la causa de los gobiernos sino su efecto.[13] Los referentes de esta tradición, con la cual Rousseau se trenza tempranamente en disputa en este *Discurso*, son los juristas y teóricos de la política: Locke, Montesquieu, Grocio, Pufendorf y sobre todo Hob-

[12] Un autor que trabaja en esta relación entre Rousseau y Platón, en torno a la alegoría de la estatua de Glauco, es Guzmán (2013).

[13] La posición de Rousseau en el marco de la polémica jusnaturalismo-contractualismo, que ensaya respuestas al problema filosófico de la explicación del origen de la sociabilidad, es compleja debido a que el filósofo concibe la sociabilidad como una contingencia y no una necesidad. Esto último lo inscribiría en la corriente convencionalista del contractualismo. No obstante, debido a que la ley natural se puede encontrar en el hombre, aunque ello requiere una tarea de desmontaje o autoconocimiento, Rousseau también formaría parte de alguna manera de la corriente iusnaturalista, que

bes: "todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían cogido en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje, y pintaban al hombre civil" (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad* 2000 233).

De ello se desprende una afirmación y legitimación de las relaciones del despotismo, que podría explicarse por el hecho de que la existencia misma de los intelectuales se explica por el ocio y la superabundancia que genera la desigualdad civil, de manera tal que sus aseveraciones, además de inexactas, resultan superfluas en comparación con la gravedad del estado de injusticia generalizada en el que se inscriben. En definitiva, el mayor defecto en la argumentación de los jurisconsultos está en no reconocer que el vicio y la corrupción son efectos del gobierno ilegítimo del despotismo y no al revés. A partir de esta crítica, Rousseau metodológicamente postula y sostiene su teoría en un origen hipotético, previendo efectos indeseados pero también buscando generar determinados efectos deseables, preferibles, ya que, de los principios ofrecidos —amor de sí mismo y piedad— de su reflexión y de su proyección como estructura política y antropológica, podrían seguirse reacciones críticas y afectivas que dispusieran al lector, y a quienes se hallaren involucrados, a la sociabilidad (Rousseau *Discurso sobre el origen de la desigualdad* 2000 275).[14]

---

encuentra el fundamento del derecho en la naturaleza. Según Rubio ("Rousseau y la superación" 2001), para quien la filosofía de Rousseau podría interpretarse como una superación del dilema convencionalismo-jusnaturalismo, "es posible encontrar textos o párrafos de ambos enfoques". Véase también el Diccionario político de Bobbio (2009), en las entradas "contractualismo" y "jusnaturalismo", donde se puede hallar un sucinto retrato historiográfico, conceptual y comparativo del posicionamiento de Rousseau en y entre ambas corrientes.

[14] La conjetura del estado de naturaleza buscaría inspirar, en este sentido, al decir de Trousson (1979 42, 174), una reacción afectiva al *statu quo* a partir del ofrecimiento de un escenario en donde las personas, las sociedades y la historia contribuyen a comprender el carácter contingente de la desigualdad civil, y luego a pensar en que es posible una sociedad o un estado de cosas diferente. Interesa acá destacar las precauciones intempestivas de Rousseau con los efectos de la experimentación y la investigación científica y filosófica, todo lo cual explica, entre otros factores, el énfasis del filósofo en los discursos y la postulación de escenarios ficcionales como dispositivos performativos de lo humano (Bernardi Pourqouoi la chimie? 2010; Laurenco 2021).

Cabe a esta altura preguntarse cuál es en definitiva el peso del adagio délfico en el planteo de Rousseau. Como aludí, Rousseau parecería inspirarse en la inscripción griega del oráculo de Delfos antes de apelar, casi inmediatamente, a la autoridad de Buffon. Esta anterioridad no creo que sea un detalle menor pero no quita que ambos sean un norte para conducir a buen puerto su indagación filosófica. ¿Para comprender la posición filosófica de Rousseau sobre la naturaleza y el conocimiento, ¿hay que volver a Sócrates? ¿Cuál es el Sócrates de Rousseau?[15] No solo en el primer *Discurso sobre las ciencias y las artes* (2000), sino también a raíz de considerar esta presencia reiterativa en otros escritos y epístolas, parece posible afirmar que la presencia del filósofo griego es un asidero —además de la alusión a los genios que saben sin que nadie les enseñe— para una esperanza de progreso por medio del saber.

Como se aludió, en Rousseau la confusión, el engaño o la abstracción son modos del discurso que operan, modifican u obstaculizan el desarrollo afectivo de una persona o de una sociedad. Esto no solo se puede encontrar en la confusión, de cuño epistémico, de aquello que efectivamente sea un interés común a manos del pensamiento abstracto —que encubre la sencillez del objeto—, sino que también se encuentra en la impostura política de los intelectuales, que dicen verdades arbitrarias, perniciosas, que corrompen y promueven el desvío del amor de sí mismo. ¿Quiere esto decir que el amor necesario para lograr una comunidad política no se alcanza por medio de la filosofía en Rousseau? Todo pareciera indicar que ciertos ejercicios filosóficos habilitarían el acceso a principios de sociabilidad, pero también pareciera haber indicios muy sólidos de que toda reflexión conduce a una insensibilización, a una retracción afectiva, de lo cual no podrían resultar afectos de empatía o compa-

[15] Según refiere Waksman (2016 321-331), la apropiación rousseauniana de Sócrates es objeto de debate y es trabajada, por ejemplo, por Roger Masters, Raymond Trousson o Leo Strauss, entre otros. Frente a esta cuestión, que no es el objeto del presente trabajo pero que indica algunos pasos a seguir, merece destacarse que, según Leo Strauss, por ejemplo, habría una tensión irresoluble en Rousseau entre filosofía y política que haría muy difícil identificar a su Sócrates con aquel que retrata Platón, aunque no con aquel de Jenofonte. En el segundo, se podría encontrar un Sócrates que se dirige a dos interlocutores: uno dado a la verdad filosófica y otro a la convencional, como acontecería en la filosofía de Rousseau (Waksman 2016 221).

sión. Lejos de promover la sensibilidad necesaria para una asociación recíproca en el vínculo y en el interés, la filosofía (¿en todas sus formas?, ¿en una de sus formas?) promueve una insensibilización. Tal vez la clave está en distinguir la labor teórica de la labor filosófica o, acaso, en ubicar un valor filosófico que no resida exclusivamente en la reflexión o en el raciocinio.

Por su parte, es llamativo que Emilio, el personaje ficcional, sea criado para vivir entre los hombres y no para buscar la verdad (Waksman 2016 387-388). Luego, ¿es que el filósofo no es un ideal ciudadano? ¿Acaso Sócrates no es un modelo cívico a seguir? ¿Será que Sócrates es un modelo para el propio Rousseau, quien, al igual que el ateniense, se siente perseguido por los suyos, pero no es un modelo para una ciudadanía? Sin poder aventurar sobre este tema más que estas preguntas, cabe destacar que, en la teoría rousseaniana, el legislador y el tutor, figuras extraordinarias que operan una verdadera psicagogía sobre la ciudadanía, comportan algunos matices de la figura del filósofo: se remontan y saben conducirse en la esfera de los principios, esto es, en orden a la justicia, la conveniencia moral. No obstante, el filósofo no necesariamente cuenta con la vocación por la acción y la entrega de del legislador y el pedagogo. Me pregunto si esto último va de la mano de la misma insensibilización que produce el acto de reflexionar.

Es preciso, para finalizar, volver a la cuestión inicial sobre el conocimiento en relación con la naturaleza. A raíz de lo expuesto acerca de la tarea de autoconocimiento que supone el conocimiento de lo natural, sumado a la insensibilización que produce el acto reflexivo, podría aducirse que la relación con la naturaleza se limita aquí a una labor a la sombra del gabinete. Frente a esto, destaco el afán de Rousseau por los paseos en la naturaleza: en "Cartas a Malesherbes" se destaca una añoranza por conectar con la naturaleza. Hay un anhelo en el filósofo por

> […] cualquier lugar salvaje en el bosque, cualquier lugar desierto donde al no demostrar nada la mano de los hombres, nada anunciaba la servidumbre y la dominación, algún asilo donde poder creer haber penetrado el primero y donde ningún importuno viniese a interponerse entre la naturaleza y yo. (Cartas morales 2008 202)

¿Hay en la soledad y en la naturaleza no industrializada por la mano del hombre dinámicas potenciadoras de los afectos de un individuo? ¿La naturaleza desértica y salvaje propicia una mejor oportunidad para el autoconocimiento que el tumulto de las ciudades?

> ¿Qué tiempo pensáis, señor, que recuerdo con frecuencia y con mayor gusto en mis sueños? (…) Son los de mi retiro, son mis paseos solitarios, son esos días fugaces pero deliciosos que he pasado todos enteros conmigo solo, con mi buena y simple gobernanta, con mi perro bien amado, mi vieja gata, con los pájaros del campo y las ciervas del bosque, con la naturaleza entera y su inconcebible autor. (Las ensoñaciones 2008 201)

Sobre el final de la cita se aprecia la referencia a la cuestión religiosa que atraviesa la concepción de lo natural en Rousseau. Aunque no es este el lugar para trabajarlo, la intrínseca relación entre la conveniencia de la razón práctica y el conocimiento de la naturaleza, todo lo cual contiene momentos de autoconocimiento filosófico, conduce a una férrea defensa por parte de Rousseau de la creencia en Dios frente al materialismo ateo, la fantasía de las revelaciones o el adoctrinamiento.[16] En este sentido, Bernardin de Saint Pierre (Las ensoñaciones 2008 230) cuenta que

[16] La cuestión religiosa se desarrolla ampliamente en el libro IV de Emilio (2010). Lo primero, la cuestión del materialismo ateo, se desarrolla teóricamente y de manera solapada —pues Rousseau no refiere deliberadamente aquí a sus interlocutores— contra las teorías de D'Holbach, Helvetius y Condillac, sobre todo. También puede observarse una crítica al ateísmo en la contrafigura de Wolmar en la novela *Nueva Heloísa* (1761). Lo segundo, la cuestión de las revelaciones, puede hallarse en *Emilio* (2010 442) y también en *Cartas escritas desde la montaña* (escrito en 1763). Allí y luego detalladamente en *Carta al arzobispo de París. Christophe de Beaumont* (1763) se hallan referencias al catecismo como práctica de adoctrinamiento. Un estudio muy completo y recomendable sobre la cuestión religiosa en Rousseau es el de Antonio Pintor-Ramos (2007).

> Los ateos, decía Rousseau, no aman la campiña. Prefieren la de los alrededores de París, donde hay todos los placeres de la ciudad (…) pero si les quitáis eso, se mueren de hastío. No ven en ella nada. No hay sin embargo pueblo al que la simple visión de la naturaleza no haya llenado del sentimiento de la divinidad. Si un hombre de genio como Platón llegara entre los salvajes, con los modernos descubrimientos de la física, y les dijera: "adoráis a un ser inteligente, pero no conocéis casi nada de la belleza de sus obras", y les hiciera ver todas las maravillas del microscopio y del telescopio, ¡ay, cuál no sería su arrobamiento". Caerían a sus pies, le adorarían a él mismo como a un dios. ¿Cómo es posible que haya ateos en un siglo tan ilustrado como el nuestro? Lo que ocurre es que los ojos se cierran, que el corazón se encoge.

Raymond Trousson sugiere que hacia 1762 Rousseau habría abdicado de las posibilidades de la filosofía para proveer de una disposición a la sociabilidad o a un sentimiento nacional. Por contrapartida, Rousseau se habría inclinado a favor de figuras más cercanas a la religión; en Jesucristo, por ejemplo, se reunirían cualidades como la buena intención, la sensibilidad adecuada y una elocuencia o retórica accesible de manera directa al lenguaje común (Waksman 2016 362-364). El asiento conceptual o abstracto de la filosofía, en este sentido, dificultaría la comunicación de los principios y las directrices que harían o dispondrían hacia la buena vida en común. En este sentido, toda ciencia, oficio o arte que no promueva un amor de sí (expansivo, hacia los demás, recíproco) es espurio o reprobable y luego, en algunos casos, censurable. El juicio de valor se sustenta en esta operación sobre la consideración de las consecuencias que tiene una verdad en los demás.

A pesar de que Rousseau se aboca a la investigación filosófica, ya sea a la sombra del gabinete o en paseos, senderismos y meditaciones de autoconocimiento, es difícil encontrar concesiones: pareciera que la disciplina no ocupa un lugar de mayor privilegio que cualquier otro oficio o producción en lo que hace a la comprensión o conveniencia del vínculo entre naturaleza, amor y conocimiento. No obstante, hay casos históricos que dan cuenta de ello. Las posibilidades de un conocimiento de la naturaleza se dirimen, en todo caso, en un ámbito que excede a cualquier tipo

de saber particular y que arraiga en los afectos en la promoción de una disposición afectiva a partir del trabajo en las tareas que sean más convenientes a nuestra propia naturaleza singular. La cuestión de cómo acceder a esa voz en medio del ruido del interés particular y del amor propio, por otro lado, señala que dicha tarea de autoconocimiento, como se aludió, es imperativa para todos los individuos por igual ya que todos son por igual seres sensibles y potencialmente amantes. No obstante, esta búsqueda, que es sin dudas de tipo ética, no puede comenzar ni conducirse por grandes principios ni verdades abstractas, sino por medio del cultivo apaciguado y paciente del amor de sí mismo, ya sea en la soledad del campo, en relaciones amistosas, en la práctica consciente de un oficio o en una fiesta pública. En este sentido, no tanto la filosofía o alguna institución ejemplar y milenaria, sino el sencillo y persistente impulso de esta forma de amor sería el único instrumento de nuestra existencia capaz de orientar, de manera inequívoca, a las sociedades y sus miembros hacia la justicia.

5. Conclusiones

Habría en Rousseau la postulación de una disposición afectiva que se encuentra en la base de la sociabilidad y que podría operar como una piedra de toque —amor de sí mismo— para juzgar y producir verdades o acaso instituciones legítimas. Dadas la vigencia y persistencia histórica del despotismo en los cuerpos de los miembros que tienen que contratar entre sí, la tarea que sugiere Rousseau se basa en un desarrollo moderado de la afectividad y de la razón práctica, de lo cual se deriva que los oficios como la carpintería, la herrería o la agricultura son preferibles a la actividad intelectual, filosófica, científica o artística. No obstante, esta misma persistencia del despotismo hace también de las ciencias, las artes y la investigación una tarea necesaria para desmontar los engaños y las confusiones o bien para reconectar a los individuos con los principios de su propia naturaleza, aunque estos principios de sociabilización no sean reflexivos en su operatoria (amor de sí mismo y piedad).

Frente a esto, en Rousseau, la filosofía vuelve una y otra vez a ocupar el centro de la escena: todo indicaría que, si la filosofía es ejercitada metódicamente y en co-

munión inteligible con los demás, podría fortalecer la afectividad remitiéndola a los impulsos que son no solo constitutivos de la naturaleza humana, sino también salutíferos por ser estricta y justamente naturales. En este sentido, aunque no exclusivamente, la filosofía es un ejercicio de autoconocimiento que comporta matices éticos y que contribuye a situar a los individuos en su comunidad en relaciones de justicia, esto es, de reciprocidad y equidad. No obstante, según Rousseau, la presencia histórica de una tradición filosófica que promovió engaños, que fue contraria al interés común y que se encuentra siempre fuertemente identificada con la racionalidad y con la teoría, sugiere lo contrario. La sensación que queda tras leer ciertos pasajes del filósofo ginebrino es que tal vez la filosofía no posee nada de especial para contribuir a la mejor sociabilidad.

Para que impere un amor a las leyes es preciso promover una capacidad de amar, un ejercicio que no puede realizarse más que relacionándose con los demás —y con nuestro entorno, natural y óntico— de manera afectiva antes que, aunque no en desmedro, de una racionalidad, así sea en la ciudad, en sus márgenes o en la naturaleza salvaje. El conocimiento de la naturaleza y la definición de la naturaleza del conocimiento en Rousseau van de la mano; a su vez, conocimiento y naturaleza tienen un agente en común, un mismo fundamento y objeto: el amor de sí mismo. Ya que la cuestión de la utilidad pública en Rousseau, en cuanto al interés, concierne al amor por definición, no puede pensarse en su filosofía en una episteme que pretenda ser verdadera pero insensible, es decir, que no sea amante. Esto conllevaría su ilegitimidad. Por esto mismo, más allá de que una práctica de autoconocimiento, tal vez sugiera una disposición a la soledad, esta no podría ser completada sin una exhortación a los demás. En este entramado expansivo compositivo de lo social se estarían conjugando también las posibilidades y el interés en escuchar de nuevo la ley de la naturaleza.

Referencias

Apcarián, Juan Cruz. "El proceso civilizatorio en la obra de Rousseau y su relación con la teoría de la domesticación animal de Buffon". *Individuo, individuación, vida en común: problemas filosóficos modernos y contemporáneos*, coordinado por Cecilia Barelli, Laura Rodríguez y Laureano Correa. Bahía Blanca: Ediuns, editorial de la Universidad Nacional del Sur., 2019, pp. 59-84.

Bernardi, Bruno. "La notion d'intérêt chez Rousseau: une pensé sous le signe de l'immanence". *J-J Rousseau, colloque de Nancy, Cahiers Philosophiques de Strasbourg.* T. XIII. Printemps, 2002, pp. 149-173.

____. "Pourquoi la chimie? Le cas Rousseau", *Dix-huitième siècle*, 1, 42, (2010): 433-44. DOI: 10.3917/dhs.042.0433. URL: https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2010-1-page-433.htm

Bobbio, Norberto. *Diccionario político*. A-J. México: Siglo XXI editores, 1993.

Denneys-Tunney, Anne., y Zarka, Yves Charles., (eds), *Rousseau, Between Nature and Culture. Philosophy, Literature and Politics,* Berlín/Boston, De Gruyter (2016).

Dent, N., *Rousseau,* New York, Routledge (2005).

Duchet, Michèle. *Antropología e histria en el siglo de las luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

Guzmán, Laura. "De la compleja posibilidad del conocimiento de sí en el Discurso *sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. (Meditación sobre un peculiar rasgo del platonismo en Rousseau)". En: *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración.* Grobet, Laura., Velázquez Zaragoza, Alejandra (Coords.). Universidad Nacional Autónoma de México: Editorial Torres Asociados, 2013).

Griswold, C. "Self-knowledge and the « ἰδέα » of the soul in Plato's « Phaedrus »", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86e Année, No. 4 (1981): 477-494.

Lourenço, Ciro. "La loca ciencia de los hombres": la idea de verdad y la crítica de Rousseau en el *Discurso sobre las ciencias y las artes. Siglo Dieciocho*, vol. 2, 2021, pp. 145-165.

Morel, Jean. "Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité". *Annales de la société J.J. Rousseau.* Vol. V. Genéve: A. Julien editéur, 1909.

Nguyen, Vinh-De. "La critique des anthropologies et le Discours sur l'inegalité de J.J. Rousseau". *Philosophiques*, vol. 13, n.º 2, 1986, pp. 253-266.

Pintor-Ramos, Antonio. "Introducción". Jean-Jacques Rousseau. *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios.* Madrid: Trotta, 2007, pp. 9-41.

Revault d'Allones, Myriam. *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes.* Prólogo, traducción y notas por Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2000.

____. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Prólogo, traducción y notas por Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2000.

____. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica.* Ciudad de México, Plaza y Valdés, 2008.

____. *Las ensoñaciones del paseante solitario.* Prólogo, traducción y notas por Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2008 [1777].

____. *Emilio, o de la educación.* Traducción y notas por Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2010.

Rubio Carracedo, José. "Rousseau y la superación del dilema jusnaturalismo-convencionalismo". *Isegoría*, n.º 24, 2001, pp. 97-114.

____. El "Discurso sobre la desigualdad" de Rousseau como "Historia Filosófica", THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 40 (2008). Spector, C. "Rousseau at Harvard: John Rawls and Judith Shklar on realistic utopia", en *Engaging with Rousseau. Reaction and interpretation from the Eighteenth Century to the Present.* Avi Lifschitz (Ed.), London, Cambridge University Press (2016): 152-168.

Trousson, Raymond. *Historia de la literatura utópica.* Barcelona: Península, 1979.

Waksman, Vera. *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 263-293
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 03/02/2022
Fecha de aprobación: 24/08/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3879

Entre la duda y la certeza. La lectura contextualista al tratamiento de Ludwig Wittgenstein al problema escéptico del mundo externo*

Between Doubt and Certainty. The Contextualist Reading of Ludwig Wittgenstein's Approach to the Skeptical Problem of External World

Adrián Arrieta
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México.
adrianarrieta1609@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8756-5068

Rodrigo Hinojosa
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México. rod.hinojosa.h@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8684-5551

Gabriel Montes de Oca
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México.
stephan.montesdeoca@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3470-2081

* Este artículo se debe citar: Arrieta, Adrián; Hinojosa, Rodrigo & Montes de Oca, Gabriel. "Entre la duda y la certeza. La lectura contextualista al tratamiento de Ludwig Wittgenstein al problema escéptico del mundo externo". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 263-293. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3879*

RESUMEN

Nuestro objetivo es examinar el tratamiento que ofreció Ludwig Wittgenstein en Sobre la certeza al problema escéptico del mundo externo, el cual consiste en la imposibilidad de conocer el mundo empírico. Reconstruiremos este problema a partir del argumento del sueño de René Descartes. Wittgenstein responde que la existencia de un mundo circundante al observador forma parte de las asunciones de los juegos del lenguaje, de modo que el problema es inadmisible. Evaluaremos el abordaje wittgensteiniano y lo entenderemos como una propuesta contextualista que disuelve el problema mediante una reconsideración de sus presupuestos. La lectura contextualista que ofreceremos defiende que los estándares de atribución de verdad, significado y sentido son sensitivos a un contexto de enunciación, que en la obra wittgensteiniana toma el nombre de juego de lenguaje.

Palabras clave: argumento del sueño; proposiciones bisagras; juegos del lenguaje; conocimiento; certeza; disolución; epistemología.

RESUMEN

Our aim is to examine the contextualist approach offered in Ludwig Wittgenstein's On Certainty to the skeptical problem of the external world, which consists in the impossibility of knowing the empirical world. We will reconstruct this problem using Rene Descartes' dream argument as basis. Wittgenstein replies that the existence of a surrounding world to the observer is part of the assumptions of language games, thus that problem is inadmissible. We will evaluate Wittgenstein's approach and understand it as a contextualist proposal that dissolves the problem by reconsidering its presuppositions. Our contextualist reading defends that the standards of attribution of truth, meaning and sense are sensitive to a context of enunciation, which, in Wittgenstein's work, takes the name of language game.

Palabras clave: dream argument; hinge propositions; language games; knowledge; certainty; dissolution; epistemology.

1. Introducción

Omnia evertenda sunt
René Descartes, *Principia philosophiae*

El problema escéptico del mundo externo (PME) ha sido una constante epistemológica desde que fue bosquejado por René Descartes en la primera de las conocidas Meditaciones *metafísicas* (2010). Tras la formulación primaria del problema, las discusiones del debate estuvieron enfocadas en proporcionar una solución a través del análisis del planteamiento de la cuestión y, sobre esto, reevaluar la posibilidad de poner en duda todo el conocimiento. Una postura destacada es la que presenta Wittgenstein en *Sobre la certeza* (SC 2010) desde la crítica a la "Defensa del sentido común" de George Moore; la propuesta del austriaco, que parte desde los conocidos juegos del lenguaje, elimina la posibilidad de formular el PME; el conocimiento del sentido común es posibilitado gracias a una serie de proposiciones bisagras que precisamente son fundamentos contextuales del conocimiento teórico y empírico. A partir de lo anterior, el filósofo vienés expone a través de 627 aforismos una disquisición sobre la noción de certeza, la cual será entendida como una proposición indubitable en determinados contextos epistémicos.

Dicho lo anterior, tras plantear el PME y el estatus epistémico de las bisagras que regulan los juegos del lenguaje, expondremos nuestra lectura contextualista de *Sobre la certeza* de Wittgenstein. Adoptaremos una versión de contextualismo basada en los apuntes de Keith DeRose (1999), Ricardo Vázquez Gutiérrez y Jonathan García Campos (2013), quienes arguyen que la variación de las condiciones de verdad y negación adscritas al conocimiento son dependientes del contexto en el que son proferidas. Como remarcaremos a lo largo del análisis, la tesis que defendemos versa sobre la imposibilidad de sostener la duda hiperbólica cartesiana, puesto que los criterios enunciativos sobre los cuales reposa forman parte de las asunciones necesarias para comunicar tanto el conocimiento como la duda. Con lo anterior buscamos evidenciar *lo problemático del problema* dado que el filósofo vienés no responde al PME sino que lo disuelve.

2. El escepticismo del mundo externo: el caso cartesiano

Indican Michael Williams (1999 35) y Jonathan Dancy (1993 21) que todo escepticismo comprometido filosóficamente se expresa en un argumento cuya conclusión determina la imposibilidad del conocimiento. La formulación y la calidad del argumento escéptico es de suma importancia pues "cuanto mejor es el argumento, más fuerte es la forma de escepticismo que genera" (Dancy 1993 21). Comenta Williams que una actitud escéptica en ciertos contextos de la vida cotidiana puede ser benéfica para combatir el dogmatismo y la desinformación: "Si esto es todo lo que significa ser 'escéptico', sería algo bueno si algunas personas fueran más escépticas de lo que son" (1999 36).[1] Sin embargo, el escepticismo filosófico es incisivo sobre la posibilidad misma de obtener conocimiento (Williams 1999 36), por lo cual, el escepticismo filosóficamente interesante es aquel que cuenta con argumentos cuyas premisas y conclusiones puedan examinarse, dirimirlas o aceptarlas con o sin reservas. Para Williams, la importancia de los argumentos escépticos radica en que "Mucho del trabajo teórico en la epistemología está centrado en llegar a un acuerdo con esos argumentos: explicar cómo están equivocados, si lo están, o dónde nos dejan, si no lo están" (1999 35).[2]

Según Barry Stroud, el PME consiste en las dificultades que conlleva el conocimiento de un mundo circundante a la mente humana: "La conclusión de que no podemos hacerlo, de que nadie sabe nada acerca del mundo que nos rodea, es a lo que llamo 'escepticismo acerca del mundo externo'" (1991 15). Es importante resolver el PME debido a la relevancia del conocimiento empírico en la mayoría de las

[1] *Cf.* "If this were all it mean to be 'skeptical', it would be a good thing if some people were more skeptical that they are" (Williams 1999 36, la traducción es propia).

[2] *Cf.* "Much theoretical work in epistemology is centered in coming to terms with these arguments: explaining how they go wrong, if they do, or where we left, if they do not" (Williams 1999 35, la traducción es propia).

actividades humanas. El conocimiento científico y cotidiano depende del supuesto de que *hay* un mundo externo a la mente el cual es objeto de nuestro conocimiento. Si fuese el caso contrario, que absolutamente todas las cosas conocidas fuesen parte de un sueño muy intrincado o que fuésemos cerebros en una cubeta, entonces se pondría en entredicho la racionalidad de nuestro conocimiento sobre el mundo que nos rodea.

A lo largo de la historia de la filosofía se registran diversas versiones del PME, entre las cuales destaca la bosquejada por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas durante* 1641, considerada por Daniel Kalpokas (2008 218) y Williams (1999 44) la primera formulación clara del PME, aunque es preciso aclarar que podemos encontrar formulaciones agustinianas y epicúreas previas del problema (Bolyard 2006). Una vasta cantidad de tinta y papel se ha invertido en resolverlo, pero hasta la fecha las comunidades de filósofos, especialmente de epistemólogos, no han llegado a un acuerdo sobre su resolución. La discusión también se ha mantenido vigente gracias a la variación del PME propuesta por Hilary Putnam (1988 15-33), quien plantea la posibilidad de que un malévolo científico extraiga el cerebro del cuerpo de su víctima para luego mantenerlo vivo en una cubeta llena de nutrientes y conectar sus terminaciones nerviosas a una supercomputadora que simula toda experiencia posible de una realidad externa a la mente.

Descartes formuló tres argumentos escépticos: el del sueño, el del genio maligno y el del dios engañador.[3] Nos centraremos exclusivamente en el argumento

[3] Si bien tanto el argumento del sueño como el del genio maligno cuestionan la fiabilidad del conocimiento empírico, no ponen por sí mismos en duda la existencia de un mundo externo circundante al sujeto. Según Laura Benítez (1987 259), la función del genio maligno es cuestionar el conocimiento sensible: "Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador, que ha empleado toda su destreza para engañarme" (AT, VII, 22-23). Entretanto, apunta Benítez (1987 249), el dios engañador constituye la radicalización de la duda cartesiana para poner en entredicho toda clase de conocimiento, hasta las verdades más evidentes de la mente, como las matemáticas y la geometría: "Podría ser que Él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil" (AT, VII, 21). El escenario del genio maligno establece que no es posible justificar nuestras creencias sensoriales

del sueño porque es más representativo para el PME: "Tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos" (AT, VII, 19). Siguiendo a Mauricio Zuluaga (2012 100), los argumentos escépticos cartesianos están constituidos por un escenario escéptico y un argumento. Los escenarios escépticos no son otra cosa que bosquejos de situaciones en donde se pone en entredicho la posibilidad del conocimiento. En cuanto a los argumentos, los tres planteados por Descartes está presentados bajo la estructura de un Modus Tollens:

i. Cuando S sabe que *p*, entonces *S* sabe que ¬*q*,
ii. S no sabe que ¬*q*,
iii. Entonces, *S* no sabe que *p*.[4]

Aplicando esa misma estructura al argumento del sueño, sería representado del siguiente modo:

---

porque siempre podemos ser víctimas de los artificios de un ser que nos engaña, de modo que no es posible obtener conocimientos concluyentes. Y el escenario del dios engañador pone en crisis a los criterios de evaluación del conocimiento, pues ni la experiencia ni la razón serían instancias fiables para justipreciar nuestras creencias. Descartes opera en varios niveles escépticos que son un sólido obstáculo que saltear si se pretende conocer la naturaleza. Richard Popkin (1960 181), al igual que Benítez, piensa que el argumento del genio maligno y el dios engañador son distintos porque cada uno corresponde a diferentes momentos de la duda metódica. Por otro lado, Williams (1999 44-45) solo distingue el argumento del sueño y el argumento del genio maligno para dejar de lado al argumento del dios engañador; este autor piensa que la radicalización del escepticismo cartesiano proviene de la posibilidad de que una entidad todo poderosa, que es el genio maligno, induzca todas las experiencias sensibles que supuestamente provienen del mundo.

[4] Zuluaga (2012 101) afirma que las primeras dos premisas del argumento escéptico cartesiano descansan en dos principios epistémicos básicos, a saber, el de cierre lógico y el de indeterminación. El primero establece que cuando *S* sabe que *p*, y *p* implica *q*, entonces *S* sabe que *q*. El principio de indeterminación dictamina que cuando *p* y *q* son una contraposibilidad epistémica, entonces no se cuenta con justificación para creer que *p*, pues la evidencia permite concluir tanto *p* como *q*.

i. Cuando Elena sabe que está sentada frente al fuego, entonces sabe que no está soñando,
ii. No obstante, Elena no sabe que no está soñando que está sentada frente al fuego,
iii. Entonces, Elena no sabe que está sentada frente al fuego.

Comenta Stroud (1991 21) que la dificultad del PME cartesiano estriba en establecer instancias favorables para el conocimiento, como lo es estar sentado frente al fuego escribiendo con una hoja en la mano, y aun así dictaminar que no hay razones concluyentes que demuestren que todo el conocimiento empírico no forma parte de un sueño. Zuluaga (2012 100) llama a esta dificultad como *contraposibilidad epistémica*, en la cual la situación para la obtención de conocimiento es favorable pero es imposible para el sujeto epistémico justificar sus creencias en tales circunstancias. Williams insiste en que la pregunta que nos propone Descartes cuestiona la posibilidad de establecer con certeza la fuente de nuestro conocimiento empírico: "Si nuestra conciencia del mundo es al final resultado de una complicada cadena de eventos, y si el mismo resultado puede en principio ser producido de varias formas distintas, ¿por qué estamos tan seguros de que es producido de una forma o de otra?" (1999 44).[5]

Según el argumento cartesiano, no existe una razón concluyente o algún criterio fijo que distinga al sueño de la vigilia, de modo que es imposible distinguir la fuente verdadera de nuestro conocimiento empírico. En determinados momentos resulta complicado establecer una distinción cualitativa entre el sueño y la vigilia; la vivacidad de los fenómenos experimentados en el sueño en circunstancias excepcionales es similar a los acontecimientos de la vida cotidiana. Es posible encontrarnos en nuestra memoria varios recuerdos sobre los cuales no podamos discernir si

[5] *Cf.* "If our awareness of the world is the end result of a complicated chain of events, and if the same result could in principle be produced in several different ways, why are we so sure that it is produced one way rather than other" (Williams 1999 44, la traducción es propia).

provinieron de una experiencia real o en su defecto de un sueño. No hay forma de determinar con certeza de dónde proviene nuestro conocimiento del mundo, si de un mundo empírico externo a la conciencia o de un elaborado sueño producido por nosotros mismos o por una entidad misteriosa que busque engañarnos.

Esta estrategia cartesiana es conocida como *duda metódica* o *hiperbólica*, la cual cuestiona los fundamentos de todo el conocimiento de la naturaleza con la finalidad de refundarlo sobre la base de la certeza:

> Dado que la razón me persuade desde un principio que no debo negarme con más cuidado a otorgar crédito a las cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las que nos parecen con evidencia falsas, será suficiente que yo encuentre el más mínimo motivo de duda para hacer que las rechace a todas. (AT, VII, 18)

Los objetivos metodológicos deben ser tomados en cuenta en toda evaluación del escepticismo cartesiano pues resulta imposible entender la fase negativa (el escepticismo) sin la fase positiva (la búsqueda de la certeza) y viceversa.[6]

La resolución del argumento escéptico del sueño, y por consiguiente del PME, tendría que establecer un criterio fijo o una razón concluyente que nos ayude a distinguir el sueño de la vigilia. Tal requisito es la cláusula de resolución del PME.

---

[6] Descartes no puede ser catalogado de ningún modo como un escéptico. Señala Benítez (1987 247) que el proyecto cartesiano no se ajusta a los planteamientos del escepticismo pirrónico —que culmina en la suspensión de juicio— ni a los del escepticismo académico —que duda sobre elementos problemáticos para el conocimiento—. El autor de las *Meditaciones* busca establecer un fundamento que le permita el conocimiento universal y necesario de la naturaleza: "Comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias" (AT, VII, 17). En vistas a lo anterior, Benítez comenta que los argumentos escépticos cartesianos "son un momento metodológico fundamental para el establecimiento de lo que Descartes consideró como el verdadero conocimiento, y desde fuera, esta argumentación arroja luz sobre problemas tan importantes como el de nuestro conocimiento del mundo externo, o el de la posibilidad de fundamentación de cualquier clase de conocimiento" (1987 247).

Descartes consideró correcto proponer que las vivencias relativas a la vigilia son *coherentes* con la secuencia de nuestra vida, la cual contempla experiencias y memorias localizadas espaciotemporalmente, mientras que las vivencias de los sueños son *contradictorias* con esa secuencia vital. Escribe Descartes al final de la sexta meditación:

> Cuando percibo cosas de las cuales conozco distintamente, tanto el lugar de donde vienen, como aquel donde ellas están y el tiempo en el cual ellas me aparecen, y que, sin ninguna interrupción, puedo conectar el sentimiento que tengo de ellas con la secuencia del resto de mi vida, estoy por completo seguro de que las percibo en la vigilia y no en el sueño. (AT, VII, 90)

Pese a que cumple en términos estrictos la cláusula de resolución del PME, el filósofo de la Turena no responde satisfactoriamente a su propio argumento del sueño. Es habitual confundir sueños con vivencias acontecidas durante la vigilia. Por ejemplo, Emanuel tuvo una ruptura amorosa hace un par de días y recuerda lúcidamente haber recibido consejo de René y David para sobrellevar el duelo. Al día siguiente de la conversación, Emanuel se sintió de mejor ánimo para llevar a cabo sus actividades diarias. Emanuel recuerda perfectamente el sitio donde tuvo lugar la conversación, los detalles que rodeaban el centro focal de su experiencia espacio-temporal e, incluso, rememora el café que estaban bebiendo. No obstante, Emanuel se percata de la imposibilidad de que tal conversación haya tenido lugar puesto que la última vez que vio a René y a David fue semanas antes de la ruptura. Al reflexionar sobre el evento que sí tuvo lugar, cae en cuenta de que la conversación es la suplantación de una memoria sobre el recuerdo de la última reunión que tuvo con sus dos amigos puesto que, aunque el transcurso de la remembranza tiene correlación causal con los hechos vividos aquel día, la conversación no corresponde con los eventos alternos a dicha reunión, es decir, altera el orden de la ruptura y de la conversación. Tras esto, Emanuel constata que la memoria que tiene de tal conversación la obtuvo a partir de este día al despertar y no en días previos, por este motivo, llega a la conclusión de que esto es resultante de un sueño. Por lo cual, el criterio de la coherencia establecido por Descartes para distinguir los sueños de la vigilia resulta ser insuficiente: es posi-

ble introducir un sueño en la secuencia causal de nuestra vida cotidiana, como lo es una conversación amistosa para subir el ánimo en días tristes. Dado que el criterio cartesiano para distinguir el sueño de la vigilia es insuficiente, el PME sigue vigente.

Aunque no ofreció una resolución satisfactoria, es preciso reconocer que Descartes fijó los requisitos que ha de cumplir una respuesta adecuada al PME. Hemos de tener en cuenta este requerimiento para evaluar bajo los mismos rubros el tratamiento de Wittgenstein. Revisaremos en adelante que el tratamiento contextualista wittgensteiniano tampoco cumple con la cláusula impuesta por el argumento del sueño. En lugar de ofrecer un criterio que distinga al sueño de la vigilia, el filósofo vienés realiza una evaluación de los presupuestos del problema con la finalidad de disolverlo. Asumimos que la intención de Wittgenstein no es otorgar una respuesta que clausure este problema, sino que busca ampliar sus miras hacia una reflexión en torno al conocimiento común y sus fundamentos, que revisaremos en el siguiente apartado.

3. Proposiciones bisagra, juegos de lenguaje y conocimiento del sentido común según Wittgenstein

Wittgenstein elabora su tratamiento al PME con la finalidad de criticar la posición de Moore sobre las llamadas *proposiciones bisagras* (Reinoso 2019 143). Las bisagras del conocimiento pertenecen al ámbito del sentido común y son proposiciones indubitables pues a través de ellas damos constancia de la existencia del mundo externo que la mente humana puede conocer cotidianamente. Escribe Moore que "Una lista de proposiciones tan obvias a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas. Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza" (1983 49). Por ello, las proposiciones bisagras pueden entenderse como una normatividad, muchas veces inconsciente, que dictamina la validez y la pertinencia de nuestras observaciones y pensamientos en toda actividad humana. Algunos ejemplos al respecto pueden ser "Hay un cuerpo humano vivo que es mío", "Los cuerpos humanos han nacido en algún momento",

"Los otros cuerpos humanos tienen manos", "Sé que la tierra ha existido muchos años antes de que yo naciese".[7]

Como indica Owensen (2017 73), la primera objeción que levanta Wittgenstein contra la propuesta de Moore argumenta que las proposiciones bisagras son relativas a un contexto, el cual establece su certeza y relevancia según las finalidades del marco de referencia en cuestión.[8] Considera este filósofo vienés que toda obser-

---

7 Precisamente, Moore en su ensayo *Defensa del sentido* común propone una respuesta que, en nuestra opinión, es de carácter estipulativo al PME, que nos recuerda la respuesta de Bertrand Russell al problema humeano de la inducción en los afamados *Los problemas de la filosofía* (1983 1). Moore piensa que la afirmación de la existencia del mundo externo es válida solo en la medida en que contemos con una serie de proposiciones bisagras que sirvan de fundamento certero para el cuerpo del conocimiento. Los fundamentos del conocimiento deben tener un estatus epistemológico claro y conciso: o son verdaderos o no son fundamentos. Ellos deben ser establecidos con certeza ya que si fuese de otro modo no tendríamos conocimiento en lo absoluto. Dado que contamos con un amplio catálogo de conocimiento del mundo externo como el suministrado por las ciencias empíricas, entonces las proposiciones bisagras son necesariamente verdaderas. Escribe Moore (1983 52): "Parece ser que algunos filósofos consideran legítimo emplear la palabra «verdad» de tal manera que una proposición parcialmente falsa pueda a pesar de ello ser verdadera. Algunos incluso dirán que en su opinión son verdaderas proposiciones como las enumeradas en (1), cuando lo que creen es que son parcialmente falsas. Quiero, por tanto, dejar completamente claro que no uso «verdad» en tal sentido. Por el contrario (y creo que éste es el uso ordinario), uso la palabra de tal modo, que, si una proposición es parcialmente falsa, se sigue que no es verdadera, aunque naturalmente pueda ser parcialmente verdadera. En una palabra, mantengo que todas las proposiciones de (1) y muchas proposiciones correspondientes a cada una de ellas son completamente verdaderas".

8 Según Coliva (2013 1), para Wittgenstein el hablante no deposita en las bisagras una relación epistémica genuina tal que pudiese argumentar que las conoce, por este motivo el vienés describe la relación como *asunción, creencia* o *tener por cierto*. Los argumentos de Coliva para sostener esta relación a partir del cambio en los verbos de "actitud proposicional" se concentran en que, con el uso de estos, quedaría de facto la creencia en las bisagras a partir de la evidencia. Es por esto por lo que, para Coliva, el método de Wittgenstein para comparar semánticamente las bisagras con la realidad es engañoso, dado que las bisagras mismas determinan el método a partir de las cuales el sujeto establece si las proposiciones ordinarias son verdaderas o falsas. La crítica a Moore yace en la imposibilidad de saber algo que es incuestionable para uno, pues este último es el carácter del método de la duda sobre la certeza: "Me gustaría decir: Moore no sabe lo que afirma saber, por mucho que sea tan incuestionable para mí como para él; considerarlo incuestionable forma parte del método de nuestra duda y de nuestra investigación" (SC, §151). Esta base analítica ha propiciado las lecturas fundacionalistas de Wittgenstein, como la de Avrum Stroll (2005) en "Why on certainty matters".

vación se encuentra mediada por un contexto determinado: "La *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia" (SC, §83). Si no se definen las condiciones de enunciación de "La tierra ha comenzado a existir desde hace mucho tiempo", entonces esta proposición bisagra carece de sentido. Wittgenstein habla de contextos epistemológicos y ontológicos a través de los cuales se efectúa cualquier atribución de significado, verdad, conocimiento y certeza:

> Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos. (SC, §105)

Siguiendo la cita anterior, nuestro autor introduce su famosa concepción de los *juegos del lenguaje* como conglomerados de reglas y prácticas epistémicas y lingüísticas bajo las cuales los usuarios aprenden y heredan el significado de las palabras con las que denotan, representan y metaforizan tanto en sus investigaciones especializadas como en su vida cotidiana. Lo asentado se corrobora con mayor detalle en la siguiente cita:

> (Todo lo que consideramos evidencia señala que la Tierra existe desde mucho antes de que yo naciera. La hipótesis contraria no tiene confirmación de ninguna clase.
> Si todo habla a favor de una hipótesis y no hay nada que hable en contra de ella, —¿es objetivamente segura? Podemos llamarla así. Pero ¿está de acuerdo sin restricciones con el mundo de los hechos? En el mejor de los casos, nos muestra el significado de «estar de acuerdo». Nos es difícil imaginar que sea falsa, pero también nos es difícil hacer una aplicación de ella.)
> ¿En qué consiste tal acuerdo si no en esto: lo que es una evidencia en este juego de lenguaje habla a favor de nuestra proposición? (SC, §203)

Wittgenstein desarrolla previamente la idea de los juegos de lenguaje en las *Investigaciones filosóficas* (IF 2010): "Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (IF, §7). Los juegos del lenguaje no son sistemas lingüísticos sumamente formales, sino que comprenden los modos por los cuales los usuarios emplean el lenguaje. Son maneras de organizar y ordenar las experiencias de cualquier clase, tanto especializadas como cotidianas. En una sola expresión, los juegos del lenguaje hacen parte de *formas de vida*:

> ¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? —Hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras» y «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que, nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos del lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. La expresión «juego del lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida. (IF, §23)

Los juegos del lenguaje son plurales, pues no hay un solo modo de emplearlos:

> Nuestro lenguaje puede verse como una ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes. (IF, §16)

Debemos comprender que un juego del lenguaje es parte de una forma de vida que, más que ser una explicación analítica de la naturaleza del lenguaje y sus fundamentos, se vive, se experimenta, se aprende como trasfondo y como algo dado. Wittgenstein apunta que "Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se está jugando" (IF, §654). Esto quiere decir que existen imbricaciones contextuales a partir de las cuales los hablantes son introducidos a diversas configuraciones colectivas del lenguaje. Añade: "No interesa la explicación de un juego del lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la consta-

tación de un juego del lenguaje" (IF, §655). La pluralidad de juegos del lenguaje, por lo tanto, implica la multiplicidad de mundos que un sujeto puede experimentar. Como veremos más adelante, esta característica de los juegos del lenguaje será importante para la propuesta del filósofo vienés sobre el PME, puesto que la posibilidad de distintos juegos del lenguaje nos llevará hacia la disolución de dicho problema.

Wittgenstein reconoce que Moore estudió las bisagras de los juegos del lenguaje del sentido común pues sus ejemplos son verdades que no se ponen en duda en contextos cotidianos de la vida humana. Es claro que hay varios juegos del lenguaje que sustentan diversos aspectos del sentido común, como la comunicación y la evaluación de creencias. Sostienen una concepción generalizada del conocimiento para el ámbito cotidiano de diversos modos. Es claro que nadie cuestiona que la tierra existe cuando realiza las actividades de la vida diaria. Las proposiciones bisagras no son absolutas, universales y necesariamente verdaderas, pero sí lo son en la gran mayoría de juegos del lenguaje que no implican una reevaluación de nuestros sistemas de creencias. Comenta nuestro autor: "Que la Tierra existe es, antes que nada, parte de la *imagen* global que constituye el punto de partida de mi creencia" (SC, §209).

Por otro lado, a pesar de que los juegos del lenguaje proporcionan una serie de reglas, formas de uso del lenguaje y un aparato de proposiciones bisagra que sirven como fundamento para otras proposiciones, es necesario comprender que dichos elementos son falibles, es decir que son susceptibles de cambiar o ser eliminados. Así como un juego del lenguaje puede ganar o perder relevancia para dar cuenta del mundo, las proposiciones bisagra que soportan y justifican diversas creencias como "Es posible que el ser humano sea capaz de pisar Marte" pueden ser suprimidas o modificadas para mantener la coherencia en el curso de la experiencia y no incurrir en creencias absurdas. A razón de esto, se sostiene:

> Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas que están solidificadas y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican. (SC, §96)

Esto quiere decir que, si el mundo cambia, el uso del lenguaje modifica las proposiciones bisagra que sostienen las creencias justificadas dentro del juego del lenguaje en cuestión. De esto se sigue que nuestra visión del mundo siempre es susceptible de ser modificada:

> La mitología [las proposiciones bisagra] puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra. (sc, §97)

Por lo tanto, no debemos concluir que las proposiciones bisagra, al ser elementos constitutivos de la justificación de un aparato de creencias perteneciente a un determinado juego del lenguaje, son infalibles sino todo lo contrario; si, por ejemplo, las especulaciones que los físicos elaboran acerca de la constitución del mundo en algún momento presentaran indicios para modificar la comprensión de la naturaleza de la materia, entonces las proposiciones que den cuenta de dicha modificación serán introducidas en el juego del lenguaje de la física. Estas desplazarán aquellas que contradigan la nueva configuración contextual y, por lo tanto, modificarán las creencias que los físicos poseen sobre la constitución de la materia.

Ahora bien, Wittgenstein ofrece una base argumentativa a partir de la cual se pueden resolver los problemas sobre la fiabilidad del conocimiento empírico que Descartes esbozó en las *Meditaciones metafísicas*. Sobre lo anterior, el filósofo vienés sostiene:

> Hago afirmaciones sobre la realidad con distintos grados de seguridad. ¿Cómo se manifiesta el grado de seguridad? ¿Qué consecuencias tiene? Puede tratarse, por ejemplo, de la seguridad que es propia de la memoria o de la percepción. Podría estar seguro respecto a una cuestión y, sin embargo, saber qué prueba habría de convencerme de que estoy en un error. Por ejemplo, estoy completamente seguro del año en que ocurrió una batalla, pero, si encuentro una fecha

> distinta en un libro de historia que sea digno de crédito, cambiaré de opinión sin perder, por ello, la confianza en todos los juicios. Es decir, si cometo un error, de ello no se sigue que se socaven todos los juegos del lenguaje. (SC, §66)

De un error, por lo tanto, no se sigue que mis creencias estén injustificadas, puesto que un error constituye para Wittgenstein imprecisiones de memoria o errores de identificación perceptual y no evidencia concluyente para dudar del conocimiento acerca del mundo externo. Por ejemplo, supongamos que una persona con miopía, sin utilizar lentes de graduación, confunde a una persona desconocida con un amigo suyo porque, por su condición visual y por las condiciones perceptuales particulares (recibir información visual imprecisa dada la ausencia de lentes de graduación), encuentra ciertas semejanzas físicas entre la persona desconocida y su amigo. Otro ejemplo similar al anterior es que un individuo ve una cabra a una distancia considerable cuando, al acercarse al animal, se percata que en realidad es una oveja.

El hecho en común en ambos ejemplos es que el error perceptual descansa en una situación determinada que dificulta la confirmación de proposiciones. En el primer caso, hubo un error de identificación derivado de una situación particular, en este caso, una condición de discapacidad visual aunada a la ausencia de lentes de graduación; y en el segundo, que la distancia entre el sujeto y el objeto percibido dificulta la obtención de información suficiente para confirmar el valor de verdad de la proposición "Ese animal es una cabra". Reconocidas esas situaciones, no se puede concluir que el conocimiento empírico no es fiable y que, por lo tanto, el juego del lenguaje que justifica las creencias acerca del mundo es inviable.

Cabe añadir que, aunado al análisis anterior sobre los errores de confirmación veritativa de proposiciones derivados de errores perceptuales, argumentos escépticos como el argumento del sueño que tienen como objetivo poner en duda la fiabilidad del conocimiento empírico no tienen sentido dentro de los juegos del lenguaje que tienen como proposición bisagra la confianza en el conocimiento construido a partir de información recibida por los sentidos, puesto que, como vimos, las proposiciones bisagra son los fundamentos indubitables sobre los cuales descansan los juegos de lenguaje que justifican las creencias sobre el mundo. En tanto que los juegos del

lenguaje presuponen la confianza en el conocimiento empírico, es inconcebible la posibilidad de un elemento o agente externo que la socave. Por lo tanto, no podemos socavar la fiabilidad de dicho conocimiento dados los errores perceptuales que se pudieran dar, ni en la supuesta posibilidad lógica de su inviabilidad a partir de un experimento mental que plantee un escenario escéptico, puesto que en los juegos del lenguaje en los cuales se erige el conocimiento empírico como evidencia confiable para validar creencias sobre el mundo no es concebible que los sentidos no sean una fuente de información válida para dicho cometido.

Así mismo, al tiempo de elaborar una crítica a los planteamientos de Descartes y Moore, también está reflexionando acerca del estatus epistemológico de aquellas creencias que tomamos como certezas en nuestra cotidianidad. Ellas funcionan como reglas que regulan aspectos de la vida humana, aunque no se tenga conocimiento de su origen. La función normativa de las bisagras se ejecuta de forma tácita en los procesos de obtención de conocimiento, así como en las vivencias cotidianas en el mundo. En muchas ocasiones no se es consciente de que hemos de avanzar en el tráfico de una ciudad cuando el semáforo se alumbra de color verde. Simplemente lo hacemos. Las creencias sobre los colores de los semáforos no tienen un origen perceptual rastreable en nuestros sistemas. Son asunciones que forman parte de nuestra vida cotidiana y que no cuestionamos. En otras palabras, son bisagras que sostienen nuestras prácticas cognitivas. Por ejemplo, "Tengo noción de que la humanidad ha existido antes de mí" es la regla sobre la cual basamos nuestro conocimiento de la historia humana: "Hay muchas cosas que nos parecen establecidas y se han apartado de la circulación. Por así decirlo, han quedado estacionadas en una vía muerta" (SC, §210). Las proposiciones bisagras son el fundamento del conocimiento dentro de un contexto determinado.[9] Hay tantas bisagras como puertas a mundos por abrir. Son

[9] Según Coliva (2013 4), para Wittgenstein las bisagras tienen un carácter dual en los juegos del lenguaje: el rol normativo y el rol determinativo. El segundo se basa en cómo las bisagras estipulan las condiciones que se consideran normales de la percepción y funcionamiento humano. El rol normativo, por otro lado, es el que juega ciertas sentencias tanto en nuestros juegos del lenguaje como en nuestras prácticas epistémicas. Como aclara Coliva (2013 6), esto no las postula como normas

el andamiaje de nuestro conocimiento: "Sin embargo, son ellas las que dan forma a nuestras consideraciones y a nuestras investigaciones. Es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia. Pero también es posible que desde tiempos inmemoriales pertenezcan al andamiaje de todas nuestras consideraciones" (SC, §211). Estamos de acuerdo con Eduardo Fermandois (2013 104) al señalar que las creencias bisagras no se *afirman* sino que ellas son habitadas: no es necesario expresarlas, pues, como andamiajes, *estamos* en ellas en todo momento.

Ahora bien, explica Owensen (2017 75) que la segunda objeción que levanta Wittgenstein en contra de Moore estriba en la distinción entre *conocimiento* y *certeza.* Pese a que tradicionalmente, como piensa Descartes, todo proceso cognitivo tendría que ser necesariamente fiable, nuestro autor distingue aquello que *conocemos* de aquello que tenemos por cierto: "La diferencia entre los conceptos de «saber» y «estar seguro» no tiene ninguna importancia, excepto cuando «Sé» quiere decir: no *puedo* equivocarme" (SC, §8).

El conocimiento o el saber implican un proceso de justificación a través del cual se tendrían que otorgar las razones por las que un agente pueda decir que *sabe lo que sabe.* Declara Wittgenstein: "Antes de nada, es preciso demostrar que lo sabe" (SC, §14). Se dice que *conocemos algo* cuando podemos demostrar que en efecto lo conocemos, y eso es posible gracias a que contamos con procesos de justificación definidos. Los procesos de justificación del conocimiento están circunscritos en contextos específicos, y cada uno de ellos determinará lo que ha de satisfacer una creencia para ser tomada como conocimiento:

> Cuando decimos que sabemos esto y lo otro, queremos decir que cualquier persona razonable en nuestra situación también lo sabría y que sería insensato

---

explícitas, pues son los goznes sobre los cuáles gira la puerta. Para ello, la filósofa de la Universidad de California se basa en que hay sentencias utilizadas para expresar proposiciones empíricas que son absueltas de toda duda, es por esto por lo que juegan un rol normativo. Dicho de otro modo, aunque su rol sea normativo, estas sentencias siguen proporcionando cierta descripción de la realidad que ya no está sujeta a verificación, por este motivo son normativas y descriptivas.

> dudar de ello. Así que Moore tampoco desea solo decir que él sabe, que él, etcétera, etcétera, sino más bien que cualquier ser dotado de razón en la misma situación lo sabría igualmente. (SC, §325)[10]

Juzga Wittgenstein que la certeza no realiza ninguna función lógica, epistemológica y lingüística en nuestros juegos del lenguaje. Consiguientemente, queda relegada a un ámbito subjetivo, como la disposición de creer algo con fiereza. Dice Wittgenstein: "La certeza es, *por así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas: pero del tono no se sigue que uno esté justificado" (SC, §30). Aunque nuestra creencia se encuentre bien arraigada o atrincherada, ello no comprueba su verdad. Solo a través de un proceso de justificación que defina su utilidad dentro de un juego de lenguaje podrá determinar si es o no conocimiento. De esta postura se sigue que el conocimiento siempre implica un proceso de justificación en el cual se indaguen las razones que sustenten lo afirmado o lo negado. Menciona el autor que "Antes de nada, es preciso demostrar que lo sabe" (SC, §14). Las razones se determinan según lo cánones del juego de lenguaje; es la estructura de las bisagras y demás proposiciones la que va a dirimir la validez o invalidez de un elemento:

> Muchas veces «Lo sé» quiere decir: tengo buenas razones para mi afirmación. De modo que, si el otro conoce el juego de lenguaje, debería admitir que lo sé.

[10] Menciona Wittgenstein que "Vemos en este caso que la idea de un «acuerdo con la realidad» no tiene una aplicación clara" (SC, §215). No es válido admitir una teoría de la verdad por correspondencia bajo la cual podamos evaluar nuestro sistema de creencias. Toda atribución de verdad y significado se hace en función de los juegos del lenguaje a los que sean relativos nuestros conocimientos. Con ello, Wittgenstein no niega que las proposiciones de Moore refieran en cierto sentido a una realidad circundante al observador; lo que este filósofo vienés nos quiere decir es que esas observaciones son posibles en virtud del contexto desde el que son enunciadas: "Decir, en el sentido de Moore, que un hombre sabe algo, que lo que dice es, incondicionalmente, la verdad, me parece falso. Solo es verdad la verdad en la medida en que sea fundamentalmente sólido de sus juegos del lenguaje" (SC, §403).

> Si conoce el juego de lenguaje, se ha de poder imaginar cómo puede saberse una cosa semejante. (SC, §18)

En contra de Descartes, Wittgenstein argumentaría que no se requiere fundar el conocimiento en certezas, sino que es necesario definir procesos de justificación para evaluar el saber disponible. Y en contra de Moore, nuestro autor piensa que las certezas son autoevidentes tan solo como estados subjetivos de la mente humana; estamos seguros de que la tierra existe desde hace mucho tiempo porque lo creemos con fervor, pero muchas veces no hemos sometido a evaluación esas creencias básicas acerca del mundo externo.

4. A propósito de la duda: una lectura contextualista de sobre la certeza

Sostenemos que el tratamiento de Wittgenstein al PME es de carácter *contextualista:* hay una serie de juegos del lenguaje, compuestos de reglas y prácticas cognitivas, a través de los cuales es posible cualquier atribución de verdad y significado. La versión de contextualismo que recuperamos para este artículo pertenece a Ricardo Vázquez Gutiérrez y Jonathan García Campos, quienes afirman que "El contextualismo, en general, sostiene que la atribución de justificación y de conocimiento es dependiente del contexto" (2013 32). Esta noción de contextualismo concuerda en términos generales con la ofrecida por Keith DeRose, epistemólogo que define esta posición como aquella que refiere que "las condiciones de verdad adscritas al conocimiento y las sentencias de negación de conocimiento […] varían de formas distintas de acuerdo con el contexto en el que son pronunciadas" (1999 187).[11] Un contextualista de-

[11] *Cf.* "'Contextualism' refers to the position that the truth-conditions of knowledge ascribing and knowledge denying sentences […] vary in certain ways according to the context in which they are uttered" (DeRose 1999 187, la traducción es propia).

fiende que los estándares epistémicos para conocer se modifican según el momento, el lugar y la circunstancia. Por ello, esos estándares deben ser conocidos y cumplidos por los agentes epistémicos para concretar sus objetivos cognitivos. En suma, el contextualismo es una postura que nos habla sobre las atribuciones cognitivas, como la verdad, la falsedad, la certeza y la justificación.

Para Williams (1999 59) y DeRose (1999 193-194), el contextualismo es una herramienta interesante y eficiente para hacer frente a los argumentos escépticos tradicionales. Estaría en las manos del contextualista la resolución de un problema filosófico usando una evaluación de los presupuestos a partir de los cuales se enuncia. Sobre la base de lo anterior, al filósofo contextualista le sería posible dictaminar si el problema es formulado conforme a sus propias condiciones y si este es admisible en determinados contextos epistémicos.

Ahora bien, estamos en condiciones para caracterizar una lectura contextualista wittgenstaniana al PME. En consideración con lo dicho en apartados anteriores, todo conocimiento del mundo circundante se encuentra mediado por estos sistemas teóricos llamados juegos del lenguaje que presuponen bisagras o fundamentos gracias a los cuales es posible conformar el conocimiento empírico y teórico. Tales proposiciones bisagras son asumidas tácitamente y muchas veces no somos conscientes de ellas, pero eso no quiere decir que no participen activamente en los procesos de formación de conocimiento. Simplemente no pueden ponerse en duda porque no sería posible ni el lenguaje ni el saber:

> ¿No podría creer que alguna vez he estado lejos de la Tierra, sin saberlo y quizás en estado de inconciencia, y que los demás lo saben, pero no me lo dicen? Sin embargo, tal cosa no se ajustaría de ningún modo al resto de mis convicciones. Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio. (SC, §102)

Asentado lo anterior, Wittgenstein elabora una reflexión dialéctica en torno a la noción de *duda,* misma que sería el núcleo del pensamiento cartesiano. Su proceder es dialéctico en la medida en que considera que la duda solo puede ser pensada en oposición a su contraparte: la certeza. Para este filósofo vienés, la duda es posible

dentro de un juego del lenguaje con verdades establecidas. En el marco de la certeza, surge la duda como un modo de cuestionar y dirimir deficiencias internas al sistema: "Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas* descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son, por decirlo de algún modo, los ejes sobre los que giran aquéllas" (SC, §341).

Por ejemplo, en la ciudad aconteció una lluvia y una vez que terminó ese fenómeno meteorológico se despejó el cielo y el sol pudo alumbrar la metrópolis de nuevo. Como comúnmente sucede, en la zona en la que sucedieron los chubascos apareció en el cielo un arcoíris. Entretanto, René le pregunta a David si ha visto el arcoíris a través de la ventana. En ese momento, ni David ni René ponen en entredicho la posibilidad de que los arcoíris se formen tras reflejarse en las gotas de lluvia. Mucho menos se interroga sobre la posibilidad de que un prisma pueda descomponer la luz en colores. Ni siquiera se atisba la eventualidad de que dicho arcoíris sea una alucinación de René o de David. Simplemente la pregunta de René se dirige a saber si David ha visto o no el arcoíris. La pregunta de René hacia David tiene el objeto específico de informarse mutuamente acerca del arcoíris, no de dudar de su misma posibilidad o existencia. Tal tarea sería ociosa y sin sentido pues la pregunta en todo momento tuvo un objeto acotado y una serie de sucesos bien definidos y contextualizados que fueron en este caso la lluvia y la luz del sol en la ciudad. La misma duda "¿Viste el arcoíris?" supone la existencia y la posibilidad de los arcoíris; la condición de que David y René mantengan esa interlocución radica en que ambos tienen la certeza de que los arcoíris se forman después de una lluvia gracias a la luz del sol. El escepticismo acerca del arcoíris, en este contexto, no tiene cabida. Tal vez en una clase de física en alguna universidad en la que se revisen los temas de la luz, la refracción y los colores pueda ponerse en entredicho la existencia del arcoíris. No obstante, en el contexto de René y David no cabría la duda.

La duda tiene razón de ser en la medida en que cuestiona elementos específicos de nuestro juego del lenguaje. No es posible dudar de la totalidad de las bisagras de un juego de lenguaje ya que esa misma duda escéptica presupondría los fundamentos del sistema en cuestión y se anularía a sí misma. No habría, pues, admisión de una duda hiperbólica de carácter cartesiano que busque poner en entredicho la

totalidad del conocimiento: "La duda que dudara de todo no sería una duda" (SC, §450).

Por ello, no tendría cabida una duda escéptica que cuestione la existencia y la posibilidad de conocer un mundo externo a la mente humana. Los juegos del lenguaje presuponen sus fundamentos y no cuestionan si todo el conocimiento empírico es producto de un sueño muy elaborado. La duda escéptica no trastoca los fundamentos de los sistemas de creencia porque la simple formulación de ella ya los asume. Consiguientemente, para Wittgenstein, en nuestros contextos especializados y cotidianos, el PME no tiene lugar.[12]

5. Consideraciones acerca del tratamiento de Wittgenstein al escepticismo

Ahora es preciso manifestar dos puntos relevantes por reflexionar. Primero, hay que cuestionarse si Wittgenstein logra responder al PME. Como lo anticipamos en páginas previas, la respuesta corta es que no es el caso. Grosso modo, el reto de Descartes consiste en ofrecer razones para afirmar que estamos despiertos y que todo el sistema de creencias empíricas no forma parte de un sueño. Y Wittgenstein no se enfrenta a ese obstáculo; lo que argumenta este pensador vienés es que no es admisible el PME porque todo pensamiento y percepción presupone un juego de lenguaje conformado por una serie de asunciones, llamadas proposiciones bisagras, que son imposibles de poner en duda, entre las cuales se encuentran "Sé que no estoy dormido". No se propone ningún criterio sino que se traslada la discusión a un lugar en

[12] Kalpokas lo explica de un modo similar: "Parece que tenemos aquí, pues, lo que buscábamos: una demostración de la imposibilidad lógica del escepticismo radical. Siempre que el escéptico sugiere la posibilidad de que estemos equivocados en todo, podemos mostrarle que, en la formulación misma de sus preguntas, ha aceptado lo que dice negar" (2008 226).

el que no es necesario tal criterio. Wittgenstein *disuelve* el PME con la intención de reelaborar los términos de la discusión y dirigirse a otros terrenos de investigación.[13]

Nelson Goodman logró en su respuesta al problema tradicional de la inducción una caracterización de la estrategia de la disolución que puede ser particularmente clarificadora para nuestros propósitos. Podemos entender la disolución filosófica como "la invitación a proporcionar una explicación adecuada en términos de una base aceptable" (Goodman 2004 61). Es una disolución justamente porque implica la transformación de los términos del problema con la finalidad de ampliar las miras del horizonte filosófico de respuesta. Lo anterior significa que en ningún momento se desestima el problema o se busca clausurarlo; por el contrario, se incita a la búsqueda del núcleo y los presupuestos bajo los cuales opera la problemática. La disolución es en todo caso un proceso de contextualización de la interrogante; se averigua en cuáles contextos puede admitirse la cuestión y en cuáles por ningún motivo debe ser una preocupación para el cuerpo de conocimiento. Existe un malentendido al respecto de las disoluciones: se cree que son estrategias destructivas para los problemas filosóficos. No obstante, en nuestra opinión, sucede exactamente lo contrario: el reconocimiento de los fundamentos del problema es una apreciación de su valor filosófico para la discusión en torno a determinados temas, como la pertinencia de los razonamientos inductivos o la necesidad de dar cuenta de la existencia de un mundo externo.

En consonancia con lo anterior, en las disoluciones no se atiende la cláusula de resolución y en cambio se propone hacer un tratamiento del trasfondo del problema. Con el problema de la inducción, Goodman no pretende establecer un principio de uniformidad de la naturaleza bajo el cual sea posible justificar las generalizaciones o predicciones futuras con base en evidencia pasada, sino que encuentra

[13] Para Reinoso (2019 145), la estrategia wittgenstaniana de la disolución es un momento de persuasión que forma parte de una terapéutica filosófica cuyo propósito es cambiar el modo de ver los problemas que aquejan a la filosofía. Como tal, no se refuta a los oponentes, sino que se les propone un cambio de perspectiva. Con ello no se descalifican los problemas, sino que se les lleva a reconocer que no en todas las instancias puede ser admisible el problema.

un modo de justificar los razonamientos inductivos a partir de la metodología del equilibrio reflexivo, una que permite legitimar prácticas y reglas inferenciales con base en la correspondencia y ajuste recíproco. Regresando al caso de Wittgenstein, este filósofo vienés busca elaborar tanto una reflexión en torno a los fundamentos de nuestro conocimiento para saber si el PME es admisible en los contextos de justificación que habitualmente acostumbramos, como una evaluación del problema a partir de sus propios presupuestos, llegando a la conclusión de que la duda escéptica trastoca sus propios fundamentos.

Segundo, Wittgenstein no considera que el problema escéptico es un pseudoproblema ni mucho menos piensa que no tiene sentido hablar de tal cuestión.[14] Que un problema no sea admisible no significa que tengamos que destruirlo; simplemente conlleva que no levantamos la duda escéptica en todo momento para realizar nuestras actividades diarias. De hecho, este filósofo vienés sugiere que el problema puede reelaborarse en juegos del lenguaje que sean apropiados para hacerlo:

> La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: «¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?» […]. Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia solo tiene lugar en un juego de lenguaje. (SC, §24)

En contra de Williams (1999 49-50), no consideramos que la disolución sea un intento por demostrar que el PME es un pseudoproblema. Argumentar que existen contextos en los que un *problema no es problemático en determinadas circunstan-*

[14] En el *Tractatus logico-philosophicus* (TLF 2010) Wittgenstein piensa que los problemas de la filosofía no son otra cosa que pseudoproblemas, una serie de malentendidos del lenguaje: "La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. […] Y no es de extrañar que los más profundos problemas no sean problema *alguno*" (TLF, §4.003). Queda claro que en SC no hay tal consideración de que los problemas filosóficos son pseudoproblemas. Nuestro autor realiza una reevaluación de su propia postura y llega a la conclusión de que los problemas de la filosofía son valiosos porque permiten el desarrollo de la reflexión y el pensamiento.

cias no implica de suyo desestimar su valor filosófico. Al contrario, nosotros consideramos que la disolución es un reconocimiento a *lo problemático del problema* pues es un análisis que dimensiona sus supuestos, consecuencias y campos de aplicabilidad. Lo anterior no es contradictorio debido a que la contextualización del problema no anula la posibilidad de que se formule en determinadas situaciones. El objetivo de la disolución es encontrar los contextos en los cuales no puedan formularse esa clase de escepticismos para salvaguardar el conocimiento científico o del uso común. Como ya lo asentamos, disolver es entender en cuáles contextos se admite el problema y en cuáles no. En el proceso se exploran las cuestiones subyacentes, el motivo detrás de la pregunta. Así, es posible estimar que el PME, y también muchos otros problemas de la filosofía como el de la inducción y el de la identidad personal, es una cuestión mayúscula y que tal vez sea imposible de resolver satisfactoriamente, pero no por ello se debería de renunciar a los intentos filosóficos por ofrecer una respuesta.

La disolución es una invitación a seguir trabajando en favor de la filosofía y sus problemas. En el caso de Goodman, el norteamericano se propuso resolver el enigma de la inducción para encontrar la justificación de los razonamientos inductivos, lo que a su vez le permitió trabajar temas como la normatividad del conocimiento y la pertinencia de un concepto de verdad en los procesos de evaluación de creencias. Al respecto, aclara: "Lo que nos intriga como problema y lo que nos satisfará como solución dependerá de la línea que tracemos entre lo que está ya claro y lo que se necesita aclarar" (Goodman 2004 64). Por el lado de Wittgenstein es posible detectar una serie de discusiones alrededor del PME que captaron la atención del vienés, como los fundamentos del conocimiento del sentido común, y la diferencia entre saber y certeza. Sentencia el vienés: "En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?" (SC, §24).

En vista de los dos puntos mencionados, Wittgenstein no piensa que el PME y las demás clases de escepticismos sean casos cerrados o irrelevantes para la epistemología. Son, en efecto, escenarios complicados para cualquier epistemólogo y su resolución implica subsanar las carencias de nuestros procesos cognitivos y sistemas de creencias. En ese sentido, Wittgenstein piensa en una suerte de escepticismo de trabajo, similar a los modos cartesianos, a través del cual es posible seguir fortale-

ciendo el conocimiento humano: "Así pues, ¿es posible la *hipótesis* de que no existe ninguna de las cosas que nos rodea? ¿No sería como si nos hubiéramos equivocado en todos nuestros cálculos?" (SC, §55). Agrega Wittgenstein de inmediato:

> ¿O debemos decir que la seguridad no es más que un punto prefijado al que algunas cosas se aproximan más que otras? No. La duda pierde gradualmente su sentido. Este juego de lenguaje es, exactamente, así. Y todo lo que describe el juego de lenguaje pertenece a la lógica. (SC, §56)

De ello se sigue que no habría respuesta definitiva al PME ni a cualquier escenario escéptico: el escepticismo es un enemigo que siempre se encuentra al acecho y la labor del epistemólogo es siempre encontrarse listo para enfrentarlo. Los problemas escépticos no serían otra cosa que el motor de la reflexión de las teorías del conocimiento; dialécticamente, la posibilidad de conocer se piensa en virtud de su imposibilidad. La epistemología, para Wittgenstein, no sería otra cosa que la labor histórica e inalcanzable de lidiar con las interrogantes que la aquejan. Es un trabajo sin fin que requiere necesariamente de problemas que la empujen a seguir desarrollando argumentos, tesis y conceptos para continuar avanzando en la vereda de la filosofía.

6. Conclusión

Como se remarcó a lo largo de este análisis, la crítica de Wittgenstein a Moore se centra en la distinción entre certeza y conocimiento. Wittgenstein no rechaza los truismos mooreanos puesto que es difícil rechazar verdades manifiestas sin un corpus de evidencia antitético. No obstante, como argumenta Coliva (2013 11), esto no los hace rígidos al cambio. Por ejemplo, el truismo de Wittgenstein sobre la imposibilidad de que algún ser humano haya estado en la luna, dada la evidencia histórica, debe ser eliminado, pero esto no representaría afrenta alguna a los juegos del lenguaje; incluso, si se desea, podríamos extender dicha imposibilidad espacialmente sin

romper el núcleo del argumento, dígase: no conocemos a ser humano alguno que haya atravesado los anillos de Saturno.

El *quid* de las proposiciones bisagra de Moore es que pertenecen a un contexto de enunciación y determinación de sentido específicos. Tales contextos son los juegos del lenguaje. Por lo tanto, la importancia estriba en la articulación de proposiciones y juegos de lenguaje para dar lugar al conocimiento en determinadas circunstancias epistémicas. Para el vienés, el conocimiento debe ser el sustento sólido sobre el cual se fundan las proposiciones, mientras que la certeza pertenece a los juegos del lenguaje en los que el ser humano está sumergido desde el reconocimiento temprano del mundo. Sea entonces, a partir de esto, imposible sostener sentencias como "Sé que esta es mi mano" dado que no existe la posibilidad de fundar conocimiento a partir estados psicológicos de convicción absoluta; esto es, a pesar de que tengamos completa certeza de estas proposiciones, no es posible demarcarlas como fundamentos epistémicos. Lo que se muestra a la vista, o lo que se sabe, "es la imagen que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento" (SC, §90). Esto se debe a que, para poder dudar de una proposición, es necesario que el cuerpo de evidencia que se toma como razón sea más cierto que la proposición puesta en duda, de lo contrario no es posible llevar a cabo esta tarea.

¿Cómo refuta Wittgenstein la posibilidad del argumento escéptico? Desde la propuesta del filósofo vienés podemos desprender un contextualismo de juegos de lenguaje en los que los hablantes se ven envueltos. Hay un estadio de introducción del niño al mundo a partir de una serie de aserciones que son tomadas como ciertas. Estas no podrían presentársele al joven hablante como proclives de duda porque son la base que forma parte del aparato de juicio del ser humano. Si fueran puestas en duda el niño no podría tener conocimiento alguno del lenguaje ni de la realidad:

> Cuando el niño aprende el lenguaje, dice Wittgenstein, aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar. Cuando aprende que hay un armario en la habitación, no se le enseña a dudar de si lo que ve más tarde es todavía un armario o sólo una especie de decorado. (SC, §472)

Dicho lo anterior, la capacidad de enunciar la duda, al estar constituida por una serie de juicios fundamentales necesarios, no puede ponerse en contra de sí, no cabría la posibilidad de proponer cuestionamiento del mundo como la duda hiperbólica puesto que esto supondría dudar del entramado enunciativo que es lo único de lo que se tendría certeza para exponer el escepticismo del mundo. Esta es la base para rechazar el escepticismo: para Wittgenstein no existe posibilidad alguna de dudar sobre nuestro conocimiento del mundo externo. La duda sobre la existencia del mundo externo se anula a sí misma porque el hecho mismo de dudar supone que contamos con un conocimiento sobre el mundo.

Referencias

Benítez, Laura. "Descartes y el escepticismo". *Diánoia*, vol. 33, n.º 33, 1987, pp. 247-268, https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1987.33.698

Bolyard, Charles. "Agustine, Epicurus, and external world skepticism". *Journal of the History of Philosophy,* vol. 44, n.º 2, 2006, pp. 157-168, https://doi.org/10.1353/hph.2006.0019

Coliva, Annalisa. "Hinges and certainty. A précis of Moore and Wittgenstein. Scepticism, certainty and common sense". *Philosophia*, vol. 41, 2013, pp. 1-12, https://doi.org/10.1007/s11406-012-9399-9

Dancy, Jonathan. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Traducido por José Luis Pradez Celma, Madrid, Tecnos, 1993.

DeRose, Keith. "Contextualism: An explanation and defense". *The Blackwell guide to epistemology*, editado por John Greco y Ernest Sosa, New Jersey, Blackwell, 1999, 187-206. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781405164863

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas.* Traducido por Jorge Díaz, Madrid, Gredos, 2010.

Fermandois, Eduardo. "Ni fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de *Sobre la certeza*". *Revista de Filosofía*, vol. 69, 2013, pp. 99-117, http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100009

Goodman, Nelson. *Hecho, ficción y pronóstico.* Traducido por Jorge Marqueze, Editorial Síntesis, 2004.

Kalpokas, Daniel. "Pierce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas". *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 20, n.º 20, 2008, pp. 217-232.

Moore, George E. "Defensa del sentido común". *Defensa del sentido común y otros ensayos.* Traducido por Carlos Solís, Buenos Aires, Orbis, 1983, pp. 49-76.

Owensen, Erlend W. F. "Wittgenstein's critique of Moore in *On certainty*". *Nordic Wittgenstein Review*, vol. 6, n.º 2, 2017, pp. 71-84, https://doi.org/10.15845/nwr.v6i2.3440

Popkin, Richard. *The history of scepticism from Erasmus to Descartes.* Países Bajos, Van Gorcum & Comp., 1960.

Putnam, Hilary. "Cerebros en cubetas". *Razón, verdad e historia.* Traducido por José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1988.

Reinoso, Guadalupe. "Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión". *Estudios de Filosofía*, vol. 60, 2019, pp. 141-158, https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a07

Russell, Bertrand. *Los problemas de la filosofía.* Traducido por Enrique Boeneker, 1983, https://www.nodo50.org/filosofem/IMG/pdf/russell_los_problemas_de_la_filosofia-2.pdf

Stroll, Avrum. "Why on certainty matters". *Readings of Wittgenstein's On certainty,* editado por Daniel Moyal-Sharrock y William H. Brenner, Suiza, Springer, 2005, pp. 33-46.

Stroud, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación.* Traducido por Leticia García Urriza, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Vázquez Gutiérrez, Ricardo y Jonathan García Campos. "Contextualismo integrativo: una manera de ordenar los distintos conceptos de justificación epistémica". *Theoría. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 28, n.º 11, 2013, pp. 27-44.

Williams, Michael. "Skepticism". *The Blackwell guide to epistemology*, editado por John Greco y Ernest Sosa, Nueva Jersey, Blackwell, 1999, pp. 35-69. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781405164863

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas.* Traducido por Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, Madrid, Gredos, 2010.

Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza.* Traducido por Josep Lluís Prades y Vincent Raga, Madrid, Gredos, 2010.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* Traducido por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, 2010.

Zuluaga, Mauricio. "El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo". *Praxis Filosófica,* vol. 35, 2012, pp. 97-110, https://www.redalyc.org/pdf/2090/209026868005.pdf

Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia
Vol. 22 n.o 45 (2022): 295-319
ISSN: 0124-4620 (papel) & 2463-1159 (electrónico)

Fecha de recepción: 14/03/2022
Fecha de aprobación: 25/08/2022
Fecha de publicación: 16/12/2022
https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3949

Entre la naturaleza y la norma moral: el papel ético-político de la compasión en la discusión contemporánea[*] [1]

Between Nature and Moral Norm: The Ethical-Political Role of Compassion in Contemporary Discussion

Mariana Castillo Merlo
Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales, conicet, y Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue
Patagonia, Argentina.
marianacastillomerlo@yahoo.com.ar
https://orcid.org/0000-0001-5092-8972

CC BY NC ND

* Este artículo se debe citar: Apcarián, Juan Cruz. "Naturaleza, amor y autoconocimiento en las investigaciones filosóficas de Jean-Jacques Rousseau". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022): 295-319. *https://doi.org/10.18270/rcfc.v22i45.3949*

[1] Este trabajo se inscribe en el marco de las discusiones que desarrollamos en el proyecto de investigación "Experiencia estética y acción moralmente significativa: afectos, cognición y convicciones" (04/H192, UNCO 2022-2025) y es fruto de mi actual plan de investigación CONICET. Versiones preliminares fueron expuestas en diversas reuniones académicas durante estos años de pandemia, y en los cursos de grado y posgrado que dicté en este contexto tan particular. Agradezco a los Dres. Viridiana Platas Benítez y Leonel Toledo, quienes generosamente me invitaron a participar de este dossier, y a los editores de la revista por su cuidadoso trabajo. Agradezco también a los evaluadores por sus comentarios y sugerencias. Intenté dar cuenta de ellos en esta nueva versión del trabajo, sin que ello implicara sacrificar el objetivo de mi artículo (o escribir uno nuevo). Sin dudas, se trata de un tema complejo, y ello se refleja en las controversias y las distintas perspectivas a partir de las cuales es posible acercarse a la compasión.

RESUMEN

En este trabajo me interesa mostrar el carácter paradojal de la compasión en tanto se trata de una emoción que oscila entre lo natural y lo normativo. No se trata de determinar el origen de la emoción. Mi objetivo es, de hecho, mucho más modesto: intentaré acentuar su valor moral y político. Gracias a ese pendular entre la naturaleza y la norma moral, la compasión pone en cuestionamiento las bases sobre las que se construye una comunidad ética, el rol que juega el sufrimiento, y las consecuencias y los límites de esta emoción trágica como respuesta ético-política en el contexto contemporáneo. En un primer momento, señalaré algunos elementos clásicos que permitieron acentuar la naturalidad de la respuesta compasiva frente al sufrimiento. Luego, mostraré los aspectos sociales y normativos que configuran a la emoción como virtud política. Finalmente, a partir de las herramientas que Ricoeur ofrece en su "pequeña ética", intentaré mostrar que la noción de solicitud permitiría sortear algunos de los problemas que plantea el carácter paradojal de la compasión.

Palabras clave: reciprocidad ética; compasión; solicitud; vulnerabilidad; sufrimiento; espectacularización; Ricoeur.

RESUMEN

In this paper, I am interested in showing the paradoxical nature of compassion, as it is an emotion that oscillates between nature and moral norm. It is not about determining the origin of the emotion. My goal is, in fact, much more modest. I will try to emphasize its moral and political value. Thanks to this constant pendular motion between nature and the moral norm, compassion allows us to question the foundations on which an ethical community is built, the role played by suffering and the consequences and limits of this tragic emotion as an ethical-political response in the contemporary context. First, I will point out some classic elements that allowed to accentuate the naturalness of the compassionate response to suffering. Then, I will show the social and normative aspects that configure emotion as a political virtue. Finally, based on the tools that Ricoeur

offers in his "Little ethics", I will try to show that the notion of solicitude would allow us to overcome some of the problems posed by the paradoxical nature of compassion.

Palabras clave: Ethical reciprocity; Compassion; Solicitude; Vulnerability; Suffering; Spectacularization; Ricoeur.

> Yo fui el atrevido que libré a los mortales de ser aniquilados y bajar al Hades. Por ello, estoy sometido a estos sufrimientos, dolorosos de padecer, compasibles cuando se ven. Yo, que tuve compasión de hombres, no fui hallado digno de alcanzarla yo mismo, sino que sin piedad de este modo soy corregido, un espectáculo que para Zeus es infamante.
>
> Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 235-242

1. Introducción

En el contexto contemporáneo se apela a lenguajes expresivos, a escenarios y repertorios afectivos, a dinámicas del apego y géneros de representación privilegiados para la organización de lo público, que se apoyan en la espectacularización de la política y en una conceptualización de las subjetividades como "sujetos sintientes" (Cuello 2019 16).[2] En un marco de crisis generalizada de los modos de subjetivación, de

[2] En este texto me refiero indistintamente a emociones, afectos y sentimientos, y aunque dicha sinonimia está presente en el uso que realiza Ricoeur en su obra, pues "nuestra inclinación natural es hablar de sentimientos en términos a la emoción", en otros momentos dicha sinonimia desaparece y se establecen distinciones en el uso de los términos. Así, entiende a la emoción como "afectos concebidos como estados mentales dirigidos hacia adentro y como experiencias mentales estrechamente ligadas a alteraciones corporales (como el miedo, la ira, el placer y el dolor), mientras que los sentimientos aparecen como intencionales y 'disfrutan de un parentesco específico con el lenguaje'; son, en cierto sentido, 'una textura verbal'" (Ricoeur "The metaphorical process" 1978 156).

nuestra experiencia del mundo y de las herramientas conceptuales para comprender nuestro presente, el cuestionamiento a la capacidad política de la ciudadanía, al rol de los afectos como articuladores de la experiencia humana y a los efectos positivos y negativos que puede tener una afectividad compartida parece ser una constante. Emociones como el amor, la compasión y la disposición a cooperar son capaces de alimentar los lazos sociales y cargar de sentido la idea de una reciprocidad ética, mientras que el miedo, el odio y el resentimiento pueden atentar contra la preservación y la integración de una sociedad.

En el actual contexto, la crisis sanitaria, social, económica y política que devino como producto de la pandemia por COVID-19 se tiñó del discurso de la vulnerabilidad, ya sea para referirse a quienes sufren, para señalar los riesgos a los que estamos continuamente expuestos o para promover políticas públicas de cuidado.[3] Ese discurso conlleva, a mi entender, dos problemas principales. Por un lado, genera una dispersión semántica que termina por permear todo y confundir lo que se dice cuando se habla de vulnerabilidad, y, por otro, apela de un modo particular a ciertas emociones —como el dolor, el miedo y la compasión— con el objetivo de despertar la 'sensibilidad social'. En los diferentes discursos públicos —y como una llamada apremiante— se apela a una "naturaleza compasiva", a un "cerebro compasivo" o, incluso, a una "ciencia de la compasión" como una respuesta natural e instintiva frente al sufrimiento ajeno. Pero, ¿qué supone esa apelación a la compasión?, ¿qué

[3] El 19 de marzo del 2020, el secretario general de la ONU se refirió a la pandemia y afirmó que "esta es, sobre todo, una crisis humana que llama a la solidaridad. La humanidad está angustiada y el tejido social se está desgarrando. La gente está *sufriendo*, enferma y asustada". Posteriormente agregó que no debemos olvidar que "esta situación es esencialmente una crisis humana. Lo más importante es que debemos centrarnos en las personas: los más *vulnerables*, los trabajadores con bajos salarios, las pequeñas y medianas empresas. Eso significa apoyo salarial, seguros, protección social, prevención de quiebras y pérdida de empleos" [las cursivas son mías] ("La pandemia" 2020). En los días en los que termino de escribir este trabajo, la compasión reaparece en la escena pública en los discursos políticos que llaman a la paz en el conflicto entre Rusia y Ucrania, pero también al momento de adjetivar como "no compasivas" las medidas que se toman de uno y otro bando ("Rusia y Ucrania" 2022).

implica que una emoción —y el comportamiento moral que de ella se deriva— sea concebida como respuesta 'natural'?, ¿qué relación hay entre esta forma particular del sentir y las experiencias sociales que la originan?, ¿de qué manera se entrelazan lo natural y lo normativo en la compasión?

En su discusión con el neurocientífico Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur cuestiona la posibilidad de pensar la evolución biológica de las conductas morales. La neurociencia se propone enfatizar el trabajo de la evolución y la selección natural. Desde esta perspectiva, se afirma que la evolución nos ofrece "un hombre que no solo posee el 'sentido moral' sino también todas las predisposiciones de la evaluación moral necesarias para la deliberación ética" (2017 165). Así, la evolución habría logrado estabilizar unas disposiciones que determinan las elecciones normativas. De esa manera, la "regla de oro", el instinto social, las conductas altruistas y la compasión, entre otras, serían resultantes de un proceso natural y, por ello, no se trataría de conductas contra natura, sino que irían en el sentido de la naturaleza.

Para Ricoeur, en cambio, la posibilidad de adjudicar una naturaleza biológica a nuestro comportamiento moral supone la puesta en práctica de una ojeada retrospectiva que pone sentido donde no lo hay, pues "si la naturaleza no sabe a dónde va, a nosotros nos toca la responsabilidad de poner en ella un poco de orden" (2017 160). Para el filósofo francés eso que se proyecta en la naturaleza y hace que sentimientos, conductas y reglas de sociabilidad sean vistos como productos de la evolución biológica soslaya el papel de la libertad del agente moral, de los condicionamientos sociohistóricos y de todo aquello que forma parte del acervo cultural.

En este contexto, Ricoeur advierte sobre la dinámica interacción entre la teoría biológica y la teoría sociológica que hizo que, en épocas de capitalismo salvaje, se justificara en nombre de la naturaleza la tesis del *homo homini lupus*, y se apostara por la competencia y la lucha por la vida. En cambio, desde fines del siglo xx, y luego de las catástrofes que lo signaron, se insiste en una apología de la compasión y la sociabilidad. Por un efecto de ilusión óptica, advierte Ricoeur, basado en el olvido de nuestro propio cuestionamiento moral "podemos considerar la compasión por/contra natura, aunque conforme al sentido de la naturaleza. Separada de nuestro cuestionamiento moral, la naturaleza *no va en ningún sentido*" (2017 167).

En este trabajo me interesa mostrar el carácter paradojal de la compasión en tanto se trata de una emoción que oscila entre lo natural y lo normativo. No se trata de determinar el origen de la emoción. Mi objetivo es, de hecho, mucho más modesto: intentaré acentuar su valor moral y político. Gracias a ese pendular entre la naturaleza y la norma moral, la compasión pone en cuestionamiento las bases sobre las que se construye una comunidad ética, el rol que juega el sufrimiento, y las consecuencias y límites de esta emoción trágica como respuesta ético-política en el contexto contemporáneo. En un primer momento, señalaré algunos elementos clásicos que permitieron acentuar la naturalidad de la respuesta compasiva frente al sufrimiento. Luego, mostraré los aspectos sociales y normativos que configuran a la emoción como virtud política. Finalmente, a partir de las herramientas que Ricoeur ofrece en su "pequeña ética", intentaré mostrar que la noción de solicitud permitiría sortear algunos de los problemas que plantea el carácter paradojal de la compasión.

2. La extraña y siniestra relación entre Prometeo y Jano

En su definición de tragedia, Aristóteles afirma que la finalidad de esta producción mimética es generar, a través de la actuación de los personajes, compasión (*éleos*) y temor (*phóbos*) para que se lleve a cabo en los espectadores "la purgación de tales afecciones" (*pathemáton kátharsin*, Poética 1985 1449b 27-28). Pese a que la dupla emocional se reitera en las apariciones de Poética, la compasión aparece como la emoción trágica[4] por excelencia, dejando al miedo en un lugar secundario. El valor ético de la compasión parece residir en su capacidad de propiciar un ejercicio empático de la imaginación que amplía el círculo, exige salir de uno mismo y promueve la

[4] Hablaré de 'emociones trágicas' para referirme a la compasión y el temor que son las emociones que Aristóteles elige como finalidad de la tragedia en su Poética. La calificación de "trágicas" permite recuperar, por un lado, ese anclaje teatral y, por otro, el carácter paradojal de esta emoción, como intentaré mostrar más adelante.

preocupación por otros, mientras que el miedo aparece como una emoción primaria, solipsista, que se presenta como su reverso. Sin embargo, el papel del miedo no es secundario en tanto deviene condición de posibilidad de la compasión, en la medida en que para poder sentir compasión por un otro es necesario poder tener miedo por la propia posición. Como afirma Destrée (2003 528), "el miedo por uno mismo es también, en cierto modo, el significado mismo de la compasión por los demás; en todo caso, es inseparable de ella".

En el epígrafe de *Prometeo encadenado,* Esquilo señala un doble movimiento de la compasión, el que refiere a otros y el que otros aplican sobre la posición de uno mismo.[5] La dialéctica del sí mismo y el otro que se expresa en los versos de Prometeo se enlazan, a mi juicio, con la bivalencia de la compasión que nos recuerda a otro de los dioses del panteón, ya no griego sino romano. Así, el reclamo de Prometeo exige la presencia de Jano para examinar qué hace a algo digno de compasión y por qué no todo sufrimiento se vuelve objeto de ella.

Aristóteles ofrece en *Retórica* II una definición de la compasión que da algunas claves para avizorar una respuesta a los interrogantes. En ese contexto, el estagirita afirma que la compasión es "un cierto pesar (*lýpe*) por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados" (II 8, 1990 1385b 13-16). Luego subraya que la compasión recae sobre "los que son semejantes a nosotros (*toùs homoíous eleoûsin*) en edad, costumbres, modos de ser, categoría o linaje, ya que en todos los casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos <lo que

[5] Esquilo utiliza el término oíktos, cuya traducción es piedad o compasión y se enlaza al campo semántico del término éleos y sus derivados, aunque, según Chantraine, resulta más expresiva que esta familia (1977, 783). Nussbaum reseña cómo las palabras griegas éleos y oiktos han sido vertidas al latín clásico como misericordia, y aquéllas y ésta, se han traducido al italiano como pieta y al francés como pitié. Todos estos términos, a su vez, han sido trasladados al inglés como pity, si bien los filósofos morales británicos del siglo XVIII también empleaban a veces sympathy para aludir a la tradición clásica en cuestión. En la lengua alemana, los términos que se eligen para traducir las palabras griega, latina y francesa es Mitleid aunque también suele aparecer el vocablo Mitgefubl. Cf. Nussbaum 2008, 341.

a ellos>" (II 8 1990 1386a 24-27). Esta caracterización supone que la compasión no es una respuesta instintiva al sufrimiento de otra persona. Por el contrario, para que tenga lugar deben ponerse en práctica una serie de razonamientos y juicios acerca del merecimiento o no de dicho sufrimiento. Como advierte Konstan (*The emotions* 2006 201), la compasión tiene una dimensión cognitiva y social que implica evaluaciones morales en las que inevitablemente se reflejan normas y valores específicos que deben compartir quien siente esta emoción y quien padece el sufrimiento que le da origen.

Así, los requisitos que se derivan de la concepción aristotélica y que, en buena medida, prevalecieron en la historia de la compasión refieren, primeramente, a una comprensión del sufrimiento y de la vulnerabilidad constante a la que estamos expuestos. El espectro es amplio y entre ellos, y de manera poco exhaustiva, Aristóteles menciona al pesar o dolor físico y a los males que provoca la fortuna, que van desde la muerte a la frustración de la esperanza, pasando por los malos tratos, la violencia, la ausencia de amigos, etc. En segundo término, la compasión prescinde de una censura moral que considera que el sufrimiento es merecido, pues se es compasivo "sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño" (*Retórica* II 8, 1990 1385b 34-1386a 1). En este punto subyace una premisa acerca de la responsabilidad de la persona sobre su propia fortuna. Al respecto, Nussbaum (*La fragilidad del bien* 2015 476) aclara que "cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones del agente, no lo compadecemos (lógicamente)".[6] Por último, entre los requisitos se impone una necesidad de identificación —de comunidad en el sufrimiento— que

[6] Arteta (1996 21) advierte lo problemático que resulta introducir el criterio de mérito o demérito a propósito de la desgracia del otro, en tanto ello recorta el sentido de la compasión "porque limita el círculo de sus objetos posibles tan solo a los aquejados de males sociales y la aproxima en exceso a una especie de sentimiento primitivo de justicia". Camps llama la atención sobre la misma articulación y tensión entre compasión y justicia en la historia de la filosofía, y concluye que "se hace manifiesta la necesaria complementariedad entre justicia y compasión, que hace que ambas virtudes se alimenten la una a la otra y no tengan que disputar cuál de ellas debe ir por delante y ser mejor valorada" (2011 144).

iguala y extiende la vulnerabilidad como rasgo común. Se produce una dialéctica de cercanía-distancia, de identificación y diferencia entre quien padece el mal y quien contempla esa situación, una especie de "simpatía" (*sympatheia*) —en el sentido de sentir-con— que despierta un amor por la humanidad (*tò philánthropon*).

En *Poética*, Aristóteles asocia esta simpatía a la compasión y al temor cuando señala qué debe buscarse y qué debe evitarse al componer una trama. Allí advierte que "ni los hombres virtuosos deben aparecer pasando de la dicha al infortunio, pues esto no inspira temor ni compasión, sino repugnancia; ni los malvados, del infortunio a la dicha, pues esto es lo menos trágico que puede darse, ya que carece de todo lo indispensable, pues no inspira simpatía, ni compasión ni temor" (1985 1452b 34-1453a 4). Esta última condición implica que el espectador participa de un sentimiento de comunidad y solidaridad con el personaje trágico que cae en el infortunio análogo a la amistad o, incluso, al lazo que une a los miembros de una misma especie animal (Cf. *Ética nicomáquea* VIII 1, 2000 1155a 16-20; Retórica II 13, 1990 1390a 19).

Aunque en ese gesto la humanidad parece hermanada por el sufrimiento, rápidamente se extiende un manto de sospechas sobre esa comunidad, sobre esa similitud entre quien sufre y quien siente compasión. Así Prometeo introduce a Jano y devela una relación siniestra en el corazón mismo de la compasión. Luego del diálogo entre Prometeo y el Corifeo, que retomo en el epígrafe, se introduce a Océano en la escena. Océano se compadece del sufrimiento de Prometeo, se reconoce en esa comunidad: "sufro contigo, sábelo bien, por tu infortunio, pues el parentesco —así lo creo— me fuerza a ello. […] Vamos, indícame en qué te debo ayudar" (v.285-295). Sin embargo, el ofrecimiento de Océano no recibe de parte de Prometeo la respuesta esperada: "¡Vamos! ¿Qué es esto? ¿También vienes tú a ser espectador de mis penas?" e inmediatamente agrega: "¿Has venido a contemplar mi infortunio y a indignarte conmigo por mis males? ¡Ve el espectáculo!" (v.297-303).

Los versos de Prometeo parecen asociar un sentimiento de lástima con una posición de privilegio del espectador y por ello Prometeo "se apresura a sospechar del desprecio o al menos de un desapego desconcertado" (Konstan 2004 61). Se revela lo

asimétrico de la relación social que instaura la compasión, lo siniestro que la habita y que hace del sufrimiento una fuente de horror placentera.

En la larga historia de la filosofía, y en su reflexión acerca de los sentimientos morales, se ubica al sufrimiento como condición de posibilidad para que surja el sentido del bien. Así, del sufrimiento se deriva la compasión, del padecer emerge la tendencia que nos conduce a realizar acciones que nos permitan mitigar el dolor ajeno y corregir el malestar. Pero cuando apelamos, en un primer movimiento, a la compasión para reconstruir una comunidad de sentido a partir de la experiencia del sufrimiento, inmediatamente adviene la sospecha de Prometeo. Se ponen en escena una serie de interrogantes que hacen foco en la asimetría inherente a la compasión, en la imposibilidad de reciprocidad entre las partes implicadas, en una verticalidad de arriba hacia abajo entre quienes pueden compadecerse y quienes sufren, entre los poderosos y los vulnerados. La desconfianza, el temor y lo que está en entredicho no es la significación del acto de ayudar, sino "las condiciones de la relación social ligando a dos partes que, *más allá de toda intención de los actores, hacen de la compasión un sentimiento moral sin reciprocidad posible*" (Fassin *La razón humanitaria* 2016 13 [las cursivas son mías]).

La experiencia del sufrimiento, la demanda de ayuda y la desproporción inherente a esa peculiar lógica que se deriva de la compasión ponen el foco de atención en la relación que se entabla entre espectáculo y espectador. Lo que está en cuestión es cuál es la *capacidad política* de la emoción trágica y cómo se construye esa *economía de la compasión* que entabla una relación proporcionalmente inversa entre la intensidad de la emoción experimentada y la suspensión de la acción. La pregunta es cómo pasar de la confusión emotiva entre el yo y el otro, de la impotencia frente al drama expuesto ante los ojos a una incitación a la acción, al establecimiento de condiciones éticas y políticas que permitan "el surgimiento de una verdadera conciencia pública de sí" (Revault d'Allonnes 2009 119).

3. Sobre la naturalidad de la compasión o de cómo responder al sufrimiento

En *Política*, Aristóteles define al hombre como un animal político por naturaleza ("ho ánthropos phýsei politikòn zôon") (I 2 1989 1253 a 2-3). La inclinación natural del hombre a la politicidad se justifica, entre otras causas, por la presencia, también natural, del lenguaje (*lógos*) gracias al cual comunica sus pensamientos y sus concepciones éticas en vistas al vivir bien (*eû zên*). La naturaleza, afirma Aristóteles, no hace nada en vano y, aunque comparten la voz (*phonè*) como forma de comunicar placer y dolor, la diferencia entre el hombre y los animales se da por la presencia de la palabra, que le permite al hombre

> […] manifestar lo conveniente (*tò symphéron*) y lo dañoso (*tò blaberón*), lo justo (*tò díkaion*) y lo injusto (*tò ádikaion*), y es exclusivo del hombre,[7] frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien (*agathoû*) y del mal (*kakoû*), de lo justo y de lo injusto, etc. Y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. (*Política* 1989 1253 a 7-18)[8]

La centralidad que adquiere la posesión del lógos, el hecho de que el hombre sea un *zôon lógon ékhon*, es determinante para la concepción de vida buena que tienen los integrantes de la *pólis*. El dolor (*lýperos*) y el placer (*hedýs*) son sensaciones comunes a hombres y animales. La voz (*phóne*) es la forma de expresar la búsqueda

---

[7] Aristóteles confirma la exclusividad del *lógos* en el hombre en Reproducción de los animales (786 b 19-21), en donde afirma que, dado que la naturaleza les ha dado esa facultad, "[los hombres] son los únicos animales que se sirven de la palabra" (*dià tò lógo khrêsthai mónous tôn zóon*) y que "la voz es la materia de la palabra" (*toû lógou hylen eînai tèn phonén*).

[8] En *Ética nicomáquea* (IX 9 2000 1170 b 10-14), Aristóteles reitera la importancia de esta comunidad para la convivencia humana, que se define por "la comunicación de palabras y pensamientos" (*koinoneîn lógon kaì dianoías*) y no por vivir en un mismo espacio físico, "como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar".

de ese placer y el rechazo al dolor. Sin embargo, en el hombre esa propensión a lo placentero y el repudio a lo doloroso será la ocasión para la puesta en práctica de la moralidad, pues "la virtud [ética] se refiere a placeres y dolores (*estìn he aretè perì hedonàs kaì lýpas*)" (*Etica nicomáquea* II 3 2000 1105 a 13-14). El *lógos* marca la discontinuidad con respecto a los animales y, en su doble sentido de lenguaje y razón, es lo que posibilita la cualidad moral del hombre. El problema radica en que entre los integrantes de la *pólis* no hay un acuerdo absoluto respecto a qué se denomina justo o injusto, conveniente o dañoso ni, mucho menos, sobre qué significa vivir bien o ser felices.[9] La plurivocidad se convierte en un obstáculo para la comunicación. El diálogo aparece como la solución política que permite, por un lado, restringir la pluralidad de significaciones, y, por otro, dejar al descubierto cuáles son las intenciones y los sentidos que se ponen en juego toda vez que alguien juzga una acción en términos morales.

La discusión y el diálogo sobre el significado de lo justo y lo injusto, el bien y el mal, etc., ponen en juego los fundamentos mismos de la *pólis* pues, como el propio estagirita advierte, es la comunidad de esas cosas lo que constituye la ciudad. El *lógos* emerge como la capacidad humana que hace posible la convivencia (suzên) por la comunicación de palabras y pensamientos. La *pólis* queda definida, desde esta perspectiva, como una comunidad ética en la medida en que el hombre es un animal político que no se limita a la mera transmisión de significantes sensitivos, sino que dirime con otros sus propias concepciones éticas. En ese intercambio, afirma Balot (2006 240), se pone en juego la inteligencia práctica y la concepción de vida buena: "[esas conversaciones] ayudan a mejorar a la *pólis* y nuestras vidas, de manera muy práctica. […] nos ayudan a ser más conscientes en nuestra búsqueda de la prosperidad humana".

[9] En *Ética nicomáquea* (I 4 2000 1095 a 17-22), Aristóteles advierte que "sobre su nombre (*onómati*) casi todo el mundo está de acuerdo […]. Pero sobre lo que es la felicidad (*perì dè tês eudaimonías, ti estin*), discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios".

Esa búsqueda define el núcleo central de la "pequeña ética" que Ricoeur formula en *Sí mismo como otro* (1996 [1990]). Es una ética que se construye en el marco de dos tradiciones: una aristotélica, que privilegia una perspectiva teleológica, y otra kantiana, que se define por su carácter deontológico. La propuesta de Ricoeur es establecer entre ambas una relación que sea de subordinación y complementariedad, en la que el objetivo teleológico de una vida buena y el momento deontológico de una intencionalidad dentro de normas se articulen. La noción de "vida buena" constituye el objetivo de toda intencionalidad ética, que en un movimiento de aparente circularidad es definida como "la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas" (*Sí mismo como otro* 1996 176). Así, al incorporar la referencia a otro, la estructura circular se rompe para dar paso a una estructura dialógica que cobra pleno sentido en el marco de instituciones justas.

Esta incorporación dialógica recibe el nombre de "solicitud" y aparece como una forma complementaria a la estima de sí; designa la relación original, en el plano ético, del sí con otro distinto de sí. La solicitud abreva de la noción aristotélica de *philía* sus rasgos principales y extrae de la relación entre *autos* y *heauton* su dinamismo basado en el intercambio entre dar y recibir (*Sí mismo como otro* 1996 196). Ricoeur se vale de los aportes de Levinas para incluir en la solicitud las nociones de responsabilidad y reconocimiento. En un extremo del espectro de la solicitud, se encuentra la "conminación" entendida como asignación de responsabilidad, que remite al poder de autodesignación, transferido a toda tercera persona supuestamente capaz de decir "yo". En el extremo opuesto se ubica el "sufrimiento".

El sufrimiento da paso a la compasión y a un reconocimiento de la igualdad y de la debilidad misma. Se gestiona ese sufrimiento y al hacerlo se da paso a una comunidad ética, pues, aunque se asuma la imposibilidad de compartir y comprender el dolor ajeno, al expresarlo se hace una llamada a la comunidad, a otro capaz de responder, capaz de poner en práctica estrategias que permitan aliviarlo, como lo que se pretende con la compasión.

En una conferencia de 1992, Ricoeur ("El sufrimiento" 2019) afirma que "el sufrimiento no es el dolor" y distingue así entre el dolor como algo físico-orgánico y el sufrimiento como algo reflexivo-subjetivo. Mientras que el dolor nos remite a

experiencias privadas, en el sentido de que resulta imposible que alguien entienda el dolor ajeno, el sufrimiento, en cambio, es algo reflexivo y subjetivo que puede ser abordado desde, al menos, dos ejes: el de la relación sí mismo-otro y el de la dinámica hacer-padecer, *praxis-pathos*. El sufrimiento pone de manifiesto la ambivalencia que define al hombre como ser actuante y sufriente, expresa la disminución de la capacidad de actuar que se traduce en una disminución de la estima de sí sobre la cual se construye la posibilidad de toda comunidad y de vida buena. El sufrimiento no es algo ajeno al concepto de persona, sino que se postula como la contracara de toda acción, una suerte de 'correlación originaria' entre obrar y sufrir: "Decir 'sufrimiento' es decir 'acción', en su modo negativo; actividad y pasividad, hacer y padecer, 'hombre capaz' y 'hombre sufriente'–vulnerable" (Moratalla 2019 84).

El reconocimiento de cierta universalidad del sufrimiento, de su carácter relacional, de la importancia para la acción y la política,[10] fundamenta una gestión del sufrimiento que distingue y legitima qué sufrimiento puede ser compartido e ingresa a la esfera pública, y cuál no. Al referirse a la experiencia subjetiva del dolor, Arendt (2003 60) afirma que

> […] hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado.

En una línea semejante, Ricoeur se pregunta si al prescindir del momento teleológico y solo ocuparse de la intencionalidad ética desde una perspectiva que parece correr la norma moral de toda discusión, no se está renunciando a cualquier

[10] En este sentido, Negri considera que el dolor y el sufrimiento constituyen "una llave que abre la puerta de la comunidad" y que el dolor es "el fundamento democrático de la sociedad política", pues "la genealogía de la sociedad está inscrita en el dolor. […] Esta copresencia de la vida y de la muerte, de la potencia y del acto, es una producción de la comunidad, una acumulación extraordinaria de posibilidades" (Negri 2003 161-162).

discurso 'sensato' y dejando el campo libre a la efusión de los 'buenos' sentimientos (*Sí mismo como otro* 1996 176).

En tiempos en los que acudimos a una espectacularización constante de los sentimientos morales a través de los medios de comunicación y las redes sociales, la política pública del sufrimiento se enlaza indisolublemente con una gramática privada, íntima y personal. De este modo, "cada sociedad se solidariza con unas formas de sufrimiento y rechaza otras, aprecia unas manifestaciones de dolor y menosprecia otras", determinando mecanismos que condicionan y obligan a sentir *lo que se debe* y a determinar *lo que se hace* con aquello que se siente (Madrid 2010 93). El sufrimiento es una llamada, un sentimiento dirigido espontáneamente hacia otro.[11] La compasión como respuesta solo es posible si reconoce la carencia, la fragilidad y la vulnerabilidad como rasgos comunes.

El despliegue de los sentimientos morales[12]—entendidos como "aquellas emociones que nos conducen sobre el malestar de otros y nos hacen desear corregirlo"—en las políticas contemporáneas caracteriza un nuevo tipo de 'gobierno humanitario'. El término, acuñado por Fassin (*La razón humanitaria* 2016), pone de manifiesto el conjunto de dispositivos y prácticas que administran, regulan y favorecen la existencia de los seres humanos a partir de un movimiento afectivo que complementa el

[11] Como se mencionó, seguiré en este punto la propuesta de Ricoeur ("El sufrimiento" 2019) quien entiende que la vaguedad con la que nos referimos al dolor y al sufrimiento en el lenguaje ordinario no hace más que mostrar la complejidad que entraña trazar una línea divisoria entre dos tipos-ideales. Al respecto advierte que es posible "reservar el término dolor para los afectos sentidos y localizados en órganos particulares del cuerpo o en el cuerpo entero, y el término sufrimiento para los afectos abiertos a la reflexividad, al lenguaje, a la relación con uno mismo, a la relación al otro, a la relación con el sentido, al cuestionamiento" (94). En este sentido, el sufrimiento siempre comporta una dimensión moral.

[12] En su caracterización del 'gobierno humanitario', Fassin (La razón humanitaria 2016 9, n.1) remite a la historia moral que John Rawls traza asociando autores, principalmente escoceses, para conformar una "escuela del sentido moral". En un sentido similar, Longhini (2005 23) se refiere a la línea "británica", que va desde Hume hasta Smith para señalar el papel que esta "otra Ilustración" le dio a los sentimientos en el ámbito práctico y a la compasión "como sentimiento de mayor relevancia en el elenco de sentimientos humanos".

reconocimiento de derechos con una obligación de asistencia y de atención al otro. En este mismo sentido, Revault d'Allonnes (2009 16) plantea el vaivén pendular de la compasión que oscila entre la pasividad, la inseguridad afectiva, el sentimentalismo y el asistencialismo implicado en la multiplicación de los "derechos a", y la reciprocidad, el reconocimiento y la acción libre y responsable, que favorece el ejercicio de los "derechos de".

El vocabulario del sufrimiento y la compasión que aparece de manera recurrente en los discursos públicos es el exponente de esta forma de gobierno. Expresiones como "celo compasivo" o "inquietud compasional" (Revault d'Allonnes 2009) condensan de qué manera esos discursos inundan la escena presente. La exposición busca tocar fibras de la fragilidad afectiva para acercar el sufrimiento y despertar la compasión, incluso a riesgo de hipertrofiar el sentimiento e incrementar la pasividad no solo de quienes sufren, sino también de quienes contemplan el espectáculo trágico.[13] La compasión queda definida, en este contexto, como "la simpatía que se siente frente al infortunio del prójimo la que produce la indignación moral susceptible de generar una acción que busque hacerlo cesar" (Fassin *La razón humanitaria* 2016 9).

Algunos de los cuestionamientos que pueden hacerse frente a esta 'inquietud compasional' que tiñe a la escena presente refieren a: ¿cómo pasar de la asignación de responsabilidades a la compasión por el sufrimiento de otro de manera tal que el vaivén paradojal permita preservar el deseo de una vida compartida?, ¿cómo restablecer el reconocimiento entre iguales en un contexto en el que las desigualdades sociales y las injusticias crecen exponencialmente?, ¿cómo recuperar la dimensión antropológica de la compasión como fundamento de la reciprocidad ética?

[13] La noción de "espectáculo trágico" recoge, por un lado, el carácter espectacular de nuestras sociedades que se ofrecen a si mismas como representación y, por otro, el carácter trágico de las emociones que suscita dicho espectáculo. En este sentido, Revault d'Allonnes (2009 119) se pregunta si la razón de este espectáculo es mostrar que "tanto el contagio generalizado del sufrir-con como el movimiento de dispersión pánica (su simétrico inverso) deben ser 'elaborados' y sometidos a un tratamiento institucional, a una refiguración".

Para comprender la irrupción de la compasión en el escenario contemporáneo, Fassin propone trazar una doble temporalidad que permita darle inteligibilidad a la reconfiguración de dispositivos y prácticas que posibilitaron la emergencia del denominado *gobierno humanitario*. Por un lado, ubica una temporalidad de larga duración, que se vincula estrechamente a la propia historia de la reflexión filosófica sobre los sentimientos morales y que permitió construir una especie de *sentido común según* el cual: 1) las emociones se vinculan a afectos y valores; 2) la moral se deriva de ciertos sentimientos; y 3) la experiencia del sufrimiento precede al sentido del bien. En este devenir, que se remonta a los griegos y tiene su principal desarrollo en la filosofía británica del siglo XVIII, la compasión aparece como un sentimiento innato a partir del cual se construye la sociabilidad humana y sobre el que descansa toda posibilidad de formular una 'ética social'.[14] Como Smith advirtió en las líneas iniciales de su *Teoría de los sentimientos* morales (2012 [1759] 49, las cursivas son mías),

> Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su *naturaleza* algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros […]. Tal es el caso de la lástima o *compasión*, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vivida.

Así, la compasión se supone como una respuesta natural al sufrimiento, como una forma primaria de vinculación, como la forma instintiva de contrarrestar el sufrimiento. En esa respuesta se asume una vinculación entre el sentimiento que surge frente al sufrimiento ajeno y la virtud moral. Siguiendo a Aristóteles, no solo se naturaliza la capacidad humana para distinguir lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, sino que también se naturaliza la respuesta frente a ese sufrimiento.

[14] Longhini (2005 24) advierte cómo los filósofos ingleses de la "otra Ilustración" acuerdan en que "las 'virtudes sociales' se derivaban de un sentido o sentimiento que eran innatos a la naturaleza humana".

Esta primera temporalidad se constituye en condición de posibilidad para que otra más reciente emerja y ubique a los sentimientos morales en el espacio público y en la acción política que define al tiempo presente. Esta segunda temporalidad se caracteriza por una 'razón humanitaria' centrada en una *economía moral* que determina "la producción, la repartición, la circulación y la utilización de las emociones y de los valores, de las normas y de las obligaciones en el espacio social" (Fassin *La razón humanitaria* 2016 19, n. 17).[15] En este contexto, en el que el sufrimiento aparece como el suelo común, la compasión deviene un resorte político que tensiona a las ciencias sociales y humanas, y oscila entre la creencia de cierto progreso moral y la denuncia de una deriva sentimentalista (Fassin 1997 38 y 2016 18). Los discursos compasionales ofician de parteaguas ya no entre lo racional y lo pasional, sino entre la insensibilidad y el sentimentalismo, como formas pervertidas del sentimiento moral, y el reconocimiento de los conflictos, la búsqueda de un sentido de comunidad y el agenciamiento ético-político.

4. Del complejo proceso entre *pathos* y *praxis* o sobre cómo transitar de la compasión a la solicitud

Si la compasión entraña siempre una desigualdad, ¿es una respuesta válida frente al sufrimiento? ¿Es posible resolver la tensión que se establece entre desigualdad y solidaridad, entre dominación y ayuda? Frente a la escena cada vez más trágica del mundo, ¿el cultivo de la compasión es la mejor respuesta que podemos dar? Me

[15] Luego de analizar el devenir histórico de la expresión acuñada por Thompson, Fassin (Por una repolitización 2018 196-197) resalta que, desde su perspectiva, esa economía moral: 1) pone el acento más en el adjetivo que en el sustantivo; 2) se asocia a los valores y normas (contra los esfuerzos históricos de la filosofía moral por separarlos); 3) enlaza emociones con valores y normas; 4) concierne al conjunto de la sociedad y los mundos sociales (a un nivel micro —de los grupos, profesiones e instituciones— y a un nivel macrosocial —en el espacio público nacional e internacional—.

valdré de las reflexiones de Ricoeur para ensayar otro camino para transitar entre *pathos* y *praxis*.

Como señalé, Ricoeur denomina *solicitud* al movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro, a la petición ética que permite una reciprocidad y un reconocimiento del otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro. En las formas de solicitud marcadas por una desigualdad inicial fuerte, como es el caso de la compasión, el reconocimiento reestablece la solicitud, revierte la relación asimétrica y busca una igualdad moral entre iguales. La solicitud aparece como una forma complementaria a la estima de sí y sienta las bases para la intencionalidad ética de una vida buena con y para otro en instituciones justas.

Ricoeur enfatiza su intención de darle a la solicitud un estatuto más fundamental que la simple obediencia al deber: se trata de pensar qué es lo que está implícito en ese intercambio fundamental entre dar y recibir sobre el que se funda la noción de solicitud. Si en un nivel superficial el primer gesto de aquello que se otorga es una suerte de espontaneidad benévola, al indagar bajo esa superficie el recibir se tiñe de reconocimiento y transita hacia la responsabilidad. No se trata de un dar y recibir igualitario o equilibrado. Se expresa allí una disimetría inicial.[16]

En la compasión aparece un deseo fuerte de compartir la pena, de ayudar al otro a mitigar el dolor. La compasión —el *sufrir-con*— aparece como lo inverso a la asignación de responsabilidad por la voz del otro y promueve una igualación a partir del reconocimiento de la incapacidad de obrar. En este primer movimiento de la compasión, que tiende a la beneficencia, el otro parece reducido solo a la condición de recibir y, por tanto, como lo inverso a la asignación de responsabilidad por la voz

[16] Este carácter bivalente se expresa claramente en la paradoja autonomía y vulnerabilidad que es objeto de análisis en *Lo justo 2* (Ricoeur 2008 [2001]). En "El sufrimiento no es el dolor" (2019), Ricoeur aclara que se trata de una disminución en los registros de la palabra, de la acción propiamente dicha, de la narración, de la estima de sí". Por ello, pueden ser considerados niveles de potencia y de impotencia y, en tal medida, se dirigen hacia otro. Allí señala, siguiendo el esquema propuesto en Sí mismo como otro, que el sufrimiento afecta "sucesivamente al poder decir, al poder hacer, al poder (se) narrar y al poder estimarse a sí mismo como agente moral" (2019 96).

del otro. Se entabla una disimetría en la interacción que supone que obrar es ejercer el poder sobre otro que deviene paciente:

> […] cuando la solicitud va del más fuerte al más débil, como en la compasión, es todavía la reciprocidad del cambio y del don la que hace que el fuerte reciba del débil un reconocimiento que llega a ser el alma secreta de la compasión del fuerte. (Ricoeur "Aproximación a la persona" 1993 108)

En esa disimetría fundamental que instaura la dialéctica *pathos-praxis* se construyen todas las perversiones del obrar que culminan en los procesos de victimización desde la mentira y la astucia hasta la violencia física y la tortura.

Para escapar de esas perversiones, para que la compasión no se convierta en un delicioso horror en el que el sí se reconforta por saberse protegido, por no estar afectado por el sufrimiento del otro, debe darse una primera igualación que supone reconocer lo que el sufriente ofrece. El primer intercambio supone ofrecer como contra-don a la debilidad misma. La desigualdad de poder, afirma Ricoeur, "viene a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, a la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos" (*Sí mismo como otro* 1996 199).

La dinámica de la solicitud supone buscar la igualdad a través de la desigualdad y complementar la estima de sí —entendida como momento reflexivo del deseo de "vida buena"— con la carencia, la fragilidad y la vulnerabilidad. La configuración ética del sí mismo es deudora de la caracterización de la acción humana como algo frágil, esquivo, precario. El reconocimiento de esa fragilidad entabla un vínculo con la responsabilidad (Ricoeur 2005 118). Si lo frágil nos hace responsables, la cuestión es entonces a qué tipo de responsabilidad alimenta la hipertrofia de la compasión y la espectacularización constante del sufrimiento. En una conferencia dictada al momento de recibir el doctorado honoris causa de la Universidad Complutense de Madrid en 1993 (1997), bajo el título "Poder, fragilidad y responsabilidad", Ricoeur (76) hace algunas precisiones sobre el sentimiento de responsabilidad como aquel que

> […] nos conmueve, nos afecta, en el plano de un temple de ánimo fundamental —de una *Stimmung*—, la llamada nos llega precisamente de lo frágil, que nos requiere y nos ordena acudir en su ayuda, mejor aún, nos ordena que lo dejemos crecer, que permitamos su realización y desarrollo.

Ricoeur añade dos rasgos a la responsabilidad además de su intrínseca relación con la fragilidad y la vulnerabilidad: por un lado, el acento puesto en el futuro y, por otro, la primacía del otro respecto de nosotros mismos. Desde esta perspectiva, la solicitud se orienta siempre hacia la construcción futura de una vida buena: "todos los ejemplos de fragilidad vinculados a la extensión de nuestros poderes abogan por una responsabilidad respecto al futuro: del planeta, de la vida, de la economía mundial, de la comunicación planetaria y, por último, de la democracia" ("Poder, fragilidad y responsabilidad" 1997 77). Así mismo, se asume que es en el ámbito de la alteridad en el que nos hacemos efectiva (y afectivamente) responsables. Es la carencia, la fragilidad y la vulnerabilidad la que nos obliga a salir de nosotros mismos y buscar a otros: el sí se percibe a sí mismo como otro en los otros. En la noción misma del otro está implicado el sentido de justicia que acompaña al proyecto de una vida buena:

> Lo que a fin de cuentas está en juego es el reconocimiento mutuo, que hace del otro, no un extraño, sino un semejante. Esta fundamental *similitud humana* es lo que hay que preservar en todos aquellos campos donde el hombre, al hacerse más poderoso que nunca, se ha hecho al mismo tiempo más peligroso para los demás hombres (Ricoeur 1997 77).

5. Consideraciones finales

En este trabajo intenté mostrar el carácter paradojal de la compasión y algunas de las consecuencias de su permanente movimiento pendular entre la naturaleza y la norma moral. Desde esta perspectiva, la compasión aparece constantemente bajo sospecha en la medida en que permite construir tanto una política de la solidaridad como

una política de la desigualdad. Si apelar a la compasión puede consolidar un modelo de sociedad más estable y solidaria, que reconozca sus propias desigualdades sociales, el sufrimiento que estas acarrean y sea capaz de elaborar políticas públicas que atenúen dichas diferencias, su exacerbación, en cambio, supone el riesgo de perpetuar desigualdades y de fomentar una sociedad basada en relaciones de dominación que generan resentimiento y hostilidad en los más vulnerados. El carácter bifronte de la compasión parece convertir al gobierno humanitario en un gobierno de la precariedad. Se pone el foco de atención en una emoción trágica reservada solo para algunos sectores, para algunos sufrimientos, en algunos momentos y que se siente solo si se convierte en un doloroso espectáculo.

La propuesta de Ricoeur de pensar la reciprocidad ética a partir de la noción de solicitud parece resolver algunos de los problemas que atañen a la compasión. No se pone en riesgo la emoción que surge al contemplar el sufrimiento ajeno. No se cuestiona su uso político. Se problematiza su sentido y su papel en el contexto contemporáneo. Se acentúan la *reciprocidad* que supone el intercambio de dar y recibir; la *reversibilidad* que implican las funciones de emisor y receptor que se ponen en juego al designarse a sí mismo como agente y sufriente; la *insustituibilidad* de las personas que no anula la distinción entre quien compadece y quien sufre; la *similitud* como fruto del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro que equipara la estima del otro como sí mismo y la estima de sí mismo como otro. Se propone una revisión de la compasión y la ligazón social que promueve en el marco de una vida buena y de instituciones que permitan mediar la acción, darle sentido y duración. Es en esa búsqueda de una vida buena compartida que la revisión del papel de la compasión se torna urgente e invita a reflexionar sobre las respuestas que ofrecemos a las demandas de otro para construir un futuro posible a partir de las políticas de sufrimiento, de impotencia y de espectáculo que definen la escena presente.

Referencias

"La pandemia del coronavirus llama la solidaridad mundial, no al proteccionismo". *Noticias ONU*, 19 de marzo del 2020. https://news.un.org/es/story/2020/03/1471472

"Rusia y Ucrania: los polacos que se acercan a la frontera para llevarse refugiados ucranianos a sus casas". *BBC News Mundo*, 2 de marzo del 2022. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60588283

Arendt, Hannah. *La condición humana.* Buenos Aires, Paidós, 2003.

Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet e introducción de Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 2000.

___. *Poética.* Edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1985.

Aristóteles. Reproducción de los animales. Introducción, traducción y notas de Esther Sánchez. Madrid, Gredos, 1994.

___. *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

___. *Retórica*. Traducción al español y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

Arteta, Aurelio. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha.* Barcelona, Paidós, 1996.

Balot, Ryan Krieger. *Greek political thought.* Malden, Blackwell Publishing, 2006.

Camps, Victoria. "La compasión frente a la justicia". *El gobierno de las emociones.* Barcelona, Herder, 2011, pp. 131-151.

Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar.* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Historie des mots.* Paris: Les Editions Klincksieck, 1977. Impreso.

Cuello, Nicolas. "Presentación: el futuro es desilusión". *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría,* Sara Ahmed, Buenos Aires, Caja Negra, 2019 [2010], pp. 11-20.

Destrée, Pierre. "Éducation morale et catharsis tragique". *Les études philosophiques*, vol. 67, 2003, pp. 518-540, https://doi.or/10.3917/leph.034.0518

Esquilo. "Prometeo encadenado". *Tragedias.* Traducción y notas de Bernardo Perea e introducción general de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos, 2006, pp. 325-368.

Fassin, Didier. "La patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento". Comunicación presentada en el *VIII Congreso de Antropología.* Santa Fé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997. Impreso.

___. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente.* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

___. *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI.* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2018.

Konstan, David. Pity transformed [2001]. London: Bloomsbury Academic, 2004. Impreso.

___. *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and classical literatur*e. University of Toronto Press, 2006.

Longhini, Carlos. "Presencia de los sentimientos morales en la tradición ilustrada". *Nombres*, vol. 19, 2005, pp. 23-29.

Madrid, Antonio. *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid, Editorial Trotta, 2010.

Moratalla, Tomas Domingo. "Hacia una antropología hermenéutica del sufrimiento. Fenomenología de la acción (y del sufrir), ética de la resistencia y hermenéutica de la parsimonia. (Una presentación de "El sufrimiento no es el dolor de Paul Ricoeur")". *Isegoría*, vol. 60, 2019, pp. 75-91. https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.05

Negri, Antonio. *Job, la fuerza del esclavo.* Buenos Aires, Paidós, 2003.

Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* [2001]. Madrid: Paidós, 2008. Impreso.

___. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Madrid, Visor/La Balsa de Medusa, 2015 [2001].

Revault d'Allonnes, Myriam. *El hombre compasional.* Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Ricoeur, Paul. "The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling". *Critical Inquiry*, vol 5, n.º1, 1978, pp. 143-159.

___. "Aproximaciones a la persona". *Amor y justica.* Madrid, Caparros Editores, 1993, pp. 105-124.

___. *Sí mismo como otro.* Ciudad de México, Siglo xxi Editores, 1996 [1990].

___. "Poder, fragilidad y responsabilidad". *Cuaderno gris*, n.º 2, 1997, pp. 75-78.

___. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* [2004). Madrid: Editorial Trotta, 2005. Impreso.

___. "Autonomía y vulnerabilidad". *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada.* Madrid, Editorial Trotta, 2008 [2001], pp. 70-86.

___. "El sufrimiento no es el dolor". Traducción de Tomás Domingo Moratalla. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, vol. 60, 2019, pp. 93-102. https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.06

Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales.* Versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 2012 [1759].

Indicaciones para los autores

La *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* es una publicación académica dedicada a la filosofía de la ciencia y a sus campos afines (lógica, epistemología, ciencias cognitivas, filosofía de la tecnología, filosofía del lenguaje) y, en general, a los temas y problemas que ponen en diálogo a las ciencias con la filosofía. En ocasiones se editan números monográficos sobre autores o temas puntuales. La revista recibe contribuciones en forma de artículos originales y reseñas de libros en español, portugués, francés e inglés. Todas las colaboraciones serán evaluadas por un árbitro de manera anónima y el autor recibirá una respuesta en un lapso no mayor a 90 días. Se entiende que los autores autorizan a la revista la publicación de los textos aceptados en formato impreso y digital.

Todas las contribuciones han de ser enviadas en formato doc, docx, o rtf por correo electrónico a la dirección revistafilosofiaciencia@unbosque.edu.co, y han de cumplir con las siguientes condiciones:

Artículos

- El texto ha de ser original e inédito y no se ha de encontrar en proceso de evaluación para su publicación por ninguna otra revista académica.
- Se ha de enviar el artículo en un archivo, en versión anónima y cuidando que las notas a pie de página, agradecimientos o referencias internas en el texto no revelen la identidad de su autor. En un archivo aparte se ha de enviar el título del artículo, el nombre del autor, su afiliación institucional y sus datos de contacto (dirección de correspondencia, correo electrónico y teléfono).
- El artículo debe venir precedido de un resumen en su idioma original que no exceda las 100 palabras, y 5 palabras clave. Se han de incluir también las traducciones al inglés del título del artículo, el resumen y las palabras clave.

- La lista de trabajos citados ha de estar al final del artículo y ha de cumplir con el sistema MLA de la citación para el área de filosofía (http://www. mla.org/style).
- Las referencias bibliográficas han de incorporarse al texto y no en las notas al pie de página (las notas a pie de página han de restringirse así a aquellas que contengan información sustantiva), de la siguiente manera: (Autor, página). En caso de que haya más de una obra del autor en la bibliografía, se ha de agregar el año de la obra: (Autor, año, página).
- Las citas textuales de más de cinco líneas han de ubicarse en párrafo aparte con sangría de 0,5 cms. a margen derecho e izquierdo, y no han de estar entrecomilladas. Las citas de extensión menor no requieren párrafo aparte y han de venir entrecomilladas.
- La extensión máxima de los artículos es de 15.000 palabras.

Reseñas bibliográficas

- Se recibirán únicamente reseñas sobre libros publicados recientemente (cuya fecha de publicación no exceda los últimos dos años).
- Las reseñas han de cumplir con las mismas condiciones para la citación, notas al pie y referencias bibliográficas ya especificadas para los artículos.
- La extensión máxima de las reseñas es 2.500 palabras.
- Los autores de artículos y reseñas que sean publicados en la revista recibirán dos ejemplares de la misma.

Derechos de autor
información para obtener y reproducir documentos publicados

Al postular un artículo para su posible publicación, los autores conceden implícitamente su autorización a la Revista para publicarlo. La publicación del artículo en la Revista supone que los derechos de autor patrimoniales pasan a ser propiedad de la institución editora de la Revista, la Universidad El Bosque. La Revista ha definido un formato de cesión de derechos de autor que deberá firmar todo autor que presente su obra para ser considerada en el Comité Editorial. En este sentido, las solicitudes para reproducir artículos publicados en la Revista podrán enviarse por correo electrónico al editor, indicando la referencia completa del material que se desea emplear (volumen, número, año, autor, título del artículo, número de páginas). Es necesario, además, indicar el uso que se pretende dar al material (uso total o parcial, tipo de publicación, institución del editor, fecha aproximada de publicación). El contenido de los artículos es responsabilidad absoluta de sus autores y no compromete, en ningún caso, a la Revista o a la Universidad.

Instructions for authors

The *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* is an academic journal published by the Humanities Department of the Universidad El Bosque, mainly devoted to the Philosophy of Science and their related fields (Episte¬mology, Logic, Cognitive Science, Philosophy of Technology, Philosophy of Language) and, in general, the topics and problems that generate dialogue between philosophy and science, whether pure sciences, applied, social or human. Sometimes issues are published on specific topics or authors. The journal receives submissions in the form of original articles and book reviews in Spanish, Portuguese, French and English. Submissions received will be considered by the editorial committee for publication, verifying that they fit their own areas of the journal; after receipt they will be evaluated by an anon¬ymous expert referee and the author will receive a response within a period not exceeding 90 days. It is understood that the authors authorize publication of accepted texts in print and digital.

All submissions must be sent in Word, docx or rtf format, and emailed to the address revistafilosofiaciencia@unbosque.edu.co, and they must meet the following conditions:

Articles

- The text must be original, unpublished and should not be under evaluation for publication by any other journal.
- The author must send the manuscript in a file, in anonymous version and making sure that the footnotes, acknowledgments and internal references in the text does not reveal the identity of its author. In a separate file, the author must include: the article title, author's name, institutional affiliation and contact information (mailing address, email and phone).

- The paper must be preceded by a summary in the original language that does not exceed 100 words and 5 keywords. It should also include the English translations of the article title, abstract and keywords (or the Spanish translation, if the original language of the article is English).
- The complete list of works cited must be at the end of the article and must comply with the MLA citation system for the area of philosophy (http://www.mla.org/style).
- References must be incorporated into the text and not in footnotes (the footnotes have to be restricted to those that contain substantive information), as follows: (Author page). If there is more than one work by the same author in the bibliography, in the reference must be added the year of the work: (Author year page).
- Quotations of more than five lines must be placed in a separate paragraph indented 0.5 cm to left and right margins, and don't need quotations marks. The quotations of minor extension don't require a separate paragraph.
- The maximum length of articles is 15,000 words.

Book reviews

- It will be received only reviews of recently published books (whose publication date must not to exceed two years).
- The review must meet the same conditions for the citation, footnotes and list of works cited for articles already specified.
- The maximum length of the reviews is 2,500 words.
- The authors of articles and reviews published in the journal will receive two copies of it.

Copyright - Information For Documents Issued

By postulating an article for publication, the authors implicitly granted permission to the Journal for publication. The publication of the article in the Journal supposed author property rights become the property of the institution editor of the Journal, Universidad El Bosque. The Journal has defined a format copyright assignment to be signed by all authors to submit their work for consideration in the Editorial Committee. In this regard, requests to reproduce articles published in the Journal may be sent by email to the editor, indicating the complete reference material to be used (volume, number, year, author, article title, number of pages). It is also necessary to indicate the intended use give the material (total or partial use, type of publication, institution editor, and approximate date of publication). The content of the articles is the sole responsibility of the authors and not compromise under any circumstances, to the Journal or to the University.

UNIVERSIDAD
EL BOSQUE
Departamento de humanidades
Programa de filosofía

Diciembre de 2022
Bogotá, Colombia

Contenido

Editorial
Presentación del número especial: Sobre los alcances y límites del conocimiento de la naturaleza. Interacciones entre la ontología, la epistemología, la ciencia y la ética
Viridiana Platas Benítez - Colombia & Leonel Toledo Marín - México

El argumento de Hasdai Crescas a favor de un universo infinito y su conexión con el problema del espacio vacío
Luis Javier Cabrera - México

Copérnico y la tradición pitagórica
Javier Luna-Leal - México

En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes
Leonel Toledo Marín - México

La noción de finalismo y su lugar problemático en la filosofía natural de Pierre Gassendi
Samuel Herrera-Balboa - Chile

El estatus de la percepción sensible en el tratado sobre la eterna e inmutable moralidad de Ralph Cudworth
Natalia Strok - Argentina

Ralph Cudworth: entre la conjetura verosímil de Platón y los sentidos de hipótesis en la filosofía natural
Viridiana Platas Benítez - Bogotá

Consecuencias políticas del movimiento. John Toland ante Spinoza y Newton
Fernando Bahr - Argentina

Ni pirrónico ni creacionista; materialista y revolucionario. Filosofía natural y política en la mémoire de Jean Meslier
Manuel Tizziani - Argentina

Naturaleza, amor y autoconocimiento en las investigaciones filosóficas de Jean-Jacques Rousseau
Juan Cruz Apcarián - Argentina

Entre la duda y la certeza. La lectura contextualista al tratamiento de Ludwig Wittgenstein al problema escéptico del mundo externo
Adrián Arrieta, Rodrigo Hinojosa & Gabriel Montes de Oca - México

Entre la naturaleza y la norma moral: el papel ético-político de la compasión en la discusión contemporánea
Mariana Castillo Merlo - Argentina

Indicaciones para los Autores

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
Departamento de Humanidades
Programa de Filosofía
Maestría en Filosofía de la Ciencia

Av. Cra 9 N° 131 a -02 Edificio Fundadores
Línea gratuita 018000113033 * PBX (571) 6489000
Bogotá D.C. - Colombia