



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Tesis:

**“Historia del vitalismo en el siglo XVII:
De los platónicos de Cambridge a G.W. Leibniz”**

Que para obtener el grado de Doctora en Filosofía

Presenta:

Viridiana Platas Benítez

Asesora: Dra. Laura Benítez Grobet

Comité tutorial:

Dr. José Antonio Robles García

Dra. Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi querida madre

El capullo

Alegre, Gorrión Alegre,
Debajo de las hojas verdes
Un capullo feliz te ve,
Veloz como una saeta,
Buscar tu cuna pequeña
Cerca de mi corazón.

Lindo, Lindo Petirrojo,
Debajo de hojas verdes,
Un capullo feliz oye
Que sollozas, que sollozas
Lindo, Lindo Petirrojo,
Cerca de mi corazón.

William Blake

La presente investigación no hubiera sido posible sin la generosidad de las personas me rodean.

En primer lugar, el Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, verdadero semillero de ideas, dirigido por mis carísimos maestros Laura Benítez Grobet y José Antonio Robles García. Este espacio engendró y vió crecer este proyecto bajo el cuidado, la guía y la exigencia de mis maestros Laura y José Antonio.

A mi maestra Laura; quien me enseñó que las ideas exigen un tiempo de gestación, y su alumbramiento hay que esperarlo con laboriosa paciencia; por enseñarme que el neoplatonismo moderno se lee con un cerebro claro y distinto y con un corazón honesto.

Es menester mencionar también la paciencia y la agudeza de los integrantes del seminario, cuyas puntuales observaciones y generosas sugerencias fortalecieron el curso de esta investigación. A las doctoras Carmen Silva, Alejandra Velázquez, Zuraya Monroy y a los doctores Luis Ramos-Alarcón, Ricardo Salles y Daniel Scheck.

A las neoplatónicas Teresa Rodríguez y Diana Murguía y a la cartesiana Verónica Díaz de León, por su complicidad para discutir esta historia del vitalismo.

Al Seminario Permanente de Historia de la Filosofía de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, lugar que exhorta a la espontaneidad del pensamiento y a la discusión en donde los contrarios se encuentran. Allí me fue posible pensar y repensar la trama de la filosofía moderna. A mi entrañable amigo Leonel Toledo por invitarme a formar parte del seminario.

Al acervo de la Biblioteca Eduardo García Maynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, el cual es el corazón mismo de esta investigación. Las fuentes primarias de la historia del vitalismo provienen de esta maravillosa biblioteca.

La calidez de la Dra. Sarah Hutton cuyos cuestionamientos y comentarios me hicieron reparar en lo aparentemente obvio que debía de aclararse. Por compartir conmigo su pasión por la historia de la filosofía que aún falta por contar.

La hospitalidad de la National Library of Wales en Aberystwyth y a la biblioteca Hugh Owen de la Universidad de Aberystwyth en Gales. Estas dos instituciones me ofrecieron la tranquilidad necesaria para fortalecer el presente proyecto.

A la British Library en cuya sala de libros antiguos pude consultar las primeras ediciones de la bibliografía básica de este trabajo; esto representó una invitación para continuar una línea de investigación dedicada al vitalismo. A la Biblioteca del Instituto Warburg en Londres por contribuir en este proyecto.

A mis queridísimos amigos Lina Galindo, Mario Domínguez y Martín Otero, por la generosidad de su cariño, protección y por compartir conmigo y contagiarme de su alegría.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por financiar esta investigación a través de su programa de Becas Nacionales y Becas Mixtas. Y por supuesto, mi eterno agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México: sin temor a exagerar, la condición de posibilidad que cambió mi vida entera. No tengo más palabras, sólo un modesto "¡Goooya!"

INDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I	
LA FILOSOFÍA NATURAL DE GIORDANO BRUNO:	
ANTECEDENTE DEL VITALISMO BRITÁNICO	14
<i>Introducción</i>	14
I. LA INVERSIÓN DE LA MATERIA EN LA FILOSOFÍA NATURAL DE GIORDANO BRUNO.....	18
1. El conocimiento de las causas partiendo de sus efectos naturales: la causa eficiente, formal y final.....	22
2. El conocimiento de los principios constitutivos de la naturaleza: la materia y la forma.....	25
3. Del principio material considerado como <i>soggetto</i>	28
4. La unidad como coincidencia de opuestos: unidad y multiplicidad....	33
II. BRUNO, EL MÍNIMO, EL ÁTOMO Y LA MÓNADA: CLAVES PARA EL ATOMISMO VITALISTA NOLANO.....	37
1. La discontinuidad de la física bruneana.....	39
2. El mínimo en la filosofía nolana.....	43
3. El átomo como centro de energía.....	48
4. La mónada y la aritmética de la vida.....	52
Conclusiones.....	59
CAPÍTULO II	
HENRY MORE Y LA CRUZADA DEL ALMA	61
<i>Introducción</i>	61
I. ALGUNOS RASGOS DE LA PNEUMATOLOGÍA MOREANA.....	66
1. El problema de la indiscerpibilidad y el punto vital.....	68
2. La relación entre el cuerpo y el alma: congruencia vital.....	71
3. El espíritu de la naturaleza.....	76
II. LA CORRESPONDENCIA DESCARTES- MORE A LA LUZ DE LA DISCUSIÓN VITALISMO-MECANICISMO.....	82
1. Algunas consideraciones historiográficas sobre la Correspondencia Descartes-More	82

2. La substancia, los animales y el infinito, ¿en verdad Dios es extenso?.....	90
a) La definición de la extensión.....	91
b) El espacio y su separación de la extensión.....	94
c) Infinitud e ilimitación.....	100
d) El alma de los animales.....	102
Conclusiones.....	105

CAPÍTULO III

LA RADICALIZACIÓN DEL NEOPLATONISMO MODERNO:

EL MONISMO VITALISTA DE ANNE CONWAY	107
<i>Introducción</i>	107
1. LA PUPILA HEROÍNA: SIGUIENDO LOS PASOS DE HENRY MORE.....	113
2. EL EXTRAÑO CASO DEL DR. MORE Y LA SEÑORA CONWAY.....	117
a) Segunda prueba sobre la transmutación de la sustancia.....	119
b) Tercera prueba sobre la transmutación de la sustancia.....	120
3. ACCIÓN VITAL Y EXTENSIÓN VIRTUAL: FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA NATURAL.....	123
4. SIGUIENDO EL SENDERO DE LA VIDA: SIMPLICIDAD, SIMPATÍA Y TRANSMUTACIÓN.....	128
a) El sentido de la transmutación para Lady Conway.....	131
b) El paso del uno a lo múltiple: el intermediario ontológico.....	136
c) Unidad, simpatía y vitalismo.....	140
d) Primera prueba de la transmutación de la sustancia.....	149
e) Cuarta prueba de la transmutación de la sustancia.....	151
f) Quinta prueba de la transmutación de la sustancia.....	152
g) Sexta prueba de la transmutación de la sustancia.....	154
Conclusiones.....	155

CAPÍTULO IV:

LA FILOSOFÍA VITALISTA DE RALPH CUDWORTH	157
<i>Introducción</i>	157
1. EL VERDADERO SISTEMA INTELLECTUAL DEL UNIVERSO: EL	

PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD	161
1.1 El <i>Prefacio del Verdadero Sistema Intelectual</i>	162
1.2 Bases de la verdadera religión.....	165
2. LA NATURALEZA PLÁSTICA.....	171
3. EL ATOMISMO NO ES UN ATEÍSMO	181
4. LA REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA: ALGUNAS NOTAS SOBRE <i>TREATISE CONCERNING ETERNAL AND IMMUTABLE MORALITY</i>	189
4.1 La sensación, las pasiones y los objetos de la percepción	189
4.2 Las tesis <i>a priori</i> s de Ralph Cudworth	193
Conclusiones	201
 CAPÍTULO V:	
LEIBNIZ Y LA RECEPCIÓN DEL VITALISMO	205
<i>Introducción</i>	205
1. Breve estado de la cuestión.....	206
a) Giordano Bruno.....	209
b) Lady Conway.....	210
c) Ralph Cudworth y Henry More.....	213
2. Leibniz <i>tete â tete</i> con los vitalistas modernos: algunos rasgos en común.....	223
2.1 Leibniz y Ralph Cudworth: el principio de razón suficiente.....	223
2.2 El sistema de la naturaleza y la mónada.....	225
2.2.1 Giordano Bruno y el <i>triple mínimo</i>	230
2.2.2 Lady Conway y la continuidad entre el alma y el cuerpo.....	231
2.2.3 El centro de vida interno: el atomismo espiritualista de Henry More y Ralph Cudworth.....	232
2.3 Vitalismo y reflexión epistemológica.....	233
2.4 La infinitud de las criaturas y los seres dentro de otros.....	240
Conclusiones.....	243
 CONCLUSIONES	245
 BIBLIOGRAFÍA	252

INTRODUCCIÓN

La escritura de la historia de la filosofía moderna ha hecho escasa justicia al vitalismo moderno. El amable lector se cuestionará ¿existe una tradición filosófica de esa naturaleza en la modernidad temprana? Responder esa incógnita es uno de los objetivos de nuestra breve historia del vitalismo.

El marco general de la historia de la filosofía moderna temprana decanta su caracterización a través de las discusiones en torno a la reflexión epistemológica, tal como si el siglo XVII fuera el campo de batalla entre racionalistas y empiristas. Por desgracia, esta visión corre el riesgo de presentar sólo un retrato parcial de las discusiones.

Considero que la reflexión epistemológica es la base de un acontecimiento mayor: la nueva ciencia. Incluso, entre racionalistas y empiristas se encuentra una disertación sobre la caracterización del espacio, las cualidades y atributos de la materia, las leyes de la naturaleza, todo esto como variables que deben indagarse en la investigación general sobre las facultades, operaciones y contenidos epistemológicos.

En torno a lecturas parciales sobre la modernidad temprana puede encontrarse el paradigmático caso de René Descartes. En efecto, la lectura general de su metafísica ha olvidado la parte fundamental de su filosofía, a saber, la investigación del mundo natural. El papel central de la filosofía natural cartesiana es de tal modo determinante que ocupa casi la totalidad de su obra.

En algún sentido, la filosofía natural se ubica como elemento fundamental del siglo XVII. La indagación racional sobre el funcionamiento del mundo natural nos permite encontrar un rico espectro de doctrinas: materialistas, mecanicistas y atomistas diseñan nuevos modos de entender los procesos naturales.

Justo en este espectro aparecen los vitalistas modernos. Los platónicos de Cambridge son un grupo de teólogos, principalmente del Colegio de Cristo, que integran el saber antiguo en aras de diseñar sistemas filosóficos que combatan al ateísmo propagado a través del materialismo y el mecanicismo. La correspondencia entre Henry More y René Descartes atestigua el creciente

interés de estos intelectuales por tomar lo mejor del avance en la investigación del mundo natural, pero también, integrar aquello que le falta a las explicaciones sobre la operación del mundo en el mecanicismo: la vida misma.

Así, la presente investigación demarca su contexto histórico en la filosofía natural del siglo XVII, aún más, casi puede decirse que atraviesa toda la centuria a través de cinco autores: Giordano Bruno (1548-1600), Henry More (1614-1687), Anne Conway (1631- 1679), Ralph Cudworth (1617-1685) y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

La elección de este periodo histórico responde a que el siglo XVII atestigua el reluciente inicio de la ciencia moderna, el triunfo de la instrumentalización matemática como eje metodológico de la naturaleza y la discusión en torno a la metafísica dualista reformulada a partir del cartesianismo. Además, la reconstrucción histórica de esta tradición conduce irremediablemente a su contraste con uno de los filósofos modernos más eminentes: G.W. Leibniz.

La historia del vitalismo parte de una tesis historiográfica clara: existe una tradición vitalista en la filosofía moderna temprana, manifiesta en la filosofía natural de Henry More, Anne Conway y Ralph Cudworth; dicha tradición tiene un antecedente inmediato en la filosofía natural de Giordano Bruno y tiene una presencia particular en el pensamiento de Gottfried Wilhelm Leibniz.

Por *presencia* refiero a la acción de compartir problemáticas e intereses filosóficos que permiten la preparación de tesis acordes con las bases del vitalismo moderno. En ese sentido, es posible apreciar cómo los autores que se revisan en esta historia del vitalismo consideran a las operaciones del mundo natural como producto del influjo de la vida en los cuerpos, sea ésta un efecto del *eficiente físico universal*, *espíritu de la naturaleza*, *naturaleza plástica*, o de la *simpatía universal*; además, los cuerpos se componen de partículas elementales cuyo movimiento es intrínseco, sean éstas *mónadas*, *centro interno de vida* o *átomos no mecánicos*. En el caso de los autores modernos tempranos, estas tesis se asumen de manera deliberada en contra del mecanicismo.

Considero además que si se concibe la relación de Leibniz con los vitalistas en términos de *presencia*, entonces se evita la tensión de demostrar si real y deliberadamente Leibniz tomó las tesis de los diferentes planteamientos vitalistas de los filósofos antes mencionados.

De ese modo, los objetivos de la presente historia del vitalismo son los siguientes:

1. Elaborar una historia del vitalismo en el siglo XVII, en la cual se recuperen las propuestas filosóficas de Giordano Bruno, Henry More, Ralph Cudworth, Anne Conway y G.W. Leibniz mediante la reconstrucción histórica. La reconstrucción histórica es un género de historiografía de la filosofía que busca desarrollar los problemas y discusiones de los autores respetando los límites y los alcances del marco conceptual de la época. En el caso que aquí nos ocupa, la reconstrucción histórica se desarrolla en el contexto de los conceptos de la filosofía natural del siglo XVII.
2. Exponer la génesis y desarrollo de conceptos como *mónada*, *centro interno de vida* y *átomos no mecánicos* en los diferentes sistemas vitalistas de filosofía natural del siglo XVII.
3. Demostrar que mediante la atención a los elementos no previstos en las historias convencionales de la filosofía se enriquece la lectura de la filosofía natural del siglo XVII, especialmente en el marco de las discusiones entre mecanicismo y vitalismo.
4. Considerar la aportación de esta historia del vitalismo como parte del conocimiento que tenemos de la historia de la filosofía en general, toda vez que no se busca impugnar al canon, ni escribir la última y definitiva nota sobre el tema. Antes bien, se hace hincapié en la renuncia del relato oficial y único de la historia de la filosofía en el cual, el siglo XVII se agota en la discusión racionalismo- empirismo. Ampliar este horizonte posibilita estudios de carácter similar al propuesto aquí.

Como se manifestó antes, Henry More y Ralph Cudworth son elegidos en esta historia del vitalismo, en razón de que son lo únicos miembros de los platónicos de Cambridge que desarrollan un sistema de filosofía natural. Junto a ellos, aparece el contundente pensamiento de Anne Finch, Vizcondesa de Conway. La *pupila heroína* de Henry More no sólo posee un sistema de filosofía natural que discute contra el materialismo de Hobbes, el monismo de Spinoza y el mecanicismo cartesiano, sino que, además, discute el supuesto metafísico de los vitalismos de More y de Cudworth: el dualismo sustancial.

Hasta ahora el criterio de selección de autores ha sido claro, pues la finalidad es reconstruir las tesis de filosofía natural vitalista de los platónicos de Cambridge. Con todo, considero ininteligibles las tesis básicas de la escuela cantabrigense sin la atención a su antecedente histórico inmediato: la filosofía natural de Giordano Bruno.

La estancia en Bruno en Inglaterra (1584) brinda la pauta histórica y cultural de la posible transmisión de algunas tesis de filosofía natural del Nolano a los filósofos vitalistas británicos. Así, la integración de la filosofía nolana se basa en una línea de continuidad entre ésta y el vitalismo de la modernidad temprana. Para ello, se realizará una reconstrucción histórica que permita apreciar la deuda que tienen las principales tesis de los platónicos de Cambridge con la filosofía natural de Giordano Bruno.

Por otra parte, cabe aclarar que la denominación *vitalismo* y *vitalistas* remite a una categoría historiográfica propuesta en esta investigación y es usada como hilo conductor para agrupar a los autores en cuestión. El vitalismo se entiende aquí como aquellos sistemas de filosofía natural que consideran a la materia constituida a partir de mónadas o átomos con vida o fuerza intrínseca. El vitalismo y los vitalistas consideran que la naturaleza se rige por un orden divino y racional que manifiesta su carácter viviente. Por ello, es menester distinguir al vitalismo del animismo: si bien algunos autores vitalistas consideran que *todo está vivo* —como es el caso de Bruno y Conway— ello no implica que todos los vitalistas sean animistas.

Así, la *historia del vitalismo en el s. XVII: de los platónicos de Cambridge a Leibniz* comienza con el **Capítulo I: La filosofía natural de Giordano Bruno: antecedente del vitalismo británico**, donde se justifica la

elección del Nolano como antecedente histórico del vitalismo moderno y se exponen los elementos generales de su filosofía natural: unidad, causalidad y el atomismo vitalista.

El **Capítulo II: Henry More y la cruzada del alma** versa sobre la metafísica dualista del teólogo-poeta, toda vez que ésta se dirige a la crítica al ateísmo derivado del mecanicismo cartesiano. También se analiza la relación epistolar con René Descartes para ratificar la postura crítica del pensamiento de juventud de More: atomismo vs. corpuscularismo, espacio absoluto vs. espacio interno, animales como seres vivos vs. autómatas.

El **Cap. III: La radicalización del neoplatonismo moderno: el monismo vitalista de Anne Conway** muestra el punto de partida de la filosofía natural de Lady Conway a partir de la empresa filosófica de Henry More. Sin embargo, la Vizcondesa se convierte quizás en la más aguda crítica de su maestro. El monismo vitalista constituye la versión radical y crítica del vitalismo moderno.

Por su parte, el **Capítulo IV: La filosofía vitalista de Ralph Cudworth** reconstruye lo que considero es la versión más acabada y sobria del vitalismo moderno. El *sistema intelectual* del Dr. Cudworth nos proporciona un proyecto de filosofía natural que integra el desarrollo de una reflexión epistemológica. En el pensamiento de Ralph Cudworth, filosofía natural y epistemología se desarrollan a través de supuestos vitalistas.

En el **Capítulo V: Leibniz y la recepción del vitalismo** se exploran las relaciones históricas e historiográficas que ligan a Leibniz con los vitalistas modernos. Asimismo, se integran las tesis generales del filósofo alemán en aras de compararlas con las de sus antecesores.

Es menester mencionar al amable lector que a lo largo de la investigación podrá consultar en las notas a pie de página las fuentes en su idioma original. El motivo de esta inclusión estriba en que la mayor parte de bibliografía básica y especializada referente a los platónicos de Cambridge no cuenta con una traducción al español, por lo cual tomé la tarea de traducir estas fuentes. Estoy segura de que lector disfrutará de las propuestas filosóficas de estos autores casi desconocidos en América Latina, sin privarse a la vez de confrontar mi traducción con el original.

Por otra parte, es posible apreciar algunas aportaciones de esta investigación a la historia de la filosofía:

1. Es la primera vez que los autores que componen la *historia del vitalismo en el siglo XVII* son agrupados como tradición filosófica. Si bien existen numerosas investigaciones sobre el contexto, las fuentes y los alcances de las propuestas filosóficas de Giordano Bruno, Henry More, Anne Conway, Ralph Cudworth y Gottfried Wilhelm Leibniz, hasta ahora no existe un documento que los agrupe a trasluz de sus propuestas vitalistas en la filosofía natural.
2. Proponer una tradición filosófica como el vitalismo de la modernidad temprana no implica una ruptura con el modo en el que se comprende al siglo XVII; por el contrario, el vitalismo de la modernidad temprana enriquece nuestro marco de comprensión de la filosofía natural del periodo.
3. Si bien Leibniz es un autor cuya valía ha sido apreciada por los historiadores de la filosofía, aquí se propone entenderlo bajo un espectro que permite apreciar las algunas fuentes británicas de su propia metafísica.

El lector apreciará en esta historia del vitalismo no sólo las consonancias entre los autores, también las disonancias que hacen a esta tradición rica y compleja. Las fuentes antiguas y modernas construyen un vitral colorido y reluciente que adquiere diversas manifestaciones, las cuales son verdaderos atisbos de la vitalidad de esta tradición filosófica.

Ciudad Universitaria, D.F., noviembre de 2012

CAPITULO I

LA FILOSOFÍA NATURAL DE GIORDANO BRUNO: ANTECEDENTE DEL VITALISMO BRITÁNICO

Introducción

Este capítulo pretende establecer un antecedente histórico-filosófico del vitalismo moderno temprano. Así, esta empresa busca mostrar algunos cambios sufridos en la génesis y desarrollo del concepto de *mónada* a partir de las propuestas de los platónicos de Cambridge Henry More y Ralph Cudworth y el llamado *círculo cabalista* de More, formado por Anne Conway y Francis M. Van Helmont. De este modo, considero que el concepto de *mónada* como clave metafísica del influjo de vida y percepción funge como elemento común al entramado conceptual en la filosofía natural de los pensadores antes aludidos. Por ello, los filósofos vitalistas se oponen claramente al mecanicismo inaugurado por Descartes y Hobbes, propensión imperante en la filosofía moderna hasta entrado el siglo XIX y erigido como modelo de explicación de los procesos naturales —convertidos en leyes— y en la descripción fisiológica de los seres humanos.

Como podrá notar el amable lector, la referencia a Giordano Bruno en una reconstrucción histórica del vitalismo moderno es irremediablemente necesaria. Con todo, el establecimiento de una línea histórica que permita elucidar el vínculo entre el vitalismo del filósofo de Nola y la escuela de Cambridge aún es difusa, pero no insalvable. Para ello, basta con atender al aspecto biográfico de la estancia del Nolano en Inglaterra acontecida de 1583 a 1585. Bruno desembarca en Londres con cartas de recomendación para Michel de Castelnau, Marqués de Mauvissière, embajador de Francia en Inglaterra, caracterizado por ser portavoz de la tolerancia religiosa y paz entre las naciones; Castelnau más tarde se tornaría en amigo entrañable y protector de nuestro filósofo.¹ Ya instalado, establece contacto con John

¹ La *Cena de las Cenizas* y *De la causa, el principio y el Uno* son dedicadas al embajador francés. En cuanto a su personalidad y postura política Cfr. Vincenzo Spampinato. *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti*. Postfazione di Nuccio Ordine. Roma: 1921. Gela Editrice. p 331-333; especialmente en Nuccio Ordine. *El umbral en la sombra*.

Florio —secretario del embajador francés y tutor de la hija de Mauvissière— quien invita a Bruno a formar parte de la comitiva con motivo de la visita del príncipe polaco Alberto Laski, en donde impartiría una lección en Oxford sobre la inmortalidad del alma. Según Spampanato, las tesis neoplatónicas del *eficiente físico universal* provocaron la polémica entre la postura preeminentemente aristotélica de los intelectuales oxonienses, llegando al punto de formular la acusación en contra del filósofo de plagiar pasajes de *De vita coelitus comparanda* de Marsilio Ficino. “La filosofía, en suma, era descuidada e ignorada: aquella que se enseñaba oficialmente, no salía de los límites del más angosto aristotelismo.”² Este episodio representó la célebre ruptura con los oxonienses, plasmada en los diálogos italianos a través de la parodia de los *doctores* portavoces de la escolástica y del sistema del mundo aristotélico. El regreso a Londres se tornó entonces en una necesidad.

Por otra parte, biógrafos como Vincenzo Spampanato y Dorotea Waley Singer mencionan al círculo de intelectuales del Nolano en Londres y refieren John Florio (1553-1625),³ lingüista, difusor de la lengua italiana en tierras británicas y traductor al inglés de los *Ensayos* de Montaigne, y Philip Sydney (1554-1586) a quien el Nolano dedicó *Los heroicos furores*. Aún cuando Spampanato y Singer señalan con mayor énfasis el trasfondo político de dichas relaciones, esta última elabora un mapa del círculo bruneano mencionando de manera tangencial a la *school of night*.

John Florio formó parte de *the school of night*, una asociación secreta presidida por Walter Raleigh; la *escuela de la noche* se erigió como un movimiento intelectual que refleja la convulsa situación histórica y política de

Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno. Prólogo de Pierre Hadot. Madrid: 2008. Biblioteca de Ensayo 62. Editorial Siruela. Pp.100-102

² Vincenzo Spampanato. *Op. cit.* p. 338: “La filosofia in somma, era negletta e ignorata: quella che s’insegnava ufficialmente, non usciva da’ limiti del più angusto aristotelismo.”

³ Para tener una perspectiva de la relación entre Bruno y Florio en el contexto de la divulgación de la cultura y la lengua italiana en la Inglaterra isabelina y el motivo de la adopción del italiano en la escritura de los diálogos de 1584, ver Michael Wyatt. *Giordano Bruno’s Infinite Worlds in John Florio’s Worlds of Words* en Gatti, Hilary (ed.) *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co. Asimismo, esta autora nos remite a los trabajos de Ricci, Saverio. *Giordano Bruno nell’ Europa del Cinquecento*; Ciliberto, Michele and Mann, Nicholas. *Giordano Bruno: 1583-1585. The English Experience/ l’esperienza inglese, atti del convegno do Londra*; Hillary Gatti. *The Renaissance Drama of Knowledge; Ordine, Nuccio. La Caballa dell’ asino, asinitá e cognoscenza in Giordano Bruno*; Yates, Frances. *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare’s England*. 1934. Cambridge University Press.

Inglaterra frente al dominio católico, es decir, en un parangón con la propia rebeldía de Bruno, estos intelectuales se emancipan del orden sujeto a la autoridad eclesiástica —personificada por medio del Imperio Español y la Roma papal— a través de la indagación de los nuevos descubrimientos astronómicos. En este punto es claro el vínculo intelectual con Giordano Bruno; no obstante, aún no contamos con evidencia histórica que pruebe la participación del filósofo napolitano en las sesiones clandestinas. Por otra parte, es interesante poner en la palestra la relación existente entre *the school of night* y Cambridge; algunos de sus miembros como Christopher Marlowe estudió en el *Corpus Christi* de Cambridge y John Dee⁴ en el *Saint John's College*, además de ser miembro fundador del *Trinity College*.

Por último, existe una pieza que dirige las coordenadas del paso de la filosofía bruneana hacia los platónicos de Cambridge. Según Daniel Massa, Nicolas Hill, un erudito del Colegio de San Juan de Oxford, es otro miembro de la *Escuela de la Noche*, y quizás uno de los principales portavoces de las cosmología bruneana en el S. XVII. Su tratado *Philosophia Epicurea, Democriteana, Theophrastica* (1601) retoma la exposición bruneana del atomismo antiguo para defender la idea de un mínimo activo que regula las transformaciones de la materia, que dichas transformaciones no son productos del azar, sino de una regularidad, armonía y orden; por otra parte, defiende la indestructibilidad del átomo, la homogenización sustancial a través de la coincidencia de contrarios, el carácter infinito del universo y la posibilidad de la existencia de otros mundos.⁵ Según la investigación de Massa:

Ralph Cudworth tuvo las dos ediciones de *Filosofía Epicúrea* en su biblioteca, y este trabajo pudo haber influenciado a su colega Henry More a aceptar la doctrina del mínimo y de la infinitud de mundos.⁶

⁴ Yates señala que la relación entre Bruno y Dee consiste en el vínculo con la “filosofía oculta”, pues John Dee estuvo ausente de Londres desde 1583 debido a la responsabilidad de acompañar al príncipe Alaski a Mortlake —encomienda solicitada por Sidney—, regresando a la célebre ciudad isabelina hasta 1589. Cfr. Frances Yates. *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*. México: 1996. Fondo de Cultura Económica. Pp. 380-381.

⁵ Daniel Massa. *Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth-Century England*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 2 (Apr. - Jun., 1977) pp. 227-242. University of Pennsylvania Press. <http://www.jstor.org/stable/2708909>

⁶ *Ibid.* p. 230: “Ralph Cudworth had the two editions of *Philosophia Epicurea* in his library, and this work might have influenced his colleague Henry More to accept the doctrine of the *minima* and of the infinity of worlds.”

Aún cuando Nicolas Hill pone cuidado en mencionar una sola vez a Bruno,⁷ es innegable la notable influencia del Nolano en la concepción atomista del oxoniense. El análisis de Daniel Massa es contundente al respecto: los pasajes cosmológicos de *Filosofía epicúrea* gozan de un parecido por demás evidente con el *De immenso* bruneano; lo mismo ocurre con la concepción del átomo y los pasajes del *De triplici minimo*.

Si en efecto, More y Cudworth estuvieron en contacto con tales ideas a través del tratado de Hill o si leyeron directamente a Bruno, es casi imposible afirmarlo de manera categórica debido a la generalizada tendencia de la época en negar cualquier referente a la filosofía del Nolano. Con todo, el entrecruce intelectual es claro, y aún más sugerente el hecho de que los principales exponentes del vitalismo moderno sean precisamente británicos.⁸

Lo cierto es que en Inglaterra, Bruno encontró un ambiente propicio para formular su cosmología sin temer —por el momento— el azote de la Inquisición; las constantes odas a la Reina Isabel, son muestra del paradigma intelectual que hizo de Gran Bretaña un escenario poderosamente independiente en sentido político, naval, religioso e intelectual. En este suelo, la aurora —metáfora favorita de Bruno para describir el carácter de su filosofía— comienza a despuntar para despertar a la filosofía de su largo letargo.

En vista de lo anterior, creo conveniente situar teórica y filosóficamente a Giordano Bruno para establecer un marco de referencia en las tesis que constituirán el suelo común de la filosofía vitalista posterior: un principio de animación interno en los seres creados; el papel activo de un eficiente, alma del mundo o divinidad presente en la creación; la

⁷ *Ibidem*.

⁸ Sin ser una prueba concluyente al respecto, es menester mencionar al amable lector que en el *Catálogo de Libros impresos en el Continente Europeo entre 1501-1600 en las bibliotecas de la Universidad de Cambridge* se catalogan varias obras de Giordano Bruno como parte del acervo; entre las obras mencionadas destacan los tres diálogos metafísicos y los poemas frankfurtianos. Sin embargo, según esta relación ninguno de los libros de Bruno se encontraban en el *Christ's College*, sino en la *Common Library* (actual Museo Fitzwilliam), en el *Trinity College*, el *Saint John's College* y el *Queen's College*. Cfr. H.M. Adams (Comp). *Catalogue of books printed on the continent of Europe 1501-1600 in Cambridge Libraries*. V. I. 1967. Cambridge University Press. P. 202.

imposibilidad de la muerte y la transformación eterna de los seres creados; el pleno como carácter esencial de la materia.

I. LA INVERSIÓN RADICAL DE LA MATERIA EN LA FILOSOFÍA NATURAL DE GIORDANO BRUNO

Evoquemos por un momento algunas imágenes de la Ciudad de México: dimensiones monstruosas, ríos de gente, los cientos de edificios barrocos y neoclásicos en el Centro Histórico, la Torre Mayor, Chapultepec, el frontispicio de Bellas Artes, el metro, el metrobús, la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México, etc. Ahora agreguemos a estas imágenes otra, la de una estatua: ésta representa a quien parece haber sido un monje; su ropa emite el efecto visual de desgaste aunque los pliegues permiten vislumbrar a un hombre erguido, con la cabeza ligeramente baja, quizás el modo con el que el artista anheló plasmar a un hombre en posición meditabunda; su mano derecha sostiene un libro cerrado sobre el cual se cruza el brazo izquierdo; ahora tenemos la posición de un hombre fatigado, tal vez ha caminado demasiado. A pesar del cansancio, su pierna derecha se dispone hacia el frente en un doble juego, pues al mismo tiempo que sostiene gran parte del peso de su cuerpo, también da la impresión de que en cualquier momento fuese a desprenderse del suelo y a reanudar su camino. Es imperdonable soslayar del conjunto de estas disposiciones corporales convertidas en bronce la mirada prendada en lontananza, seguida de un ceño ligeramente fruncido.

Es curioso imaginar que en plena colonia Juárez de la capital, entre las calles Londres y Roma exista una “Plaza Giordano Bruno”; más insólito es descubrir que en ella se erigió una réplica de aquella que yace desde hace poco más de un siglo en el Campo de Fiore de Roma. Y así, surcando el oleaje de los tiempos tenemos ante nuestros ojos al apóstata, al mago extraviado, el extranjero del universo y amante de la aurora, el héroe furioso, en fin apelativos referentes a Giordano Bruno, el Nolano —como solía llamarse a sí mismo en sus diálogos vernáculos—; *ecce homo* el hereje impenitente,

pertinaz y obstinado⁹ indigno de la caridad de la Santa Iglesia y sentenciado a “[...] ser desnudado y amarrado a un palo para ser quemado vivo, —aunque—, acompañado por los hermanos de la Compañía de S. Giovanni Decollato, quienes le cantaron letanías y conminaron a dejar su obstinación con la cual finalmente terminó su mísera e infeliz vida.”¹⁰ Nos encontramos a 412 años de que Bruno fuese devorado por las llamas en el Campo de las Flores en Roma, tras un largo proceso en el que se le imputaron los cargos de hechicería y herejía; durante los ocho años que duró el juicio, sus obras fueron puestas a consideración de los censores, quienes analizaron y discutieron las ideas que ni el fuego ni la sentencia contra su obra lograron consumir:¹¹ el universo es uno, infinito, y eterno; en él existen innumerables mundos semejantes al nuestro, todos dotados de vida y percepción.

“Qué respondéis a los que dicen que sois un cínico furioso? [...] concedo de buen grado que, si no en todo, es cierto en parte[...]”,¹² afirma Filoteo, portavoz de Giordano Bruno en *De la causa, el principio y el uno*, siendo precisamente esa *parte* de cinismo furioso evidente en cada una de las vehementes argumentaciones bruneanas; sólo basta evocar los textos más representativos de la nolana filosofía para darnos cuenta de su temperamento: a lo largo de *De la causa, principio y uno*, *La cena de las cenizas*, *Del infinito, el universo y los mundos* —los diálogos italianos de 1584— se teje la crítica y destitución de lo que Bruno llamaba “filosofía de los asnos”, “filosofía dogmática o vulgar”, según él aquella predicada por los peripatéticos que perpetúa los errores ancestrales del sistema de mundo geocéntrico.

Como es bien sabido, desde la *Cena de las cenizas* Bruno no oculta su inmensa admiración por Copérnico puesto que la revolución astronómica

⁹ Vincenzo Spampanato. *Op. cit.* 728. “Dicemo, pronunziamo, sentenziamo y dichiaramo te Fra Giordano Bruno, pred°. essere eretico impenitente, pertinace ed ostinato, e perciò essere incorso in tutte le censure ecclesiatiche e pene dalli sacri Canonì [...]” La traducción es mía.

¹⁰ Vincenzo Spampanato. *Op. cit.* p. 785. El autor lo cita de las *Relaciones de la Compañía de S. Giovanni Decollato*, Tomo XVI. p. 87.

¹¹ “Di piú condanniamo, riprobamo e proibemo tutti gli sopradetti ed altri tuoi libri e scritturo, come eretici ed erronei e continenti molte eresie ed errori, ordinando che tutti quelli che sinora si non avuti e per l’avenire veranno in mano del S. Offizio, siano publicamente guasti e abbrucciati nella piazza di S. Pietro avanti le scale; e come tali siano posti nell’indice de libri proibiti, sí come ordinamo che si facci”. Vincenzo Spampanato. *Op. cit.* p. 782.

¹² Giordano Bruno. *De la causa, el principio y el uno. Epístola proemial*. Trad. prólogo y notas de Ángel Vasallo. Buenos Aires: 1941. Ed. Losada. p. 37.

funge como punto de partida de la reforma entera de la filosofía. Así, el primer golpe se asesta partiendo del supuesto de la verdad del sistema heliocéntrico copernicano, a saber, la Tierra gira alrededor del Sol y los astros lo acompañan; por otra parte, es un error creer que existe una bóveda celeste limitada y jerarquizada. Para el filósofo “existe una semejanza constitutiva entre los seres supralunares y los sublunares, mismo origen, mismo carácter viviente.”¹³ Lo anterior, imposibilita la existencia de un sistema del mundo cerrado en una disposición de esferas celestes concéntricas, puesto que “la existencia de un solo cielo, inmensa región etérea”¹⁴ hace patente el hecho de que el universo es infinito, sin centro ni periferia, infinitamente infinito, en una clara y directa afrenta contra el sistema aristotélico de lugares naturales, esferas celestes y motores externos. Así, las estrellas no están fijadas ni existen siete cielos, lo anterior, es sólo una apariencia provocada por “[...] el perpetuo mantenimiento de la distancia recíproca y de su ordenamiento.”¹⁵

Antes de proseguir la exposición de la filosofía bruneana, es menester aclarar el punto de partida de la reforma filosófica de Bruno, especialmente, en lo referente a su metafísica y a su física. Desde *La cena* se introduce el concepto de *criterio de verdad* basado en el rechazo a la veneración de la filosofía antigua, las características del héroe sabio y el modo en que se transforma a los necios en héroes, a saber, cómo se educa a los filósofos. Este fortalecimiento de la mente se basa en el *sensu regolato* o sentido regulado, que implica lo que denomino como la reflexión metodológica de Bruno. Lo anterior, es de suma valía para desintegrar cierta idea de la filosofía del autor italiano presente en el imaginario de la historia de la filosofía: Bruno como un ingenuo mago y panteísta. Si bien, el tema de la Unidad es el eje de su filosofía, el Nolano precisa en términos bastante fuertes el carácter de su empresa filosófica frente a la teología. Desde el segundo diálogo de *De la causa*, el filósofo asevera que:

TEÓF.- Digo por tanto, que no es preciso que el filósofo de la naturaleza traiga todas las causas y principios, sino

¹³ Giordano Bruno. *Cena de las cenizas*. Edición preparada por Miguel Ángel Granada. Madrid: 1984. Clásicos para una Biblioteca Contemporánea. Ed. Nacional, p. 71, nota a pie 26.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Cena de las cenizas*. p. 150.

tan sólo [causas] físicas, y de éstas, las principales y pertinentes. Por tanto, bien que, por depender [éstas] del primer principio y causa primera, se diga que tienen esa causa y aquel principio, con todo, no hay una relación tan necesaria que haga de manera que del conocimiento de las unas se infiera el de los otros. Y por eso no es necesario que sean [ambos conocimientos] tratados en una misma disciplina.

[...]

TEOFILO.- Porque del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos inferir otra noticia del primer principio y causa primera, como no sea por modo aún menos eficaz que de vestigio; puesto que todo deriva de la voluntad o bondad de aquéllos; voluntad o bondad que son el principio de su operación, de la que procede el universal efecto.¹⁶

En este sentido, las coordenadas de la investigación apuntan hacia el conocimiento desde los linderos de la filosofía natural en tanto conocimiento de las causas, los principios y accidentes que podemos formular en términos del ejercicio de las facultades racionales.¹⁷

A continuación abordaremos algunos aspectos de la filosofía natural bruneana: la teoría de la materia y el atomismo vitalista en la filosofía natural de Giordano Bruno. En aras de lograr un apunte de dicha temática es menester detenernos de manera breve en las teorías de la causalidad, la Unidad y el infinito. Considero que la metafísica ejercida como principal base de la filosofía nolana se encuentra esbozada en el segundo de los diálogos

¹⁶ *De la causa*. p. 60: "TEOFILO Dico però che non si richiede dal filosofo naturale, che ammeni tutte le cause e principii: ma le fisiche sole, e di queste le principali e proprie. Benché dunque, perché dependeno dal primo principio e causa, si dicano aver quella causa e quel principio, tutta volta non è sì necessaria relazione, che da la cognizione de l'uno s'inferisca la cognizione de l'altro: e però non si richiede che vengano ordinari in una medesima disciplina". En adelante la fuente del texto en italiano es praticomondo.net.

[...]

TEOFILO Perché dalla cognizione di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa, che per modo men efficace che di vestigio: essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto." En adelante, las citas en italiano son extraídas de www.praticomondo.com, en donde puede consultarse la edición *De la causa, principio et uno*. Stampato in Venezia. Anno MDLXXXIV, in *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, mientras que las citas en español responden a la traducción de Vasallo antes referida; salvo cuando lo indique, la traducción de *De la causa* es mía.

¹⁷ Este punto es apoyado por las investigaciones de Hillary Gatti, quien en su obra *Giordano Bruno and the Renaissance Science*, USA: 1999. Cornell University Press, establece la lectura de la obra bruneana en clave de filosofía natural frente a la interpretación más popular basada en elementos herméticos.

metafísicos; en efecto, la obra aludida no sólo es un parteaguas en la formulación de la filosofía de nuestro autor, ésta también permite entender ciertas fuentes que esclarecen el germen y el desarrollo de la metafísica de la Unidad. Así, las menciones a Avicibrón, David de Dinant,¹⁸ Platón, Plotino, Aristóteles y especialmente a Nicolás de Cusa son recurrentes para la adquisición y reformulación del conocimiento antiguo, lo cual, funge como caldo de cultivo de la filosofía nolana. Como señala Hadot:

Tanto San Agustín como Claudel se referían a un Dios personal, presente en el lugar más recóndito del hombre; en cambio para Bruno se trataba de una fuerza o mejor, una Vida infinita. Por más que apelara a fórmulas de Lucrecio, san Agustín y Plotino, Bruno nunca adoptó por completo la doctrina de ninguno de ellos, sino que les cambiaba el sentido. [...] El retorno a la filosofía *antigua* consistía en dar a fórmulas antiguas un sentido nuevo. Este sentido nuevo es, en realidad, un contrasentido creador.¹⁹

La necesidad bruneana de la reforma filosófica a partir de la adopción y adaptación de los autores antes mencionados, se esboza desde la *Epístola proemial* a Michel de Castelnau en el *De la causa*; en dicho documento son mencionados los ejes temáticos de la obra, que asimismo, pueden articularse desde la tesis heliocéntrica, base para la estructuración de un modo de concebir al universo contrario al aristotélico; de esta manera, la empresa inaugurada en los diálogos vernáculos y consagrada en la trilogía frankfurtiana²⁰ implica una poderosa consecuencia: la formulación de una ontología totalmente otra, que si bien no niega la herencia del aristotelismo, atomismo y neoplatonismo, toma a cada una de las antes mencionadas y crea una ontología que parte de la destitución de las jerarquías celestes y terrenas. De este modo, el itinerario argumentativo que conforma la misma estructura del segundo de los diálogos metafísicos brinda las pautas para la consideración de:

¹⁸ David de Dinant, filósofo del S. XII cuyas tesis sobre la dignidad materia y los tres mínimos fueron discutidas por Alberto Magno y Sto. Tomás.

¹⁹ Pierre Hadot. *Prólogo*, en Nuccio Ordine. *El umbral en la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*. p. 13.

²⁰ Es decir, aquella avocada en la defensa del sistema heliocéntrico copernicano sirve asimismo como estandarte del surgimiento de una filosofía renovada y liberada de viejos prejuicios y apelaciones a la autoridad.

- a) El conocimiento de las causas partiendo de sus efectos naturales: la causa eficiente, formal y final.
- b) El conocimiento de los principios constitutivos de la naturaleza: la materia y la forma.
- c) El dinamismo en los principios entendidos: la materia como potencia pasiva y activa.
- d) La Unidad como coincidencia de opuestos: Unidad y multiplicidad.

De esta forma, el proyecto bruneano es esclarecido, toda vez que se inicia la búsqueda de la Unidad constitutiva de la naturaleza a través de sus efectos pues, tal como aludimos en líneas anteriores el punto de partida se establece en el supuesto [...] “por cuales [cosas] causadas y principiadas viene a conocerse el principio y la causa.”²¹ Por lo anterior, la investigación de las causas y los principios se efectúa únicamente a partir de aquello que nos es más próximo, a saber, las cosas causadas, las cuales, de ningún modo deben equipararse con las primeras causas y los primeros principios, siendo éstos los objetos de estudio de la teología; por ende, la empresa propuesta por Bruno se ejerce desde un tratamiento distinto concerniente a otra disciplina, la filosofía natural, cuyo conocimiento se basa en los “vestigios, efectos distantes, espejos, sombras, enigmas” de la divina Unidad infinita.²²

1. El conocimiento de las causas partiendo de sus efectos naturales: la causa eficiente, formal y final

Inicialmente, Bruno usa las definiciones tradicionales de *causa* y *principio*, es decir, el filósofo concibe como *causa* aquello externo que produce las cosas, y a los *principios*, como elementos constitutivos intrínsecos a éstas. Sin embargo, la formulación bruneana se perfila una vez asumido que el conocimiento de las causas implica el esclarecimiento de tres de ellas: eficiente, formal y final.

²¹ *De la causa*. p. 18: [...] “per quanto dal causato e principiato vien chiarito il principio e causa.”

²² *Ibid.* p. 60.

La causa eficiente es aquel medio por el cual las cosas adquieren una determinación; con todo, la consideración de ésta como un agente externo establecida originalmente por Aristóteles es rechazada contundentemente gracias a la inserción del concepto de *eficiente físico universal*. Así, el eficiente físico universal es el intelecto universal que regula los procesos naturales, siendo precisamente una facultad del *alma del mundo*, agente interno a ésta que dota de vida y movimiento a los seres múltiples. Señala nuestro filósofo:

El intelecto universal es la más íntima, real y propia facultad y eficacia del alma del mundo. Uno e idéntico, lo llena todo, ilumina el Universo y determina la naturaleza a producir sus especies según conviene; y se comporta respecto a la producción de las cosas naturales como nuestro intelecto con la adecuada producción de las especies racionales. [...] Nosotros lo llamamos "artífice interno", porque da forma a la materia configurándola desde dentro, [...] Hay tres especies de intelectos: el divino, que es todo; este [intelecto] del Universo, de que hablamos, que lo hace todo; y los intelectos particulares que se hacen todas las cosas. Hace falta, en efecto, que entre los extremos se halle ese [intelecto] intermedio que es la verdadera causa eficiente, no sólo intrínseca, sino también extrínseca, de todas las cosas naturales.²³

Distinguiendo los tipos de intelecto existentes, el filósofo establece una especie de jerarquía ontológica, que paradójicamente, de suyo se basa en el carácter difuso de la jerarquía: la distinción es conceptual, aunque ontológicamente lo descrito responde a una Unidad originaria. Por ello, me parece que la distinción antes aludida funge como preámbulo de la futura distinción entre lo Uno y lo múltiple. En efecto, aún siendo la metafísica bruneana eminentemente monista —es decir, se concibe la unidad de la

²³ *De la causa*. Pp. 65- 67: "L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo et indrizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali.[...] Da noi si chiama "artefice interno", perché forma la materia, e la figura da dentro, [...] Son tre sorte de intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto; perché bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca come anco intrinseca, de tutte cose naturali."

sustancia— siempre se establece la diferencia cualitativa entre lo Uno y lo múltiple, extremos coincidentes gracias a la dialéctica de la coincidencia de opuestos²⁴ y la *complicatio-esplicatio* de la Unidad. Regresando al tema de la función intrínseca y extrínseca de la causa eficiente, agrega:

Lo llamo causa extrínseca porque, en tanto que eficiente, no es parte de las [cosas] compuestas y producidas. Es causa intrínseca en cuanto no actúa junto a la materia y fuera de ella, sino de la manera que se ha dicho más arriba: por tanto es causa extrínseca porque su ser es distinto de la sustancia o esencia de los efectos, y porque su ser no es el de las cosas engendradas y corruptibles, bien que actúe sobre de ellas. Es causa intrínseca es cuanto al acto de su operación.²⁵

De la causa eficiente, pasemos ahora a la exposición de la causa formal de las cosas naturales definida como “razón o intención del agente”, entendiendo dicha intención como la forma de la cosa. Pero, para que la razón o forma se realice es menester que el agente actúe; de ese modo, la causa eficiente universal como potencia del alma del mundo ejerce su doble acción interna y externa y estimula a las cosas de la naturaleza hacia su forma. Por último, la causa final se define como “la perfección de universo, perfección que consiste en que las formas tenga su existencia actual.”²⁶

A partir de los elementos anteriores el lector puede apreciar que la causalidad en la metafísica bruneana se desarrolla gracias a una estipulación fundamental: la configuración de una ontología monista; la razón de lo anterior radica en que las distinciones antes aludidas operan gracias a una suerte de continuidad entre ellas, pero, ¿cómo es posible? Precisamente por la Unidad ontológica antes sugerida y desarrollada con soltura hasta el quinto diálogo de la obra. La infinita Unidad, siendo la única y absoluta sustancia del universo es el fundamento de la totalidad; este fundamento únicamente

²⁴ Esta temática es desarrollada en la presente investigación en el apartado *La Unidad como coincidencia de opuestos: Unidad y multiplicidad*.

²⁵ *Ibid.* p. 67: “Lo chiamo causa estrinseca perché come efficiente non è parte de li composti e cose produtte; è causa intrinseca in quanto che non opra circa la materia e fuor di quella, ma come è stato poco fa detto: onde è causa estrinseca per l'esser suo distinto dalla sustanza et essenza de gli effetti, e perché l'essere suo non è come di cose generabili e corrottibili, benché verse circa quelle; è causa intrinseca quanto a l'atto della sua operazione.”

²⁶ *Ibidem.* p. 68.

deducido del estudio de lo causado —apuesta metodológica de toda la obra— aún singularizándose mantiene en su seno la Unidad.

Lo anterior se comprende mejor a la luz del binomio *complicatio-esplicatio*, puesto que los particulares emergen como *esplicatio* de la divina *complicatio*: “Por tanto, cada potencia y acto que en el principio está como complicado, unido y uno, está en las otras cosas explicado, disperso y multiplicado.”²⁷

En suma, mediante la correlación Unidad y multiplicidad se implica asimismo la imbricación o hasta lo que afirmamos sin temor a errar, la identificación misma de las causas: la causa eficiente como potencia o facultad del intelecto del alma del mundo es por ende la razón o causa formal por la cual una cosa se actualiza —recordemos la presencia del agente concebido interno a las cosas—, misma actualización que constituye la perfección y actualización que define a la causa final. Lo anterior se mostrará con mayor claridad en cuanto arribemos a la explicación de la materia como principio material en general.

2. El conocimiento de los principios constitutivos de la naturaleza: la materia y la forma

Para nuestro filósofo existen dos especies de principios en la naturaleza: la materia y la forma; la primera es aquella definida como potencia de ser afectada o principio pasivo y la segunda como potencia activa o principio activo. El tema del tercer diálogo de *De la causa* se centra en la definición de la materia, la cual, primordialmente se concibe bajo un espectro que traza

²⁷ *De la causa*. p. 48. “Ogni potenza dunque et atto che nel principio è come complicato, unito et uno, nelle altre cose è esplicato, disperso e multiplicato”. Cabe mencionar que para Michel en la distinción *complicato-esplicato* se asumen los límites mismos del conocimiento, pues, “[...] todo conocimiento del universo tangible debe ser basado en la sola razón; sus caminos no deben ser abandonados hasta que hayan sido superados.” Paul- Henry Michel. *The cosmology of Giordano Bruno*. . USA: 1999. Cornell University Press. p. 73: “all knowledge of the tangible universe must be based on reason alone; its ways must not be abandoned until they have been traversed.” Aunque para Bruno, tal superación nunca es alcanzada. *Cfr. De la causa*. p. 62.

una huella distinta o radicalmente “invertida” o “trasgredida” de la metafísica aristotélica.²⁸

En otros términos: es la materia quien produce cada cosa, quien da vida en su interior [*sic*] todas las formas posibles [...] Esto no significa proponer un dualismo aristotélico en sentido inverso. Bruno ofrece una visión unitaria, donde «materia» y «forma» se encuentran articuladas indistintamente en el Uno, en la naturaleza.²⁹

La inversión radical de la materia en la filosofía de Bruno consiste en la consideración primaria de que la naturaleza o Unidad necesita de la materia para efectuar sus operaciones —a saber, aquellas descritas en la teoría de la causalidad antes esbozada—; por ello, se requiere hacer una nueva distinción, aquella concerniente a la materia natural y a la materia artificial.³⁰ La materia natural es aquella “no tan visible (sensible) como la materia artificial, porque la materia de la naturaleza no tiene absolutamente ninguna forma [...]”,³¹ siendo de tal modo que la materia artificial se origina hasta que el agente activo determina a la materia natural. Así, “hay una única materia bajo todas las transformaciones de la naturaleza [...]”,³² a saber, la materia natural, increada y sustrato de la naturaleza, informe indiferenciado que es aprehensible únicamente a la razón.

²⁸ Cfr. Diana María Murguía Monsalvo. *Unidad e infinito: fundamentos de la cosmología de Giordano Bruno y sus fuentes. (Un estudio de los diálogos metafísicos)*. Cap. III: *El pensamiento aristotélico en Bruno*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. 2008. El capítulo referido sostiene como hipótesis general reconocer las fuentes aristotélicas de la filosofía nolana, toda vez que dichas fuentes sirven como punto de partida de lo que Murguía denomina *giro bruniano*, en el cual, tiene lugar una adopción y transformación del sentido de conceptos básicos de la física y la metafísica del Estagirita, tales como la doctrina de las cuatro causas, la sustancia, el acto y la potencia. A consideración de la autora, Bruno no sólo encuentra en la filosofía de Aristóteles un andamiaje conceptual que le permite construir su propia cosmología, sino que invierte el sentido de dicho andamiaje y dimensiona en términos universales la connotación particular del análisis del Estagirita; por otra parte la autora hace hincapié en el desvanecimiento de la división entre ámbitos del saber que sirve a Aristóteles como eje de sus disertaciones, mientras que, en el caso de Giordano Bruno, su construcción cosmológica se emancipa de dicho orden, puesto que, no hay una distinción entre física y metafísica.

²⁹ Nuccio Ordine. *Op. cit.* p. 90.

³⁰ En esta distinción es clarísima la influencia neoplatónica en la formulación del pensamiento bruneano, en especial en el concepto de *materia* como indeterminada y *cuerpo* como determinado ofrecida por Plotino en *Enéadas* II, 4. Con todo, en el siguiente apartado veremos cómo el Nolano se aleja del filósofo neoplatónico mediante la formulación del papel activo de la materia y la analogía entre ésta y la mujer.

³¹ *De la causa*. Vasallo. p. 92.

³² *Ibid.* p. 94.

Junto a este principio encontramos la forma sustancial, razón de la materia. Cabe destacar que ambos principios son indisolubles e indestructibles. Como se mencionó antes, de la unión o determinación de la forma sustancial y la materia natural obtenemos la materia artificial, es decir, aquella materia que ya ha sido determinada por la forma; la materia compuesta es la manifestación concreta de la diferencia, diversidad o multiplicidad, y por ende, es aquello que sí es aprehensible a los sentidos.

Hasta aquí el planteamiento no sugiere ningún tipo de afirmación controversial, con todo, Bruno se detiene un momento para enunciar el esquema central de la ontología intrínseca de la filosofía nolana: El intelecto que da al ser todas las cosas es el “dador de formas” —Unidad—; el alma y principio formal que hace y forma a todas las cosas —Eficiente Universal—; materia de la que están hechas las cosas —Receptáculo de formas—. No obstante, el principio material definido y eterno es aquél que en su seno —en tanto que receptáculo— posee en potencia las disposiciones de las formas.

Así, “las formas naturales se desprenden de la materia; por lo que en realidad parece que, salvo la materia, ninguna cosa es constante, durable, eterna y digna de ser tenida por principio.”³³ La inversión de la materia se efectúa en tanto que las formas no tienen ser sin la materia, por lo que, retomando la definición de Avicibrón, se definen como *formas accidentales*, o aquello que simplemente pertenece a la materia, la cual sí es necesaria. El papel de la materia como protagonista de la metafísica bruneana tiene su consolidación en la estipulación doble del dinamismo natural: la materia a la luz de la potencia y acto.

La materia puede ser entendida como *soggetto* o como potencia. En el primer sentido, la materia es aquello subyacente a todas las determinaciones, un principio imperecedero y constante; en el segundo sentido, se anticipa el sentido dinámico de la materia formada.

El filósofo establece de nueva cuenta una distinción conceptual para explicar la dinámica entre acto y potencia. La materia formada puede entenderse bajo dos tipos de potencias: la activa —correspondiente a la forma—o poder de hacer y la pasiva —correspondiente a la materia— o poder

³³ *Ibid.* p. 98.

ser afectado. La distinción anterior, reúne acto y potencia en una dialéctica en la que la posibilidad de la materia radica en su ser actual. En ese sentido, para Bruno la potencia no es en términos cronológicos anterior al acto, sino

[...] la absoluta posibilidad a favor de la cual las cosas que son en acto pueden ser no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella. Además el poder ser se da en acto, y no lo precede; pues si aquello que puede ser se hiciera a sí mismo, sería antes de ser hecho.³⁴

Bruno introduce una distinción más que constituirá la clave para el desarrollo de su posterior atomismo: la potencia de ser afectado se divide en relativa y absoluta. La potencia absoluta es aquella que agota en su ser toda posibilidad, para este caso, el referente inmediato es la primera causa o Unidad. Por su parte, la potencia relativa es aquella que aún siendo lo que es, podría ser otra cosa, a saber, no es todo lo que podría ser; recordemos que la razón de sea una y no otra cosa se debe al designo del eficiente físico universal.

La distinción anterior, se convierte así en el punto arquimédico de la teoría atómica bruneana como infinita combinación de elementos que configuran incesantemente a la multiplicidad de las cosas.³⁵

En suma, la metafísica bruneana prepara un escenario en el que acto y potencia se funden para explicar la materia misma, puesto que en ella se concentra la posibilidad de su ser en su ser actual; así, el binomio acto-potencia y materia-forma se identifican en esta metafísica que conjuga en lo tradicionalmente desvalorado la razón misma de la naturaleza.

3. Del principio material considerado como soggetto

El diálogo IV de *De la Causa* es quizás el más contundente con respecto a la inversión radical de la materia. Además, es notable el modo de abordar el asunto, pues recurre a un tema que da pautas del carácter transgresor de la

³⁴ *Ibid.* p. 105.

³⁵ El vitalismo atómico del filósofo de Nola, tema de las obras latinas frankfurtianas de 1591 *De triplici minimo et mensura* y *De monade, numero et figura* será expuesto en el apartado *El mínimo, el átomo y la mónada: Claves para el atomismo vitalista nolano* del presente trabajo.

filosofía nolana: la consideración del sexo femenino. Antes, recurramos a la comparación entre las mujeres y la materia establecida por Polimnio, personaje creado por el autor para representar lo que él consideraba como la escolástica más decadente y al humanismo petulante, precisamente retratado en una escena donde, tras una aparente disertación inspirada en la lectura del libro IX de la *Física* de Aristóteles, concluye lo siguiente:

[...] queriendo elucidar qué sea la materia primera, toma por espejo el sexo femenino, sexo digo caprichoso, frágil, inconstante, muelle, pueril, infame, innoble, vil, abyecto, despreciable, indigno, réprobo, siniestro, vituperable, frío, deforme, vacuo, vanidoso, indiscreto, insano, pérfido, desidioso, fétido, sucio, ingrato, trunco, mutilado, imperfecto, bosquejado, deficiente, menguado, amputado, disminuido, moho, oruga, cizaña, peste, enfermedad, muerte, *Messo trai noi da la natura e Dio per una soma e per un grave fio.*"³⁶

De acuerdo con Nuccio Ordine, "[...] la analogía aristotélica da vida a un catálogo misógino donde se considera a la mujer como un elemento perturbador, como un impedimento, como una tempestad, como una tortura infligida al género humano."³⁷ No obstante, las sentencias anteriores son interpeladas por otro de los interlocutores del diálogo, Gervasio, quien se muestra sorprendido ante semejantes afirmaciones, lo cual anticipa la postura bruneana. Siguiendo a Ordine, "el *De la causa*, apunta sobre todo a restituir a la materia una dignidad que le había sido negada por Aristóteles."³⁸ Polimnio concluye: "En fin, volviendo a nuestro asunto, la mujer no es más que una materia. Si no sabéis qué es la mujer estudiad un poco a los peripatéticos,

³⁶ *Ibid.* p. 113: "[...]volendo elucidare che cosa fosse la prima materia, prende per specchio il sesso femminile; sesso, dico, ritroso, fragile, inconstante, molle, pusillo, infame, ignobile, vile, abietto, negletto, indegno, reprobo, sinistro, vituperoso, frigido, deforme, vacuo, vano, indiscreto, insano, perfido, neghittoso, putido, sozzo, ingrato, trunco, mutilo, imperfetto, incoato, insufficiente, preciso, amputato, attenuato, rugine, eruca, zizania, peste, morbo, morte, Messo tra noi da la natura a Dio Per una soma e per un greve fio." "Puesta por Dios y la naturaleza por una carga y pesado castigo." Esto último es traducido por Vasallo en la nota a pie correspondiente al pasaje.

³⁷ Nuccio Ordine. *Op. cit.* p. 89.

³⁸ *Ibid.* p. 88. Podría agregarse a la cita de Ordine que la dignidad de la materia fue negada también por Platón y Plotino, sólo por mencionar dos filósofos paradigmáticos al respecto.

que al enseñarnos qué es la materia os enseñarán bien qué es la mujer.”³⁹
Una respuesta anticipada ya se había dado en el primer diálogo de *De la causa*, donde Filoteo-Giordano exhorta a su interlocutor:

Os conjuro de nuevo a todos en general, y en particular a ti, severo, ceñudo e inhumano maestro Polimnio, para que dimitáis ese furor y odio criminal contra el noble sexo femenino, y no perturbéis lo que tiene el mundo de más bello y el cielo contempla con ojos innumerables. Volved por vosotros, recobrad la inteligencia con que podáis percataros de que vuestro rencor es locura expresa furor frenético. ¿Puede darse nadie más insensato y estúpido que aquél que no quiere ver la luz? No puede haber locura más abyecta que la del que por enemistad con el sexo se hace enemigo de la misma naturaleza [...]. Contemplad al menos por un instante la verdad, elevad los ojos hacia el árbol de la ciencia del bien y del mal, mirad la diversidad y oposición que hay entre ellos. Considerad lo que es varón y lo que es mujer. Aquí tenéis, por ejemplo, el cuerpo, vuestro amigo, que es varón; allí el alma, vuestra enemiga, que es mujer. Aquí tenéis el caos, varón; allí la ordenación, mujer; aquí el sueño, allí la vigilia; aquí el letargo, allí la memoria; aquí el odio, allí la amistad; aquí el temor, allí la seguridad; aquí el rigor, allí la blandura; aquí el escándalo, allí la paz; aquí el tumulto, allí la tranquilidad; aquí el error, allí la verdad; aquí el defecto, allí la perfección; aquí el infierno, allí la felicidad; aquí el pedante Polimnio, allí la musa Polimnia. Y en resolución todos los vicios, defectos y delitos, masculinos y todas la virtudes, excelencias y bondades femeninas. De aquí que la prudencia, la justicia, la templanza, la belleza, la majestad, la dignidad, sean nombradas como mujeres, sean tales y así sean imaginadas, descritas y representadas.⁴⁰

³⁹ *Ibid.* p. 115: “In fine, per ritornare al proposito, la donna non è altro che una materia. Se non sapete che cosa è donna, per non saper che cosa è materia, studiate alquanto gli peripatetici che, con insegnarvi che cosa è materia, te insegnaranno che cosa è donna.” Recordemos que Bruno fue un gran conocedor de la filosofía peripatética según la tendencia tomista imperante en el convento de San Domenico Maggiore.

⁴⁰ *De la causa*. Pp. 55-56. En todos los diálogos metafísicos nuestro filósofo admite la igualdad entre las capacidades intelectuales entre los géneros, poniendo como principal ejemplo a la Reina Isabel.

Nótese en esta cita, expuesta en su larga extensión para que el lector se percate de la inversión de los términos positivos en negativos y viceversa⁴¹ — juegos de inversión de términos que gustaba muchísimo al filósofo si se toma en consideración la figura del *sileno invertido* del diálogo moral *La expulsión de la bestia triunfante*— así, en una alegórica consideración de los contrarios con la valoración inversa, nuestro filósofo poeta asegura una vez más la impronta innovadora de la nueva filosofía.

Considerando que la materia no tiene un carácter negativo y pasivo, el diálogo continúa la argumentación en contra de la relación jerárquica entre seres corpóreos e incorpóreos. La tradicional distinción es negada en virtud de la Unidad constituyente de todo lo existente, en la cual, recordemos coinciden acto y potencia, materia y forma. Bruno sugiere entonces la consideración de una totalidad de la materia, cuya dignidad se establece al ser ésta la que lleva la batuta de la composición sustancial de los seres múltiples. Explica el Nolano:

Corresponde, por tanto, decir más bien que [la materia] contiene las formas y las implica, antes que pensar que esté vacía de ellas y las excluya. Aquella [materia], por tanto, que explicita lo que tiene implicado, ha de ser llamada cosa divina y excelente progenitora, generatriz y madre de todas las cosas naturales, o mejor, en suma [como] la Naturaleza toda.⁴²

La materia como *soggetto* marca de nueva cuenta la afrenta contra el aristotelismo, esta vez, confrontando el sentido dado de *sujeto* —*subjectum* o υποκείμενον— otorgado a la forma como ΟυσΙΑ o sustancia del Libro VII de la *Metafísica*.⁴³ Como se puede apreciar, el *soggetto* bruneano identificado con la materia como principio estrictamente dicho, contrasta con el objetivo

⁴¹ La inversión de los términos masculino-femenino en la teoría de la materia ya ha sido trabajada por Maruxa Armijo en *Giordano Bruno, un nuevo sentido para una vieja metáfora*. En Benítez, L. y Robles J. A. (comps.) *Giordano Bruno 1600-2000*. México: 2002. FFyL, UNAM.

⁴² *Ibid.* p. 129.

⁴³ "De la Sustancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser sustancia en sumo grado." Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: 1998. Ed. Gredos.

indagado en la doctrina antes mencionada del Estagirita: mientras *el maestro de los que saben* formula como primer principio a la forma, Bruno estipula la materia.

La analogía de la materia como una mujer embarazada cuyo vientre contiene a las formas es quizá una de las figuras más esclarecedoras para enmarcar la inversión radical de la materia; su dignidad es tal que a la materia nada le falta y no necesita de una *forma esencial* única y específica: “Siendo así que la materia nada recibe de la forma ¿cómo queréis que la apetezca? ¿cómo queréis que apetezca las formas si [...] ella las saca de su seno y las tiene en sí misma?”⁴⁴ La negación de una forma única y predestinada a determinar a la materia se pone de manifiesto en la idea de la potencia relativa: la materia “elige” a la forma, desechándole más adelante por otra. Así las cosas:

[La materia] no desea la forma, para ser por ella conservada, pues lo corruptible no conserva lo eterno, sin contar con que es manifiesto que la materia conserva a la forma; por lo que la forma más bien es la que debe desear a la materia para perpetuarse, toda vez que apartándose [de la materia] es ella la que pierde el ser y no aquella, la cual posee lo que tenía antes de que la forma existiese, y puede también tener otras [formas].⁴⁵

Como se ha puesto de manifiesto, los pasos mediante los cuales Bruno dota de papel activo a la materia fungen como elementos esclarecedores de la reconstrucción de los elementos vitalistas de su filosofía natural: la materia no es una masa muerta vivificada por el efecto de un alma que le es extraña, sino que es precisamente la clave dinámica de todo el ser.

⁴⁴ *De la causa*. p. 132: “Dunque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare, che ne sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza.”

⁴⁵ *De la causa*. 133: “Non la desidera per esser conservata da quella, perché la cosa corrottibile non conserva la cosa eterna; oltre che è manifesto, che la materia conserva la forma: onde tal forma più tosto deve desiderar la materia per perpetuarsi, perché, separandosi da quella, perde l'essere lei, e non quella che ha tutto ciò che aveva prima che lei si trovasse, e che può aver de le altre.”

4. La Unidad como coincidencia de opuestos: Unidad y multiplicidad

Siguiendo a Angelika Bönker-Vallon en *Cusanismo ed atomismo. La trasformazione della «coincidentia oppositorum» nella teoria della indifferenza dello spazio in Giordano Bruno*, los pares acto/potencia, Unidad/infinitud representan el marco de la concepción del universo infinito, expresado en la síntesis metafísica de la totalidad del cosmos. Aquí, es clara la aportación de Nicolás del Cusa al respecto pues, la teoría del *posset*, a saber, la unidad entre *posse ed esse* de la *coincidentia oppositorum* le permite al cusano desarrollar una geometría del infinito, que para Bruno se transforma en un instrumento de acceso a la metafísica del infinito, unión del mínimo y el máximo. Las uniones y las divergencias entre ambos pensadores residen en la reformulación del concepto cusano de *coincidentia oppositorum* en la *indifferenza* bruneana inspirada en el atomismo antiguo:

Asumiendo una actitud anti-aristotélica, Bruno no sólo se concentra en la exigencia de formular en términos metafísicos la unión actual e idéntica de las diversas formas del ser en el universo, sino también intenta introducir la Unidad autosuficiente e infinita del vacío homogéneo, volviendo inteligible su pleno también para la realidad innumerable.⁴⁶

El plenismo adyacente a la metafísica del Uno y del infinito opera gracias a las hermanadas teorías de la *coincidentia oppositorum* y la *indifferenza*; aunque para Bönker-Vallon existe un desarrollo independiente de la metafísica bruneana —expresada con cabalidad en *De triplici minimo* de 1591— la citada reformulación de la filosofía cusana tiene el mérito de traer a la *Unidad* del plano trascendente al inmanente, a través de la concepción del atomismo como constitutivo del espacio. De esta manera, *De triplici minimo* expresa la estructura del espacio infinito y del uno, donde coinciden tanto los elementos

⁴⁶ Angelika Bönker-Vallon. *Cusanismo ed atomismo. La trasformazione della «coincidentia oppositorum» nella teoria della indifferenza dello spazio in Giordano Bruno*. En Miguel A Granada. (ed.) *Cosmología, teología y religión en la obra y el proceso de Giordano Bruno*. Barcelona: 1999. Biblioteca de la Universitat de Barcelona. p.69: "Assumendo un atteggiamento anti-aristotelico, Bruno non solo si concentra sull'esigenza di formulare in termini metafisici l'unione attuale ed identica delle diverse forme dell'essere nell'universo, ma intende altresì introdurre l'unità autosufficiente e infinita del vuoto omogeneo, rendendo intelligibile il suo riempimento anche per realtà innumerabili."

infinitamente grandes y los infinitamente pequeños: el infinito es fundamento del pleno atómico y continuo del espacio. Además, Bruno plantea la especulación sobre la infinitud del universo bajo el concepto de indiferencia, toda vez que en el infinito, todas las formas están contenidas en la Unidad. De ese modo, la indiferencia *anula* —sólo conceptualmente— la determinación finita:

Bruno introduce la teoría de la indiferencia en el ámbito de la especulación sobre la Unidad del universo: en una sistemática filosófica el concepto de indiferencia despliega, por tanto, la función de una unión dialéctica de todas las formas del ser en la Unidad. Por lo tanto, «Indiferencia» ha de entenderse como negación de la determinación y de la distinción finita, en base a la cual los entes finitos devienen en el universo infinito entes no determinados y no distintos. Cualquier forma del ser que desde una perspectiva de su forma finita es distinta y limitada, en el infinito no presenta ni diferencia ni límites, y se comporta indiferentemente y sin diferencia.⁴⁷

Es necesario poner suma atención en la cita anterior, puesto que se pueden extraer consecuencias interesantes de la destrucción de las jerarquías cosmológicas y ontológicas en la filosofía de Bruno. En efecto, en el primero de los diálogos metafísicos, Bruno destituye el sistema aristotélico geocéntrico en pos de la defensa al copernicanismo y de la formulación del universo infinito. La estipulación de un universo homogéneo sin divisiones supra y sublunar posibilita la analogía entre los astros y los animales, en la cual se describen las funciones vitales en los astros. En suma, la indiferencia tiene como corolario la aseveración del vitalismo, pues no sólo en la Unidad confluyen el mínimo y el máximo, sino que este mínimo es “centro de vida.”⁴⁸

⁴⁷ Angelika Bönker-Vallon. *Op.cit.* p. 70: “Bruno inserisce la teoria dell’indifferenza nell’ambito della speculazione sull’unità dell’universo: in una sistemática filosofica il concetto de indifferenza svolge, pertanto, la funzione di collegamento dialettico di tutte le forme dell’essere nell’unità. «Indifferenza» è pertanto da intendersi come negazione della determinazione e della distinzione finita, in base alla quale gli enti finiti divengono nell’universo infinito enti non-determinati e non distinti. Qualsiasi forma dell’essere, che da una prospettiva della sua forma finita è distinta e limitata, nell’infinito non presenta nè differenza nè limiti, e si comporta indifferentemente e senza differenza.”

⁴⁸ Para este punto, es importante *cfr.* Gatti. *Op. cit.* pág. 117, donde la autora explica la función del alma como principio de cambio, en tanto que se niegan las funciones anímicas

Bönker indaga el modo en que el concepto bruneano sostiene la indiferencia espacial o cuantitativa y la cualitativa; conforme a esta idea, las dimensiones longitud, anchura y profundidad se extienden homogéneamente, esto es, no existe diferencia entre éstas y la organización del espacio, toda vez que, la diferencia se sostiene en que las dimensiones son representaciones del espacio, por ello, en términos ontológicos, si el espacio se extiende homogéneamente, la anchura, la profundidad y la longitud pierden "identidad" y confluyen unas en otras. La esfera es el modo metafórico en que se refleja esta indiferencia, pues en ella, estas dimensiones coinciden — paradójicamente, es casi el mismo argumento de Aristóteles con respecto a la esfera en *Acerca del Cielo*.

Así es como se desarrolla lo que la autora denomina "metáfora de la realidad finita", que funge como símil del espacio infinito. Aquí existen dos principios importantes para entender el posterior desarrollo del concepto:

1. La interpretación del espacio infinito en forma esférica, es decir, la consideración de que "cada punto es indiferentemente un centro potencial". Así, "sobre la base de la aplicación del concepto de indiferencia, se podría concluir que el espacio deviene un sistema infinito de puntos espaciales entre los cuales no existe ninguna diferencia."⁴⁹
2. La estructura interna del universo infinitamente limitado. Parte-todo, finito-infinito, mínimo-máximo: nada se distingue entre sí.

En cambio, para el cusano, la Unidad es el término último en el cual todo coincide (*massimo e minimo*); la recta y la curva coinciden en una *aequalitas praecisa*, aun siendo que esta coincidencia no aparezca de *facto* en la geometría. De ese modo:

escindidas como en la ontología aristotélica, pues "el alma de una piedra no es de tipo distinto a la de un animal o un hombre." Los átomos están impregnados de alma o fluido vital idea que representa la verdadera innovación frente a los átomos inertes de Epicuro y Demócrito. Como se apreciará en los siguientes capítulos, la idea del átomo como "centro de vida" será un elemento importante en el vitalismo moderno.

⁴⁹ Angelica Bönker-Vallon. *Op cit.* P. 71: "sulla base dell'applicazione del concetto di indifferenza, si potrebbe concludere che lo spazio diviene un sistema infinito di punti spaziali un cui non esista nessuna differenza."

La *coincidentia oppositorum* entendida como igualdad permanece para el Cusano [como] propiedad y expresión exclusivamente de la divina Unidad que el intelecto humano pudo alcanzar sólo a través de una sobreposición simbólica (*transruptive intelligendo*) del finito sobre el infinito.⁵⁰

La coincidencia es representación del ser metafísico e ininteligible de Dios, aunque nunca alcanzable por el intelecto humano; la forma geométrica de la coincidencia de los contrarios son signos que representan por similitud al ser esencial. En cambio, para Bruno las relaciones insertas en la indiferencia — mismas que la autora señala como claro legado heredado de Nicolás de Cusa— son reformuladas en tanto fungen como elementos constitutivos de la teoría del espacio. La indiferencia cosmogónica radica en la Unidad del vacío y del pleno, en el cual “[...] une los aspectos (vacío y pleno) en una estructura de Unidad y diversidad, punto de intersección del atomismo y espacio [...]”⁵¹ Esto es posible en tanto que la concepción bruneana de la nada más bien refiere a aquello que no tiene *propiedades*. Así, el mundo está en *algo* —continente de los mundos— que lo rodea, pero ese algo es algo indiferenciado, neutral, ausente de particularidad y de características.⁵²

⁵⁰ *Ibidem*. P. 73. “La *coincidentia oppositorum* intesa como precisa uguaglianza rimane per cusano esclusivamente proprietà ed espressione dell’unità divina che l’intelletto umano può raggiungere solo attraverso una sovrapposizione simbolica (*transruptive intelligendo*) del finito sull’infinito.”

⁵¹ *Ibidem*. p. 76.

⁵² Para Bönker-Vallon, en *De minimo* se desarrolla el concepto de indiferencia que fue esbozado en los diálogos metafísicos. De esta forma, dicho concepto, abraza la consideración cosmológica del vacío-pleno, así como el uso de la coincidencia de los opuestos alberga la oposición de los conceptos de exterior-interior, centro-periferia, parte-todo. Para Bruno, el uso de estas parejas de conceptos fungen para estandarizar las condiciones matemáticas y físicas; en el caso de Dios (*monas monadum*) convergen el mínimo y el máximo. Cfr. María Soto Bruna. *Causa y absoluto en la metafísica del infinito de Giordano Bruno*. En Miguel A. Granada, (ed.) *Cosmología, teología y religión en la obra y el proceso de Giordano Bruno*. Barcelona: 1999. Universitat de Barcelona Soto Bruna desarrolla el modo en que esta coincidencia no implica un panteísmo, toda vez que en este sistema metafísico se salvaguarda la identidad ontológica de los entes, puesto que se introduce el concepto de *punctum* y átomo. Al respecto, puede señalarse a la autora que el concepto de *coincidencia* funge precisamente como fundamento del panteísmo bruneano. Por su parte Ernesto Schettino en *The necessity of the minima in the nolan philosophy*. En Gatti, Hillary. *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing co. indica que en el pensamiento de Giordano Bruno reside una metafísica de los opuestos, en donde la identidad y la dualidad formulan un nuevo fundamento metafísico, clave para la diferencia de las dimensiones del universo infinito esférico y los átomos. En la mónada divina se desarrolla una relación íntima con los átomos, puesto que la primera es fundamento de la Unidad: “el

II. BRUNO, EL MÍNIMO, EL ÁTOMO Y LA MÓNADA: CLAVES PARA EL ATOMISMO VITALISTA NOLANO

Como se exploró en líneas anteriores,⁵³ la metafísica de la materia en la filosofía natural de Giordano Bruno permite al lector trazar las líneas de un sistema que de suyo explota la correspondencia teórica, ontológica y epistemológica entre Unidad y multiplicidad. Por ello, es posible el tránsito de la explicación de la infinita Unidad a la multiplicidad de los seres, pues la infinita Unidad opera como carácter fundante en la configuración y dinamismo de los seres causados. Por los elementos anteriores, considero que para Bruno existe una relación simétrica entre el orden del discurso y el orden de la realidad: la especulación natural marca una línea desde la infinita Unidad divina, con su correspondiente efecto en los principios y en las causas hasta el dinamismo de la mínima Unidad múltiple.

La idea del carácter dialéctico de la filosofía bruneana es explorada por Ernesto Schettino a través del concepto de *circularidades dialécticas*, a saber “explicaciones que debido a diversas relaciones y contradicciones regresan a sí mismas bajo distintos modos”,⁵⁴ lo cual, considero pone de relieve el carácter asistemático del despliegue de los conceptos filosóficos de la obra bruneana, conceptos disgregados, que no obstante, adquieren diferentes matices si se toma en cuenta la línea argumentativa del texto en cuestión. Los casos de la *mónada* en tanto sustancia, los *átomos* en tanto que elementos sustanciales de los cuerpos y las consecuencias vitalistas de estos planteamientos se tornan precisamente un ejemplo muy claro de circularidad dialéctica.

La recursividad argumentativa y la asistematicidad son comprensibles si se toma en consideración los aspectos biográficos de la escritura de las obras del filósofo poeta, pues siguiendo a Jean-Paul Michel respecto al proyecto sistemático del propio Bruno para la exposición de su pensamiento, “la

mínimo posee la estructura del máximo y viceversa”. De esta manera, el mínimo o átomo supone: correspondencia entre el mínimo y el pleno, espacio y vacío.

⁵³ Nuestra intención es seguir el itinerario propuesto por Bönker-Vallon: del conocimiento del máximo indiferenciado al mínimo causado.

⁵⁴ Ernesto Schettino. *The necessity of the minima in the nolan philosophy*. En Hillary Gatti (ed.). *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co. p. 300.

respuesta esta vez es negativa; pero deben tomarse en cuenta las circunstancias bajo las cuales el trabajo de Bruno fue escrito, no olvidando que él aún no completaba su cuadragésimo quinto año cuando la prisión puso fin a su actividad como escritor.”⁵⁵

Aventurándonos más allá de las citadas limitaciones considero plausible captar una especie de orden expositivo, toda vez que existe una convergencia del máximo y el mínimo en la mismísima Unidad, no sólo a nivel ontológico sino también a nivel de exposición teórica; más aún, la elaboración teórica reduce a tres momentos esta intuición: en la *Cena de las cenizas* se establece la idea de una infinita Unidad desde la clave cosmológica; en *De la causa, principio y uno* explora el conocimiento natural desde los efectos, en una argumentación que conduce de nueva cuenta a la Unidad; en *Del infinito, el universo y los mundos* se sintetiza los dos temas anteriores mediante la explicación de la infinita Unidad del espacio y la multiplicidad de los seres, inclusive, haciendo alusiones a la presencia de átomos. Por su parte, en la trilogía de Frankfurt encontramos un trazo similar, *De immenso* aborda el carácter cosmológico de la infinita Unidad; *De monade* se encarga de exponer el carácter metafísico de la divina Unidad y su respectivo despliegue hacia los seres múltiples; por último, *De triplici minimo* se conjugan de nueva cuenta la definición de los tres mínimos: la mónada, el átomo, el punto, donde máximo y mínimo convergen.⁵⁶

En suma, propongo la consideración del posible trayecto de la filosofía natural de Bruno como un entretrejo complejo de tesis, las cuales son planteadas en cierto momento respondiendo a la temática específica de una obra, con todo, reapareciendo en otra obra posterior para fungir como premisa de una nueva propuesta.⁵⁷ Para una consideración reticular de esta

⁵⁵ Paul-Henri Michel. *Op. cit.* Nota a pie 56, p. 55: “The answer this time is negative; but the circumstances under which Bruno’s work was written must be taken into account, not forgetting that he had not yet completed his forty-fifth year when imprisonment put an end to his activity as a writer”

⁵⁶ El lector de inmediato notará que el orden de exposición de los poemas frankfutianos está invertido en nuestras líneas, pues en primer lugar sitúa la última obra publicada. Es bien sabido que *De minimo* fue la primera obra publicada de esta Trilogía, seguida de *De monade* y culminando con *De immenso*; no obstante, sigo los datos proporcionados por D. Waley Singer y Paul-Henri Michel quienes advierten que *De immenso* comenzó a escribirse en 1584 durante la estancia de Bruno en Londres.

⁵⁷ Véase el ejemplo de la potencia relativa y el papel activa de la materia en *De la causa* con el atomismo en *De triplici minimo* y *De monade*.

índole, no basta con atender los elementos de su ya célebre metafísica monista, sino también debe repararse en el hecho de que ésta funge como condición de posibilidad de la teoría de la composición y movimiento de los seres múltiples a nivel de los elementos mínimos. Así las cosas, y una vez ya establecida la disertación del infinito, la Unidad, los principios y las causas es ahora ocasión de examinar las pistas que generan la composición de una escena que ambienta al atomismo vitalista Nolano.

1. *La discontinuidad de la física bruneana*

Moneda común en la filosofía de Bruno es su épica afrenta contra el aristotelismo; este eje conductor, presente constantemente en la generación de las propuestas del Nolano, se hace evidente una vez más en lo respectivo al problema de la continuidad del infinito en la composición de la materia. Para el Estagirita, si bien el infinito no debe predicarse en relación con el espacio, sí es apelativo de la materia; de esta manera en su *Física*, Aristóteles propone la infinita divisibilidad de la materia, aludiendo a la continuidad de su composición.

Mediante el modelo acostumbrado en la investigación aristotélica, la disquisición del infinito contenida en el libro III de la *Física* nos conduce a la denominación de los modos bajo los cuales es posible enunciar al infinito y bajo los cuales no. Según el modelo de las condiciones de negación del término, el infinito no puede ser algo en sí mismo, es decir, una sustancia separada de los cuerpos, pues para ello sería necesario que fuese indivisible, lo cual es una contradicción de términos —a saber, que el infinito no fuese susceptible a la división—. Por otra parte, si se considera este fenómeno como algo en sí mismo, aparece una nueva aporía: si el infinito es divisible, sus partes sería igualmente infinitas. De ese modo, el infinito actual tendría que ser a la vez divisible e indivisible lo cual es imposible.

Por otra parte, la posibilidad de la existencia de un cuerpo infinito no resiste ciertos absurdos. Según la física aristotélica, los cuerpos se ubican en un lugar, mismo que funge como posibilidad de su movimiento. Si se pondera la existencia de un cuerpo infinito, en consecuencia, tendría que situarse en

un lugar infinito, en donde la definición de lugares propios sería desvanecida por completo, y con ella, el movimiento. Se podría pensar que las partes del cuerpo infinito tenderían hacia alguna parte, pero ¿hacia donde? Resume Aristóteles:

En general, es evidente que es imposible afirmar que existe un cuerpo infinito y que al mismo tiempo cada cuerpo tiene su lugar <propio>, si damos por supuesto que todo cuerpo sensible es pesado o ligero, y si lo pesado se mueve por naturaleza hacia el centro y lo ligero hacia arriba. Porque un cuerpo infinito tendría que hacer lo mismo; pero es imposible que sea pesado o ligero en su totalidad o que una de las mitades experimente alguno de estos desplazamientos y la otra en el otro. Pues ¿cómo dividirlo? ¿O cómo una parte de lo que es infinito podría estar arriba y la otra abajo, o una en el extremo y la otra en el centro?⁵⁸

Bajo estas restricciones, el infinito sólo puede existir como un atributo potencial, es decir, como una latencia susceptible de aparecer y desaparecer, pero que de suyo no es.⁵⁹ Así, el acotamiento de la problemática conduce a la estipulación de los modos posibles de hablar de infinito, a saber, en términos de magnitud, misma que, a su vez, se determina por adición o por división.

a) El infinito por adición remite a aquellas magnitudes que en términos potenciales son susceptibles de agregación de elementos. Sin embargo, esta adición jamás trasgrede las dimensiones finitas del espacio, pues siendo éste el contenedor de la naturaleza, sería un error pensar en una magnitud que contenga al contenedor. Por estas razones, aún cuando se hable de un infinito por adición “[...] lo que se tome nunca superará toda magnitud finita, a diferencia del infinito por división, en el que toda magnitud finita es superada en pequeñez y siempre quedará más pequeña.”⁶⁰

⁵⁸ Aristóteles. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R de Echandía. Madrid: 2008. Gredos. III, 5, 205 b25-30. Nótese asimismo, cómo el carácter indiferenciado del infinito es para Aristóteles una aporía mientras que para el Filósofo de Nola es una consecuencia de la infinitud del espacio, consecuencia que inclusive podríamos caracterizar de positiva, puesto que ésta es una de las tesis que conforman el proyecto bruniano de reforma de la filosofía.

⁵⁹ El Estagirita ofrece los ejemplos del “día” o la “competición”, “cuyo ser no es como el de algo que llega a ser una sustancia, sino que está siempre en generación y destrucción, finito en cada caso, pero siempre diferente.” *Física* III, 6, 206a30.

⁶⁰ *Física* III, 6, 206b15-20.

b) El infinito por división es la potencia de diseccionar las magnitudes de forma constante. Este tipo de división es posible en tanto que no trasgrede el orden natural entre lo contenido y lo que contiene. En ese sentido, aún siendo que no sea plausible pensar en cuerpos infinitos por adición, sí lo es pensar cuerpos infinitos por división, “[...] porque, como en la materia, el infinito está dentro de algo que lo contiene, y lo que lo contiene es la forma.”⁶¹

Paul-Henri Michel propone leer la discusión entre el infinito por adición aristotélico y el mínimo bruneano a la luz de la contraposición entre continuismo y discontinuismo. Para sustentar lo anterior el citado especialista convoca la atención al texto de 1586 *Centum et viginti articuli adversus peripateticos* donde ya se establecen las objeciones al concepto de infinita divisibilidad; Michel también señala que en el *Camoerancencis acrostimus* de 1584, Bruno define en el artículo XLII la imposibilidad física de continuidad, en contra de la negativa de Aristóteles de admitir mínimos indivisibles.

Bruno reconstruye el argumento aristotélico de la siguiente manera: la infinita continuidad de los cuerpos implica la infinita divisibilidad de los mismos; si los cuerpos son infinitamente divisibles, entonces existirían cuerpos de dimensiones infinitas. Por tanto, la infinita continuidad de los cuerpos implica la existencia de cuerpos infinitos. Si existen cuerpos infinitos entonces todas las magnitudes son iguales, pero evidentemente las magnitudes no son iguales, por tanto no es posible la existencia de cuerpos de dimensiones infinitas.

De esta forma, para el Nolano la continuidad debe ser rechazada por físicos y matemáticos: en primer lugar por físicos, porque reconocen que cada cuerpo está compuesto por elementos últimos —*ex minimis illis corporibus omne corpus componitur*—; por matemáticos, porque así no dividirían el infinito en infinitas magnitudes. Cabe aclarar que la metafísica del infinito bruneana está basada en la concepción cualitativa de éste, por ello, el infinito corresponde a la potencia activa de la voluntad divina con la que se define el infinito universo: la perfecta bondad infinita no puede tener como efecto algo limitado; así la cualidad de la causa irremediabilmente es

⁶¹ *Física* III, 7, 207b.

cualidad del efecto. Retomando el hilo de la argumentación discontinuista resuelve Michel:

La doctrina de la discontinuidad, basada en la noción de que los mínimos son las únicas sustancias permanentes en el flujo de las cosas, se desarrolla en una física atomística doblemente opuesta a la física aristotélica, viendo que ésta asume elementos indivisibles últimos en un universo infinito, mientras que, de acuerdo a Aristóteles, la infinitud está contenida dentro de los límites de un universo finito.⁶²

Finalmente, en *De triplici minimo* Bruno recapitula las posturas de *Articuli adversus peripateticos* y de *Camoerancencis*, donde alude como error de la filosofía vulgar la división continua de la naturaleza;⁶³ además, sostiene que el origen del error de los peripatéticos es no haber distinguido entre el mínimo como parte del mínimo y el mínimo como término; en la primera acepción existe una disposición constante entre los mínimos, es decir, un mínimo como parte de otro mínimo, y entre éstos otro y así sucesivamente hasta el infinito. El problema de la existencia de los átomos intermediarios atribuida por Bruno también a Leucipo y Demócrito se resuelve con la consideración de una relación de éstos basados en la conglomeración. Tal como señala Tocco:

Todo lo opuesto al mínimo no sólo existe, sino [que aquél] es el elemento primero, en torno al cual agregándose los otros similares, nace el máximo. En tanto que podemos bien medir cualquier grandeza no desde el exterior sino desde el interior, cuando habremos encontrado el principio de su formación.⁶⁴

⁶² Paul-Henry Michel. *Op cit.* p. 133: "The doctrine of discontinuity, based on the notion that the minima are the only permanent substances in the flux of things, disappears* in an atomistic physics doubly opposed to Aristotelian physics, seeing that it assumes indivisible ultimate elements in an infinite universe, whereas, according to Aristotle, the infinite is contained within the limits of the finite universe." *Existe un error en la traducción al inglés: el original dice "[...] s'épanouir en une physique atomistique [...]" que literalmente significa "desarrollar" y no "desaparecer" como traduce Maddison.

⁶³ Giordano Bruno. *Opera Latina Conscripta*. A cargo de Tocco, F. y Vitelli, H. Vol. I pars II. *De triplici minimo*. I, VI. p 22: "Vulgatum est, continuum dividendi naturae et arti nunquam eo advertum iri, ut eae succurrant partes quae in alias rursum partes discindi nequeant."

⁶⁴ Felice Tocco. *Le opere latine di Giordano Bruno*. En Paul Richard Blum (ed.). *Early Studies of Giordano Bruno*. England: 2000. Thoemmes Press. P. 158. "Tutto all'opposto il minimo non solo esiste, ma è l'elemento primo, intorno al quale aggregandosi gli altri consimili, nasce il massimo. Talchè possiamo ben misurare ciascuna grandeza non dall'esterno ma dall'interno, quando avremo trovato il principio della formazione sua."

La necesidad de postular un mínimo que detenga la división infinita lógicamente inconsistente abre la posibilidad de explicar el movimiento y la vida misma de los seres materiales. De esta forma, la afrenta contra los átomos inertes del atomismo antiguo, la metafísica jerárquica del neoplatonismo plotiniano y la divisibilidad infinita de la materia de Aristóteles devienen en la propuesta de solución de Bruno basada en la preeminencia de un mínimo necesario para toda manifestación viviente.

2. El mínimo en la filosofía nolana

De triplici minimo et mensura es quizás el texto donde el tema de la Unidad como sustrato de los seres compuestos adquiere mayor contundencia y claridad. Esta obra forma parte de lo que Felice Tocco considera “el testamento filosófico de Bruno”, a saber, la trilogía de Frankfurt, en la cual el Nolano “expresa sus especulaciones filosóficas y cosmológicas en sus formas finales.”⁶⁵ La importancia de los poemas de 1591 radica en que en ellos se desarrolla el atomismo vitalista sugerido en los diálogos metafísicos.

Como se mencionó en líneas anteriores, la filosofía nolana exige una lectura basada en la constante aparición de cauces y sendas que se separan y entrecruzan, variando sus formas ascendente o descendentemente, en un vaivén que en todo momento nos interpela al bosquejo de una visión que articule de forma específica sus tópicos.

Considero que el primer libro *De minimo* nombrado *El libro de lo mínimos existentes*, ofrece una exposición más clara y precisa respecto al mínimo como fundamento de la naturaleza;⁶⁶ así, Bruno distingue al mínimo bajo tres aspectos: la mónada, el átomo y el punto.⁶⁷ La división tripartita del

⁶⁵ *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. I, 1967.

⁶⁶ Parece que en el llamado primer poema frankfutiano el concepto de *mínimo* encierra mayor contundencia ontológica que aquella expuesta a lo largo *De monade*, cuya argumentación se sustenta en razones geométricas y aritméticas con fuerte sentido metafísico en relación al despliegue de la Unidad primordial hasta los múltiples. Más adelante abordaremos la cuestión.

⁶⁷ *De minimo* I, II. También en *Articuli adversos mathematicos*. Membrum tertium. Articulus primus. p. 23: “Minimum ergo est prima rerum materia et substantia, quod sane implicat maximum, ut ab, in, cum, ex ipso, item per, in, ad ipsum sit omnis tum physica tum geometrica magnitudo.”

mínimo sirve también a Bruno para definir el origen de las ciencias: la mónada funda la aritmética, el átomo la física y el punto la geometría. Es menester resaltar el carácter metafísico de la aritmética bruneana: la mónada es el fundamento del número, pero a su vez, es el fundamento mismo del ser.

Así, el Nolano define al mínimo como la realidad o sustancia de las cosas,⁶⁸ en otras palabras, fundamento ontológico de todo lo diverso. El mínimo representa la realidad primigenia y simple en la cual y por el cual todas las manifestaciones concretas acontecen. Afirma Giordano Bruno:

El mínimo es la substancia de la cosa aunque se exprese por un género distinto al de la cantidad, constituye el principio de la cantidad y de la grandeza. Es materia, es decir principio elemental, eficiente, determinación, totalidad o bien punto en el ámbito de la grandeza de una o dos dimensiones, átomo, en el sentido más propio del término, en aquellas entidades corpóreas que constituyen los elementos originales y en el sentido menos propio del término en aquéllas que son todas en todo y en las partes singulares, como en la voz, en el alma y entidades similares; mónada en los números desde un punto de vista racional; desde un punto de vista esencial, en todas las cosas. Por lo tanto, el máximo no es otra cosa que el mínimo. Prescinde del mínimo y no te quedará nada.⁶⁹

La *Unidad* expuesta en *De la Causa, principio y uno*, es definida ahora a través del triple mínimo, lo cual, permite a su vez entender el despliegue de la unidad y la multiplicidad. Así, el mínimo es la realidad primigenia o fundamento ontológico de toda la realidad, el cual, se manifiesta a través del átomo, la mónada y el punto; éstos explican tres facetas de la unidad que

⁶⁸ *De minimo*. I, II, 5.

⁶⁹ *De Minimo*. I, II. Trad. del latín al italiano de Carlo Monti, en *Opere latine di Giordano Bruno: Il triplice minimo e la misura ; la monade, il numero e la figura; L' immenso e gli innumerevoli*. Torino: 1980. Unione Tipografico-Editrice Torinese. p. 97: "Il minimo e la sostanza delle cose e sebbene sia espresso da un genere diverso da quello della quantita, costituisce il principio della quantita e della grandeza. É materia, ossia principio elementare, efficiente, determinazione, totalita ovvero punto nell'ambito delle grandezze a una o due dimensioni, atomo, nel senso piu proprio del termine, in quelle entita corporee che costituiscono gli elementi originari e nel senso meno proprio del termine in quelle che sono tutte in tutto e nelle singole parti, come nella voce, nell' anima e entita simili; monade da un punto di vista razionale nei numeri; da un punto di vista essenziale in tutte le cose. Quindi il massimo altro non è che il minimo. Prescindi dal minimo e non ti rimarrà nulla." La traducción del italiano al español es mía.

fundamenta al todo, inclusive podría decirse que son vestigios fehacientes de la primigenia unidad del ser.

Por su parte, el mínimo físico, es decir, el átomo es aquella partícula indivisible que constituye a la naturaleza; pese a la unidad del átomo éste es el fundamento de lo múltiple, lo cual es posible gracias a la *coincidencia opposituum*. Como aclara H. Gatti, la *mínima o mónada primaria* forma parte de una dialéctica con lo múltiple —*atomic multiplicity*—; en este sentido, el contraste natural entre compuesto y simple es retomado por Bruno del seno mismo de la revitalización renacentista del atomismo antiguo:

Fue en el contexto de esta discusión post-copernicana que el resurgimiento de la filosofía epicúrea pasó de la esfera moral, donde ya había devenido en un punto de discusión vívida de parte de los nuevos humanistas, a la esfera científica. Porque fue contra la cosmología aristotélica y la doctrina de la materia aristotélica que Epicuro volvió a proponer la teoría atómica como válida a través de un espacio infinito, exclamando que nuestra representación sensible de las cosas falla para concebir la naturaleza última de la materia, en la cual, los átomos mínimos están ocultos en agregaciones sutiles e indivisibles.⁷⁰

El problema del conocimiento de los indivisibles se afronta una vez más gracias al criterio de verdad propuesto en la *Cena*; de esta forma, el mínimo no sólo es la Unidad sustancial por antonomasia, también configura el límite del conocimiento sensorial, de modo que, los seres múltiples o compuestos son lo realmente asequible a nuestros sentidos. Así lo atestigua el segundo libro del *De minimo* intitulado *Contemplationum ex minimo liber* donde se establece la problemática del conocimiento basándose en dos causas: en primer lugar, cada objeto se descompone en los mínimos, de tal modo que

⁷⁰ Hillary Gatti. *Op. cit.* p. 131. "It was in the context of this Post-Copernian discussion that the renaissance revival of Epicurean Philosophy passed from the moral sphere, where it had already become a point of lively discussion on the part of the new humanists, to the scientific sphere. For it had been against the Aristotelian cosmology and the Aristotelian doctrine of matter that Epicurus had repropounded the atomistic theory as valid throughout an infinite space, claiming that our sensible representation of things fails to conform to the ultimate nature of matter, in which the minimum atoms are hidden in subtle and indivisible aggregations."

creer en la posibilidad de percibir a éstos es un error, pues los sentidos perciben la totalidad de los cuerpos, no sus partes.

En segundo lugar, la identificación del mínimo con el círculo⁷¹ conduce a la imposibilidad de percibir tal figura de forma perfecta en la naturaleza. Bruno afirma seguir a Demócrito y a Heráclito en la consideración del carácter perpetuo del movimiento natural; por ello, el movimiento incesante de la materia impide que aparezca una figura geométrica perfecta, pues sólo lo estático es perfecto. Bruno resuelve: el conocimiento del círculo perfecto en la naturaleza es imposible puesto que la naturaleza de las cosas es el movimiento; con todo, es aún más sorprendente la misma fórmula aplicada al conocimiento "ocioso" de los "lógicos."⁷²

Por otra parte, según E. Schettino la importancia de la enunciación del *mínimo* implica la explicación de la composición del ser en una ontología radicalmente panteísta, donde confluyen los contrarios (acto-potencia, libertad-necesidad, Unidad-multiplicidad, etc.) Además, existen varios errores y confusiones respecto a la apreciación del mínimo o del átomo, mismos que son enunciados en los *Articuli adversus mathematicos* y que resuelven una aparente depreciación del concepto tratado aquí:

- & CONFUSIÓN ENTRE ÍNFIMO Y MÍNIMO: Lo ínfimo tiene una connotación negativa, mientras que lo mínimo implica ser constitutivo ontológico.
- & CONFUSIÓN ENTRE MÍNIMO ABSOLUTO Y LA PARTE: Pensar a lo mínimo como *parte* tiene la misma connotación negativa de la anterior confusión. Existe una relación de subordinación entre la parte y el todo, donde la parte "expresa limitación, vicisitud, temporalidad,

⁷¹ Tema central de *De monade II*.

⁷² *De minimo*. II, III, p. 61. "Natura tanto unam cum proprio actu potentiam amplius intendit, quanto altera remissa est vel impedita. Verum circulum mens nisi post sensitivam informationem non definit, neque sensitivae potentiae munus erit definire, sicut et minimum simpliciter apprehendere illi est impossibile. Verus igitur circulus etiam si in rerum natura comperiretur, nullius est earum quibus donamur potentiae comprehendere. Neque ideo circuli definitionem secundum logicam, aut quodomodolibet aliter abstractivam technam, specificabilem ocioso alioqui ratiocinio non concedimus." Además en *Articulus adversus mathematicus*, Membrum tertium. Articulus primus, 26 afirma: "In minimo ergo, quod est absconditum ad oculis omnium, etiam sapientium et frotase Deorum, vis omnis est; ideo ipsum est maximum omnium." Cabe recordar que la apelación bruneana al conocimiento de la verdad mantiene cierta tensión entre el arrebatado del entendimiento de modo ascendente y sus propias limitaciones, de tal modo que, el ejercicio de la razón atiende mejor la búsqueda de los efectos que de las causas primeras. *Cfr. De la causa II*.

insuficiencia, etc.” Recordemos que en el quinto diálogo de la *Causa* se define a la Unidad como el ser sin partes; en este sentido, el mínimo **no es parte** del ser, sino que es fundamento, por lo que existe una preeminencia ontológica de ésta.

& PONER EN SEGUNDO LUGAR AL MÍNIMO: En tanto que el *mínimo* tiene un carácter fundacional del ser, debe tener una posición privilegiada antes que aquello que es compuesto por éste. Para evitar esta confusión Bruno establece tres planos del *mínimo*: Dios, alma y átomo.

El establecimiento de los planos del mínimo provoca resonancias en la obra italiana de Bruno, pues en aquélla se aprecia el modo en que la metafísica monista despliega sus determinaciones en los matices del ser; por su parte en la obra frankfurtiana el triple mínimo también se define a través de tres entidades metafísicas: Dios o mónada de las mónadas, el alma y el átomo.

La alusión al mínimo, refiere al sentido unitario e idéntico del ser, toda vez que la suma perfección se da en la suma Unidad que al distinguirse de lo múltiple mantiene esa relación de mínimo simple frente al máximo compuesto. Así, siendo Dios la *mónada de las mónadas*,⁷³ fuente simple de las magnitudes y de las sustancias creadas, innumerable, inmensa, naturaleza de

⁷³ No sólo en esta definición se aprecia la similitud del pensamiento de Giordano Bruno en la filosofía posterior, especialmente en la obra de Spinoza y Leibniz, sino también en la idea de la impenetrabilidad de los átomos. Señala Tocco “como dirá mas tarde Leibniz, no tienen ventanas” (Op. cit. 155). Para confrontar la posible influencia de Bruno en la monadología leibniziana, revisar Stuart Brown. *Monadology and the reception of Bruno in the young leibniz*, en Hillary Gatti, (ed.). *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co. Pp. 381-403. A pesar de que Brown niega la influencia del pensamiento de Bruno en el joven Leibniz, el autor considera que ambos filósofos parten de la misma raíz pitagórica y neoplatónica, en especial, de Nicolás de Cusa. Brown cita documentos en los que el filósofo alemán admite haber tenido contacto con *De monade* y la *Expulsión de la bestia triunfante*, aunque Leibniz ya tenía en mente su propia monadología.

En cuanto a la difusión de la filosofía nolana, como indica Michel, el veto no es levantado sino hasta las alusiones de Schelling en el diálogo *Bruno o la naturaleza de las cosas* y la referencia a Bruno en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel con respecto a sus propios sistemas metafísicos. O como señala Granada en la *Introducción a la Cena de las cenizas*, “una losa de silencio pasaba de esta manera a cubrir la producción intelectual de Bruno: ninguna de sus obras será reeditada o traducida antes del siglo XVIII -según el propio estudioso afirma, excepto la reimpresión en 1614 (en Frankfurt) de los poemas latinos-. Recordemos que los estudios sobre la filosofía de Giordano Bruno tienen que esperar hasta finales del s. XIX para emprenderse, tanto por el interés que las filosofías antimecanicistas del idealismo alemán mostraron hacia Bruno, como por el creciente interés en Italia del resurgimiento cultural de la identidad nacional. Como resultado de tal movimiento político-cultural tenemos hoy en día la edición de Fiorentino, Tocco, et al. de la *Jordani Bruni Nolani. Opera latina conscripta* y los *Dialoghi italiani* editados por Giovanni Gentile.

todos los números. El segundo mínimo es el *alma*, sabiduría divina que anima y dicta los movimientos de lo múltiple.⁷⁴ Por último, tenemos al átomo, unidad primordial física, sustancia simple cuya agregación origina a las cosas causadas.⁷⁵ En resumen:

Dios es la realidad suprema, de donde todas las cosas provienen, el alma es la fuerza que conserva y forma a todas las cosas, el átomo es el elemento que es el sustrato de todas las cosas. De donde, se puede decir que todas las cosas son del mínimo, por el mínimo, y en el mínimo.⁷⁶

De esta manera, la expresión metafísica y teológica del triple mínimo proporciona una vez más la posibilidad de encontrar las manifestaciones de la divinidad en cada uno de los seres múltiples. Dios definido como *mónada de las mónadas* expresa su posición en el mundo: es la unidad que constituye en lo más profunda realidad al todo. Además, debe reiterarse la posición de E. Schettino sobre la formulación del mínimo: éste expresa la simplicidad y la composición unívoca de la realidad, lo cual, no implica su realidad *ínfima*. Por ello, el panteísmo bruniano se explica de forma más clara cuando se atiende a la composición atómica de la naturaleza: el mínimo físico es aquél que concreta la multiplicidad e individualidad de los seres.

3. El átomo como centro de energía

Hemos apreciado hasta el momento el modo en que la compleja trayectoria de Bruno hacia el átomo es producto de un caldo de cultivo entre tradiciones y discusiones. El atomismo bruniano no sólo es una de las tantas caras de la destitución de la filosofía vulgar, sino también sostiene su propia reformulación del atomismo antiguo.

⁷⁴ *De minimo* I, IV. p. 18: "Hic divina sapientia quae attingit omnia et est in omnibus, dicta est mobilissima omnium, quia ubique manet, et immobilissima, quia ocissimae attingit a fine usque a fine et disponit omnia inter suos ubique terminos." Su definición es abandonada de inmediato, toda vez que Bruno considera que el tema ya ha sido explicado en *De la causa*.

⁷⁵ *De minimo* I, II. p. 9: "non aliter rerum simplex substantia prima est, corpusibus minimum corpus, quod est omnia tandem attingunt resoluta."

⁷⁶ Felice Tocco. *Op. cit.* p. 138: "Dio è la realtà suprema, onde tutte le cose promanano, l'anima è la forza che tutte forma e conserva, l'atomo è l'elemento che di tutte è il sostrato. Onde si può dire che tutte le cose sono dal mimimo, per il minimo, e nel minimo."

Como se mencionó arriba, el átomo o mínimo físico es el sustrato de los seres múltiples, unidad básica de la naturaleza cuya conglomeración constituye todo. Asimismo, ya hemos explorado la dificultad que encierra su conocimiento puesto que no es aprehensible a la simple percepción sensorial. Sin embargo, la postulación del mínimo físico es posible en términos del mismo ejercicio argumentativo con el que postuló la infinita unidad: el ejercicio de la razón indicó la totalidad infinita del mundo y su divino proceder. Por otra parte, dada la constante alusión a la *coincidentia oppositorum*, y dado el carácter unívoco de la sustancia toda, tal como hemos mencionado reiteradamente, la filosofía de Bruno está transida por la dialéctica máximo-mínimo. En suma, existe una relación entre la Unidad infinita y el átomo, en tanto que son dos puntos del mismo principio constitutivo de la naturaleza. Por ello:

En el plano físico, los átomos son principales, desde el punto de la sustancia [...] en un sentido fuerte del ser, que es el de la sustancia, los átomos están por encima de los compuestos, ya que no están sujetos a las manifestaciones de la limitación, siendo eternos e inmutables.⁷⁷

La figura del átomo sólo puede corresponder a las más perfecta y autosuficiente de todas las figuras geométricas: el círculo y la esfera. "El círculo es la figura de los mínimos planos, de los mínimos sólidos el globo."⁷⁸ Esta idea, que está presente a lo largo de la segunda parte de *De monade* donde Bruno expone la idea geométrica-metafísica de la preeminencia del círculo como figura primera, siendo "[...] en primer lugar, raíz, formador e indicio, de aquél uno que supera, completa, rodea, toca desde dentro, colma, mide, iguala."⁷⁹ El círculo es la figura que genera a todos las demás y en las que todas se resuelven;⁸⁰ en este mismo pasaje se refrenda la idea bajo la

⁷⁷ Ernesto Schettino. *Op. cit.* p. 304: "On the physical plane, atoms are principal, from the standpoint of the substance [...] in a stronger sense of being, that of the substance, the atoms are above the composites, since they are not subject of the manifestations of limitation, being eternal and immutable."

⁷⁸ *De minimo*. I, XII. p. 46. "Figura minimi plani circulum est, minimi solidi globus."

⁷⁹ *De monade*, II. "Cyclus as has prima est radix, formator, et index."

⁸⁰ *Cfr. De minimo*, I, XII.

cual la esfera se concibe como la figura más simple de los sólidos y el círculo la más simple de los planos.

En consonancia con la tesis infinitista del universo, al interior de la naturaleza los mínimos o átomos que la componen existen en cantidades infinitas: "En cuanto al número de los átomos, es necesariamente infinito, viendo que la materia es infinita."⁸¹ Recordemos que bajo ninguna forma debe confundirse la cantidad infinita de los "términos" con la división infinita de éstos, lo cual, origina una contradicción con el término *átomo*, pues "*minimum, inquit, nulla est pars.*"⁸²

La formación de la multiplicidad radica en la consecuencia de la teoría causal de la metafísica bruneana; basta recordar el importante papel que juega en ésta el Alma del mundo, misma que conforma la causa eficiente intrínseca a las cosas. En el posterior desarrollo del atomismo bruneano, la causa eficiente forma la clave del comportamiento de los citados mínimos. Recordemos asimismo, que el alma entendida como Alma del mundo es uno de los mínimos, bajo la cual se determina y conforma la naturaleza.

Siendo el átomo el centro de cualquier lugar, de cualquier circunferencia, es asimismo centro de energía, pues "si el átomo como todo lo que existe, está 'gobernado por el espíritu', sólo puede operar desde el interior, lo cual, es la ley universal. Consecuentemente, aparece a los 'físicos' definitivamente como un centro de energía."⁸³ Atomismo y animismo se unen así para estructurar una filosofía natural de tintes vitalistas, mediante la idea del átomo como sustancia simple con poder o energía interna que es su alma: el átomo para Bruno tiene el principio vital en su interior. En suma, el *metabolismo cósmico* propone un proceso eterno en el cual, "la diversa multiplicidad de fenómenos [que] él atribuyó al agrupamiento de esos "mínimos" que están en eterno movimiento, constantemente dejando [y] aún constantemente tendiendo a regresar a "su propio cuerpo y lugar natural."⁸⁴

⁸¹ Paul-Henry Michel. *Op.cit.* p. 147: "As regard the number of atoms, it is necessarily infinite, seeing that matter is infinite."

⁸² *De minimo.* I, II, p. 29: "Se dice [que] el mínimo no tiene partes."

⁸³ Paul-Henry Michel. *Op. Cit.* p. 256: "If the atom, like everything that exists, is 'govern by the spirit', it can be only from 'within', seeing that that is the universal law. Consequently, it appears to the 'physicist' definitely as a centre of energy."

⁸⁴ Dorotea Waley Singer. *Giordano Bruno. His life and thought. With annotated translation of his work* On the Infinite Universe and worlds. New York: 1950. Henry Schuman Co. p. 71.

La identificación de la energía con el alma en el átomo sirve como base para la concepción de un universo inteligente, regido por leyes inteligentes. Teniendo esta cualidad, el universo regula los procesos de adición de las numerosas partes. “Los mínimos —«partes y átomos»— se combinan sin cesar a causa de su «curso y movimiento infinito», dando vida a las «infinitas vicisitudes y trasmutaciones, tanto de formas cuanto de lugares».”⁸⁵

Según Maurizio Cambi, la constante alusión de los átomos bajo la analogía de las palabras, permite a Bruno explorar la idea de la combinación de los átomos en una dinámica semejante a la de la rueda combinatoria de Lullio, de modo tal que la idea de *combinación* impacta tanto los procesos creativos de la mente como los aspectos cosmológicos. Así, el arte combinatorio refleja tanto la dinámica de la combinación de los elementos de la naturaleza como de la mente humana en su capacidad productiva.⁸⁶

Las infinitas combinaciones son posibilitadas además por el carácter accidental de las formas; siendo la materia el principio rector de las manifestaciones actuales de los cuerpos, y siendo en sí misma eterna, tiene desde la razón de su interno artífice la posibilidad de transmutar infinitamente, actualizándose de diversas formas.

Lo anterior, no permite en la filosofía bruneana una concepción de la muerte como cese de funciones vitales. El tema de la transformación domina *De minimo* I, III, pues no hay razón para temer a la muerte, ya que el mínimo no perece. En tanto es la verdadera sustancia, el mínimo es eterno,⁸⁷ de modo tal, que la materia no se anula, sino sólo el modo particular de agrupación

“Metabolismo cósmico” es el término acuñado por Waley Singer para referirse a las tesis vitalistas.

⁸⁵ Maurizio Cambi. *Giordano Bruno e la tradizione lulliana: elementi, combinazioni e mondi possibili*. En d'Ippolito, Montano y Piro, *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*. Salerno: 2005: Rubbetino Editore. p. 42: “I minimi -«parti et atomi»- si combinano senza sosta a causa del loro «corso e moto infinito», dando vita alle «infinita vicissitudini e trasmutazioni, tanto di forme quanto di luoghi».”

⁸⁶ Según Cambi, con respecto a las operaciones de la mente, el tema había sido ya explorado por Bruno desde su obra *De umbris idearum*, en la cual retoma el método combinatorio lulliano y lo aplica para demostrar cómo a través del uso de ruedas combinatorias compuestas de círculos concéntricos de conceptos, sustantivos y acciones.

⁸⁷ *De minimo*. I, III: “Est et immortalitatis nostrae validissimum ex eo principio argumentum, quod individua quae aedificat, agglomerat, exglomeratque, ordinat, vivificat, movet, intexit, et ut mirabilibus opifex tanto operi est praefecta substantia, minime deterioris debet esse conditionis [...] quam corpora quae agglomerantur, exglomerantur, ordinantur, moventur, et in illius usum adsumuntur haec quorum substantia vere est aeterna.”

presente. Los procesos de adición o unificación son las transformaciones que justifican la inmortalidad del alma.⁸⁸ De este modo:

Es de notar, como sea, la importancia de la idea de una forma de vida y crecimiento orgánica que subraya la concepción animada del atomismo de Bruno. Operando desde el interior de las semillas fundamentales o átomos contienen las energías que causan la vida [que] late e implica al todo universal.⁸⁹

En suma, los átomos poseen y se definen por su fuerza de movimiento, a saber, su alma; ésta que primordialmente es inteligente, regula no sólo las diversas transformaciones de los seres, sino también regula sus funciones:

Anulando este materialismo causal, Bruno introduce la idea de poder o energía dentro de sus átomos indivisibles. Lejos de ser meramente entidades espaciales mínimas, combinándose a través de colisiones como en el esquema Epicúreo, los átomos de Bruno parecen [estar] cada uno investido con el poder total de la infinita causa. En términos geométricos, cada átomo es el centro de la esfera infinita cuyo centro es todas partes y la circunferencia ninguna parte.⁹⁰

4. La mónada: la aritmética y la geometría de la vida

La profunda admiración de Bruno hacia Copérnico es evidente en *La Cena de las Cenizas*; con todo, tras enunciar la conocida alabanza dedicada al astrónomo, el Nolano objeta al padre del heliocentrismo moderno que le faltó apropiarse del estudio de la naturaleza, por lo que “no ha podido profundizar y penetrar hasta el punto de poder arrancar completamente las raíces de

⁸⁸ Tema ya abordado a lo largo de la obra italiana.

⁸⁹ Hillary Gatti. *Op. cit.* p. 138: “Of note, however, is the importance of the idea of an organic life form and growth which underlines Bruno’s animated conception of atomism. Operating from within the primal seeds or atoms contain the energies that cause life to pulsate and involve throughout the universal whole.”

⁹⁰ *Ibid.* p. 134: “Avoiding this casual materialism, Bruno introduces the idea of power or energy into his indivisible atoms. Far from being merely minimal spatial entities, combining through collisions as in the Epicurean scheme, Bruno’s atoms are seen as each invested with the total power of the infinite cause. In geometrical terms, each atoms is the center of the infinite sphere whose center is everywhere and circumference nowhere.”

principios vanos e inapropiados y con ello anular totalmente todas las dificultades contrarias [...]”.⁹¹ La crítica se dirige hacia la aproximación instrumental que ostenta el autor de *De revolutionibus*, ya que es insuficiente para el filósofo, pues el cálculo matemático, no vislumbra el espectro de las constitución real de las cosas. En resumen, faltó a Copérnico encontrar la vida interior que subyace en cada uno de los seres particulares, ya que la matemática, simplemente sigue en el lugar de la filosofía vulgar en tanto que no logra posicionarse en el punto de vista de “las cosas constantes y ciertas”, pues “las razones matemáticas no son *razones vivas*.”⁹²

La tesis del vitalismo bruneano se establece de forma sucinta en los diálogos metafísicos; con todo, uno de los puntos que responden a la formulación de la existencia de vida en cada una de las cosas de la naturaleza se dibuja en la analogía entre los astros y los animales de *la Cena*. En una clara oposición con la teoría aristotélica del Motor Inmóvil, nuestro filósofo detracta la existencia de motores extrínsecos que provoquen los procesos físicos de los astros. De esta manera, los astros y la Tierra tienen vida en sí mismos pues invisten un principio intrínseco que manifiesta una ordenada y natural voluntad, en otras palabras, poseen un principio interior suficiente, mismo que, en conformidad con el agente definido en *De la causa*, se identifica con el Intelecto Universal. Enuncia el Nolano:

[...] la Tierra y otros tantos cuerpos que son llamados astros, miembros principales del universo al igual que dan la vida y el alimento a las cosas que de ellos reciben la materia y a ellos mismo la restituyen, de la misma manera y en medida mucho mayor tienen la vida en sí, por la cual, con una ordenada y natural voluntad se mueven hacia las cosas a partir de un principio intrínseco y por los espacios convenientes a ellos.⁹³

El establecimiento de la vida de los astros es consecuencia de la ontología monista bruneana, puesto que la teoría de la causalidad erigida sobre los fundamentos de la unidad de los principios y las causas permite pensar en un

⁹¹ *Cena de las cenizas*. p. 71.

⁹² *Ibid.* nota a pie número 71.

⁹³ *Ibidem*. p. 135.

universo animado en su totalidad por el Eficiente universal;⁹⁴ asimismo, en una ontología monista —siendo en este caso, la materia el principio *per excellence*— la jerarquía ontológica supra e infraceleste se suprime frente a la homogeneización sustancial. En el esquema bruniano la materia no sólo es enaltecida por su función ontológica de receptáculo de formas, sino también por la derivación argumentativa de la existencia de una infinita bondad y perfección a partir de la cual se explica todo el infinito universo. En suma, la causa no puede ser distinta del efecto, por lo que, si la causa es buena e infinita su efecto también lo es; así, los seres corpóreos son nobles, pues la bondad del espacio infinito implica la nobleza de aquello que no puede ser menos bueno y digno que su continente:

[...] yo no postulo un espacio infinito ni la naturaleza tiene un espacio infinito por la dignidad de la dimensión o de la mole corpórea, sino por la dignidad de las naturalezas o especies corpóreas, ya que la excelencia infinita se presenta incomparablemente mejor en los individuos innumerables que en los numerables y limitados.⁹⁵

Situado en las virtudes correlativas entre la causa y lo causado, la destrucción de esferas celestes y jerarquías ontológicas.⁹⁶ Así, “la cosmología bruniana anula todo tipo de clasificación, toda forma de subordinación, fundada en las medidas, las proporciones, la *quantitas* o la supremacía de ontologías perversas.”⁹⁷ Bruno considera animales celestiales a los planetas, pues en su criterio, éstos presentan procesos orgánicos:

⁹⁴ Respecto al las fuentes del animismo bruniano, M. A. Granada y Nuccio Ordine, siguiendo a Yates, reconstruyen el ambiente intelectual de la corte francesa durante la estancia de Bruno de 1581-1583. Granada y Ordine muestran cómo el ambiente neoplatónico de las lecciones de la *Académie de Palais*, especialmente con las lecturas de Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi, etc. también se tornó en un aspecto de identidad nacional y parte del ambiente político francés frente a los protestantes. Además, Granada pone especial énfasis en que la estancia de Bruno en Francia son cruciales para la formulación de los diálogos metafísicos de 1584. Cfr. *Introducción a la Cena de las cenizas* de Granada; Nuccio Ordine, *El umbral en la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*.

⁹⁵ Giordano Bruno. *Del infinito, el universo y los mundos*. Trad. de Ángel Capelletti. Buenos Aires: 1981. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Ed. Aguilar. p. 90.

⁹⁶ El tema de la destitución de la jerarquía es uno de los nódulos del distanciamiento de la filosofía de Bruno frente al neoplatonismo.

⁹⁷ Nuccio Ordine. *Op. cit.* p. 83.

Y a causa de los innumerables grados de perfección que deben explicar en modo corpóreo la incorpórea excelencia divina, deben existir innumerables individuos, que son estos grandes animales (de los cuales, uno es esta tierra, divina madre que nos ha engendrado y nos alimenta y que más tarde nos volverá a acoger) [...] ⁹⁸

Cabe hacer mención que la idea anterior se sostiene en la premisa de la vida planetaria, que plasma, en lo que denomino punto de vista *macro*, la economía de la vida en el universo, donde “todo lo que existe puede ser centro y no únicamente por banales razones geométricas. Puede ser centro porque todo ser, visible o invisible, independientemente de sus dimensiones está animado por la misma fuerza vital.” ⁹⁹ Sin embargo, hasta el poema frankfurtiano *De monade* se desarrolla una *explicación micro*, a saber, el argumento de la derivación ontológica que va de la Unidad a lo múltiple. Si bien ya desde *De la Causa* se proyecta esta dialéctica unidad-multiplicidad, mínimo-máximo, etc., bajo la reformulación de la *coincidentia oppositorum*, “el descenso o paso del Primer Principio a la diversidad tangible” ¹⁰⁰ o el efectivo trayecto ontológico se explicita en la numerología bruneana del segundo de los poemas frankfurtianos.

Bruno indica que el objeto general del *De monade* es la investigación de los elementos de los números y los elementos de las figuras en los números. La exposición de la naturaleza de los números se bifurca en dos niveles, los cuales, corresponden a la aritmética y a la geometría; así, la búsqueda del fundamento del número responde a la empresa aritmética, mientras que corresponde a la geometría buscar el fundamento de la figura en el número.

Además, la advertencia del filósofo que distingue la naturaleza de los números tratados en *De monade* respecto a aquellos que son utilizados por el vulgo, ¹⁰¹ remite al lector a un proyecto ontológico que sin duda alguna no se muestra ajena —una vez más— a la antigüedad clásica. El *número* analizado en el poema posee un carácter divino y es el fundamento del universo; así, la

⁹⁸ *Del infinito, el universo y los mundos*. 90.

⁹⁹ Nuccio Ordine. *Op. cit.* 83.

¹⁰⁰ Paul-Henry Michel. *Op. cit.* p 83.

¹⁰¹ Recordamos al lector, el fuerte sentido ontológico que adopta la derivación antes mencionada. El número en el caso de la obra que exponemos en estas líneas responde a cada uno de los órdenes -no jerarquías- existentes.

empresa posee claramente un trasfondo pitagórico,¹⁰² pues adopta la concepción del número en tanto elemento fundante de la naturaleza. Por ende, es menester aclarar que la numerología bruneana acoge un simbolismo que más allá de situarse en los linderos de la magia o el esoterismo se emplaza en un proyecto especulativo, mismo, en donde una vez más recupera el marco de conocimientos de la antigüedad en aras de edificar los elementos de la nueva filosofía. Como señala Tocco:

Además es notable que la referencia de la ciencia oculta en el Renacimiento se une estrechamente con la renovación del neoplatonismo, donde Bruno, toma posición en su filosofar con aquella lucha contra la escolástica y la tradición peripatética, con las que también combate resueltamente.¹⁰³

Tras esta aclaración, el lector puede regresar a lo que se denomina aquí la *aritmética de la vida*. El círculo es la figura que genera a todas las demás y es aquella en la que todas se resuelven. Por su simpleza el círculo es afín a la mónada, que es progenitora de todos los números. De este modo, se emprende la disertación con la idea de que la esfera es la figura más simple de los sólidos y la más simple de los planos es el círculo. La pruebas al respecto se ubican en que, en primer lugar, la simplicidad de este último consiste que sólo tiene un solo radio; en segundo lugar, en el círculo el principio y el final coinciden, pues todos los contrarios se encuentran en él;¹⁰⁴ tercero, y como consecuencia de la coincidencia de opuestos, el círculo es infinito e indeterminado; en cuarto lugar, a partir de la intersección de varios círculos se pueden determinar las partes de cualquier figura; por último, el

¹⁰² En toda la obra la mención a la deuda con el filósofo de Samos es constante. Por otra parte, para la relación entre Bruno y Pitágoras en el marco de la reforma filosófica del primero. Cfr. Hillary Gatti. *Giordano Bruno and the Renaissance Science*, apartado "The pithagorean school and our own". *Bruno and the philosopher of Samos*.

¹⁰³ Felice Tocco. *Op. cit.* p. 297. La consideración de Bruno como mago y hermético, también es matizada por Ordine quien advierte: "Sólo dentro de este horizonte natural puede hablarse de «magia», de un encuentro original con la con la tradición hermética (impregnada de neoplatonismo) y la tradición histórica (donde Egipto es elevado en a modelo de civilización excelsa). El «mago» bruniano escucha a la naturaleza, recoge sus vibraciones y reglas más íntimas, indaga sus secretos, anticipa sus movimientos. Al margen de la naturaleza no existe ni divinidad, ni religión ni magia." Ordine, Nuccio. *Op. cit.* p 115.

¹⁰⁴ *De monade*. p. 336.

círculo es el modelo de todo por lo que los entes se conservan gracias al movimiento de atracción hacia el centro.¹⁰⁵

Detengámonos un momento en el concepto de conservación. En el IV diálogo *Del infinito*, el Nolano define el movimiento de los astros no por tendencia hacia la especie semejante o relación de semejanza, sino por un principio intrínseco impulsivo, a saber, el deseo natural de los seres hacia la propia conservación, “porque el principal principio de movimiento no es la propia esfera y el propio astro, sino el deseo de la propia conservación.”¹⁰⁶

Aun cuando este principio está en la sustancia individual e indisoluble – la materia—, pues en esta no existe perturbación y por ende no se presenta el deseo de conservarse ni el temor de perderse, “esto, en cambio, corresponde a los compuestos a causa de su simetría, complexión y accidentes.”¹⁰⁷ La conservación relacionada con la tendencia interna a “conservarse en el ser”¹⁰⁸ es de nueva cuenta mencionada en el poema numerológico, esta vez esbozado en el marco del modelo de las operaciones de los seres. Los movimientos parciales son parte de un movimiento que corresponde al todo, o siguiendo a Tocco, “[...] cada obra de la naturaleza es un círculo [...]”. En conclusión, los movimientos naturales son de índole circular, porque los órganos irradian la acción desde el centro.¹⁰⁹ Para finalizar el tema de la conservación, debe insistirse en la circularidad de las operaciones de la naturaleza, la simplicidad del modelo de dichas operaciones se entienden siempre y cuando el carácter de la simplicidad de la mónada y el círculo no se tome en sentido metafórico, sino en el nivel de la estipulación de la simplicidad constitutiva de la ontología de la unidad.

A continuación, y para finalizar este apartado, expondremos sucintamente el despliegue numerológico-ontológico que va de la Unidad a lo múltiple, esto último sustenta la base geométrica a la que se reducen las cosas creadas. Como en líneas anteriores, ya mencionamos el carácter divino

¹⁰⁵ *Ibidem*. pp. 338-339.

¹⁰⁶ *Del infinito, el universo y los mundos*. p. 200.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 201.

¹⁰⁸ En la nota a pie número 166 de *Del infinito*, Capelletti hace notar la “deuda” de Spinoza con respecto al concepto de *conato* y el *principio de conservación* bruneano. No obstante, también señala la distancia entre ambas posiciones: mientras que para el Nolano los seres simples no buscan conservarse pues no tienen miedo a corromperse, para el holandés preservar en el ser es propio de todos los seres.

¹⁰⁹ Felice Tocco. *Op. cit.* p. 175.

y estrictamente originario de la unidad geométrico-aritmética, continuamos entonces con la díada. “La mónada, esencia de todas las cosas, repitiéndose genera a la díada, principio fecundo de toda oposición. El principio de oposición se subsume a la Unidad Primera, Bien y Bondad Única.”¹¹⁰ La oposición constituyente del orden de lo real se devela aquí como principio de individuación, de un *otro*, que primordialmente sigue siendo *uno*, toda vez que, como se ha reparado, la ontología de la oposición es crucial para Bruno.

En la escala de la díada se aprecia una tabla de oposiciones en las que precisamente el orden antitético del mundo se hace presente, toda vez que aquí aparecen las oposiciones, pares, correlativos y contrarios. Además la explicación geométrica de la constitución ontológica del uno a lo múltiple, demuestra el paso del punto a la línea, pues, de la oposición de un punto a otro se traza la línea.

La tríada funge un papel decisivo en términos epistemológicos: con ella, se sustenta bajo, orden geométrico la condición bajo la cual se originan los objetos percibidos por nuestros sentidos. En general, los sentidos son susceptibles a la tríada; en efecto, el tres puede representarse como el *padre de todos los números*, pues reúne al impar en sí —la mónada— y al par en sí o díada. Así, lo acontecido en la unión del punto con la línea es la superficie, siendo así, que gracias a superficie, la figura de los objetos son fácilmente aprehendidos por los sentidos. En el sentido metafísico más fuerte del despliegue de la tríada, expuesto en la *scala de la tríada*, se pone de manifiesto, en primer lugar con la aparición de la primera tríada, a saber *Mente-Intelecto* y el *nexo* existente entre ellos;¹¹¹ por su parte, la comunión y unidad existente en tríadas como *Unidad-Verdad- Bondad, Esencia-Vida-Intelecto* manifiestan precisamente el tránsito entre la Unidad originaria del ser —la divinidad— y la cosas particulares y múltiples; en efecto, Giordano Bruno retoma el tema de la tríada para recuperar la triple causalidad expuesta en *De la causa*, cuyas líneas más importantes, subrayan el modo en que la causa eficiente recoge a todos los seres, los vivifica y direcciona de forma perpetua.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 178.

¹¹¹ Nótese el papel de *nexo* o *síntesis* entre los opuestos. No es de extrañar el influjo que la metafísica bruneana gozó en el idealismo alemán.

Tras la riqueza ontológica que encierra la tríada, la tétrada trasluce a su vez el movimiento de solidificación de los seres. De este modo, y siguiendo la temática pitagórica, el cuatro recoge a los tres números anteriores (1, 2, 3), que sumando al cuatro da como resultado 10, número representativo del universo ($1+2+3+4=10$). El cuatro corresponde a los sólidos y en ese sentido, a todos los múltiples seres que en concreto percibimos con los más básicos sentidos. Así, también es el número de los elementos, de los puntos cardinales, de los géneros de luz, los furros divinos y del ánimo, etc.¹¹² Entre las especies que responden a la tétrada están el Absoluto, el cuerpo de los animales, el cuerpo de las plantas, y el cuerpo de los minerales. El vitalismo nolano se hace presente una vez más con la identificación numérica de la Unidad y los seres vivos. Afirma Felice Tocco, “a Bruno, que como muchísimos filósofos de su tiempo, cree [que] todas las cosas [están] animadas y provistas de sentido, no [le] repugna ciertamente admitir el espíritu en los minerales formados de una materia más útil, invisible al vulgo, porque [está] escondida en una más crasa.”¹¹³

La péntada es la representación geométrica del pentágono; ésta nace del primer par y del primer dispar, “también, la péntada tiene lugar en todos los grados del ser.”¹¹⁴ Tales se constituyen por Dios, el alma, la inteligencia, la materia corpórea y la forma del cuerpo. La exposición numerológica del poema continúa con las escalas de la hécada, la héptada, óctada, enéada, década. Las escalas de dichos números gozan de una serie de relaciones con los días, meses, años, facultades, etc. La misión del despliegue ontológico culmina en el 10, el cual, representa la multiplicidad de los entes concretos, debido a la identidad entre 4 y el 10.

Conclusiones

El trayecto recorrido desde la obra italiana hasta los poemas frankurtianas muestran una gama de tesis originales cuyo tránsito no culmina con la muerte

¹¹² Cfr. Escala de la tétrada en *De monade*. p. 380. Tocco. *Op.cit.* 185.

¹¹³ Felice Tocco, *Op.cit.* p. 187: “Al Bruno, che con moltissimi filosofi del suo tempo, crede tutte le cose animate e fornite di senso, non ripugna certo l’ammettere lo spirito nei minerali formato di una materia piú sottile invisibile al volgo, perchè nascosta piú crassa.”

¹¹⁴ *Ibidem*. p. 190: “Anchè la pentade ha luogo in tutti i gradi dell’essere.”

de su autor. Aún cuando la reforma cosmológica no es exclusiva del pensamiento bruneano, el mérito filosófico radica en la crítica a un sistema de saberes consolidado y en la propuesta de una metodología que posibilite al pensamiento establecer una ontología sustancialmente homogénea. Sin duda, la filosofía bruneana ya respiraba el tenue aire de la modernidad filosófica.

En buena medida, considero que no puede concebirse el curso de la filosofía natural del siglo XVII sin tomar en consideración la tarea filosófica del Nolano: el carácter reformista de la filosofía natural establece la posibilidad de pensar al universo infinito con normas de operación, que si bien no tienen sus alcances en la formulación de “leyes de la naturaleza” del mecanicismo moderno, sí sugiere una veta racionalista de investigación, que además, proporciona los cimientos de los siguientes atomismos vitalistas y monadologías de la modernidad temprana.

Por otra parte, y como se ha puesto de manifiesto de forma sucinta, el influjo del vitalismo nolano gozó de cierta popularidad en el pensamiento alemán durante el siglo XIX, siendo las filosofías del espíritu su portavoz; ésto por sí mismo constituye un tópico interesante para la historiografía filosófica, de forma tal, que sugiero esta vía de investigación para quien desee desarrollarla. La empresa que me ocupa en la presente investigación conduce la brújula de Roma a Cambridge, donde será posible indagar el influjo del embrionario vitalismo moderno en la mente de Giordano Bruno y el desarrollo en la veta antimecanicista del siglo XVII.

CAPÍTULO II

HENRY MORE Y LA CRUZADA DEL ALMA

Introducción

Imaginar a Henry More como un caballero cruzado, cuya espada es blandida en nombre de la virtud y la verdad eterna escrita en el cielo, de ninguna forma pretende caricaturizar a uno de los grandes olvidados de las miles de páginas que dotan de vida a la historia de la filosofía. Nuestro caballero no viajó a Tierra Santa, ni tiñó sus manos con sangre hereje, mas bien, su batalla se agitó en el corazón de Cambridge y en los salones de la *Royal Society* a mediados del siglo XVII: las manos del Dr. More se mancharon con la tinta usada para redactar tanto su copiosa obra, como su ya célebre correspondencia.

Henry More, *Fellow* del *Christ's College*, si bien no ha sido un personaje constante en la discusión filosófica, incuestionablemente es integrante de una tradición que proyecta luz sobre el ambiente académico, religioso y político de Inglaterra en el siglo XVII. Así, los platónicos de Cambridge, Benjamín Whichcote (1609-1683), John Smith (1616-1652), Nathaniel Culverwell (1618-1651), Henry More (1614- 1687) y Ralph Cudworth (1617-1688), a decir de E. Cassirer, han sufrido de una falta de atención que desmerece su importancia filosófica venidera, pues, estos “hombres de Cristo” son muestra de la vehemente lucha contra tendencias religiosas imperantes como el puritanismo y el entusiasmo, así como, contra tendencias filosóficas como el materialismo y el mecanicismo. La libertad de pensamiento —que trazaría el camino filosófico de la modernidad temprana hasta la Ilustración—, la confianza en la razón y la devoción hacia Dios, para ellos ejemplificada igualmente por gentiles y cristianos, configuran las riendas que conducen al rocín del filósofo cruzado.

En el Colegio de Emmanuel de Cambridge se sembraron las primeras semillas del movimiento intelectual que encabezaría casi inmediatamente después el Colegio de Cristo de la misma universidad. El Colegio de Emmanuel fue un recinto con fuerte arraigo en los usos y costumbres del puritanismo,

por ello es sintomático que precisamente aquí se lleve a cabo la controversia de B. Whichcote con Anthony Tuckney, donde el primero defendía la sabiduría antigua y pagana, el libre arbitrio y el uso de la razón en la dirección moral. Afirma Cassirer que “esto designa también, en el ámbito de evolución religiosa de Inglaterra de su tiempo, una vuelta característica, una genuina transformación de la idea de Dios.”¹¹⁵ Transformación que puede verse a trasluz de la recuperación del *Dios-naturaleza* de estoicos y neoplatónicos y de su adecuación en la ciencia nueva que vivifica este siglo.

Pero si la armonización de las doctrinas platónicas con las cristianas, si la apología de la razón «natural» y de la religión natural ha de significar en los pensadores de Cambridge algo diferente y algo más que un sincretismo superficial, [es] necesario mostrar el verdadero motivo del pensamiento del cual esta identificación emerge y de la cual ésta desciende con objetiva necesidad.¹¹⁶

De ese modo, el ambiente aunado a la fuerte adhesión al platonismo y al neoplatonismo, sin duda alguna determinó el carácter peculiar de la filosofía natural de Henry More. En efecto, teniendo en la escuela cantabrigense “los diálogos platónicos y las *Éneadas* de Plotino un valor casi canónico”,¹¹⁷ el ambiente fue propicio para una reflexión filosófica que vislumbrara los alcances del mecanicismo moderno con la precaución de los sistemas animistas y vitalistas antiguos.

Como se ha apreciado hasta aquí, la opinión generalizada de la Escuela de Cambridge sitúa a B. Whichcote como padre del movimiento e influencia crucial en el desarrollo del pensamiento del joven More. No obstante, C. A. Staudenbaur propone acentuar la preeminencia de la obra de Henry More, identificando sus verdaderas influencias, y en especial, reconocer en él al verdadero fundador de la misma:

¹¹⁵ Ernst Cassirer. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. Traduzione di R. Salvini. Firenze. La nuova Italia Editrice. p 77: “esso designa anche, nell’ambito dell’evoluzione religiosa dell’Inghilterra del tempo, una svolta caratteristica, una netta trasformazione dell’idea di Dio.” La traducción al español es mía.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 28-29 : “Ma se l’armonizzazione delle dottrine platoniche con el cristiane, se l’apologia della ragione «naturale» e della religione naturale ha da significare nei pensatori di Cambridge qualcosa di diverso e qualcosa di più di un superficiale sincretismo, occorre mostrare il vero motivo di pensiero al quale questa identificazione risale e dal quale essa discende con oggettiva necessità.”

¹¹⁷ *Cfr.* Ernst Cassirer. *Op. cit.* p 27.

He argumentado que Whichcote no ha contribuido al platonismo de More, porque él no fue un filósofo y More y Cudworth no pudieron haber aprendido nada de él en lo que a eso se refiere. En segundo lugar, Whichcote pudo no haber influenciado en la conversión de More al anti-calvinismo en la actitud religiosa ya que esto pasó antes de que More llegara a Cambridge. Podemos rastrear el anti-calvinismo de More desde Hales en Eton y Gell y Mede en Cambridge, y su platonismo en su interés por Spenser, del que tenía conocimiento en la infancia. Es la presencia en Cambridge de personas como More, Gell y Mede en otros colegios que en el de Emmanuel que provee la explicación mas plausible de cómo pasó que Whichcote, un puritano en un Colegio Puritano, hubiera experimentando un cambio de opiniones. Y mientras More no puede ser nombrado como la exclusiva o primera influencia anti-calvinista en la universidad en los 1640's, aparentemente él fue únicamente reconocido como platonista durante ese periodo. Si comparamos las personalidades intelectuales de More y Whichcote, vemos que More fue un creador, un campeón entusiasta de nuevas ideas [...] Es mucho más probable que More fuese el padre del nuevo movimiento de pensamiento que Whichcote." ¹¹⁸

Es así como el nombre de Henry More aún causa resonancias en los folios cantabrigenses; no es para menos, pues el llamado "Ángel del Colegio de Cristo" protagonizó varias luchas, en las cuales los bastiones del alma inmortal y de la vida urgían defenderse ante la debacle del paso avasallador de la

¹¹⁸ C. A. Staudenbaur. *Platonism, Theosophy, and Immaterialism: Recent Views of the Cambridge Platonists*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 1 (Jan.-Mar., 1974), pp. 157-169. <http://www.jstor.org/stable/2708752>. p. 162: "I have argued that Whichcote cannot have contributed to More's Platonism, because he was not a philosopher and More and Cudworth could have learned nothing from him on that score. Secondly, Whichcote could not have influenced More's conversion to anti-Calvinism in religious attitude since this happened before More came to Cambridge. We can trace More's anti-Calvinism back to Hales at Eton and Gell and Mede at Cambridge, and his Platonism back to his interest in Spenser, with whom he became acquainted in childhood. It is the presence at Cambridge of people like More, Gell, and Mede in colleges other than Emmanuel which provides the most plausible explanation of how it happened that Whichcote, a Puritan in a Puritan college, should have experienced a change of views. And while More cannot be named as the sole or primary anti-Calvinist influence in the University in the 1640's, he apparently was the only recognized Platonist during that period. If we compare the intellectual personalities of More and Whichcote, we see that More was an originator, an enthusiastic champion of new ideas [...] It is much more probable that More would father a new movement of thought than Whichcote."

En cuanto a la relación de Henry More con Robert Gell, su preceptor en el Colegio de Cristo y su "conversión" al platonismo y neoplatonismo, Cfr. Robert Crocker. *Henry More, 1614-1687. A biography of the Cambridge Platonist*. Dordrecht: 2003. Kluwer Academic Publishers.

moral puritana y del frío mecanicismo universal.¹¹⁹ De esa forma, More encarnó por vez primera en la historia de la filosofía la defensa racional¹²⁰ a favor el animismo universal.

Lo anterior sólo puede comprenderse en el contexto de la misma escuela cantabrigense: los límites del conocimiento radican en los límites de la razón. Es en Colegio de Cristo donde la defensa del libre arbitrio y la posibilidad de la salvación de todo aquél que tienda hacia ello, asesta un golpe a la fatalidad de la predestinación calvinista desde el suelo de la razón. Aquí se desordenan los límites temporales y se aprecia el modo en que la razón antigua se torna moderna: la tradición neoplatónica sienta las bases para articular el sello distintivo de la filosofía natural de los militantes de la escuela de Cambridge.

De este modo, el camino ascendente del intelecto humano, capaz de intuir las formas contenidas en la *Inteligencia* se transforma para los platónicos de Cambridge en la *razón* que, metódicamente dirigida, puede dar cuenta de aquellas verdades evidentes que fundan todo el conocimiento. Al menos, para Henry More, las nociones comunes son “aquello *Noemáticamente* verdaderas, es decir, a primera vista verdaderas a todos los hombres en su inteligencia, sobre una clara percepción de los Términos, sin un posterior discurso o razonamiento”,¹²¹ mismas que son el punto de partida de toda investigación. Así las cosas, en el pensamiento de More podemos encontrar al unísono lo moderno y lo antiguo, la experimentación y la razón, la fe y la filosofía, todo esto en aras de edificar un sistema racional y piadoso a la vez. Como explica Robert Cocker:

¹¹⁹ Aunque este carácter le generó mala fama al filósofo. Según John Henry, sus contemporáneos no tenían una opinión del todo positiva de la vehemencia con la que More defendía sus causas.

¹²⁰ Por *racional* me refiero a la *razón moderna temprana*, a saber, aquella que a grandes rasgos se sitúa en la investigación metódica de las operaciones de la mente, la metafísica, la investigación del mundo natural, la política, etc. Este tipo de razón pertenece a la vía de reflexión epistemológica. Cfr. Laura Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México: 2004. Ed. Porrúa.

¹²¹ Henry More. *Immortality of the soul*. Jacob, A. (Ed). Dordrecht: 1987. Martinus Nihjoff Publishers. p 25: “By *Common notions* I understand whatever is *Noematically* true, that is to say, true at first sight to all men in their wits, upon a clear perception of the Terms, without any further discourse or reasoning.” Las cursivas son del autor. En adelante, las traducciones son mías, salvo los casos en los que se refiera a otra traducción. Además, en las traducciones de las obras de Henry More, Anne Conway y Ralph Cudworth realizadas para esta investigación se respetarán los sustantivos en mayúsculas que aparecen en los originales.

Pretender que los experimentos pueden contar su propia historia filosófica sin ayuda de la razón humana, y de las ideas innatas con las cuales fueron fundados los procesos del pensamiento racional, era para More una peligrosa ilusión, conducente casi inevitablemente al ateísmo o [al] entusiasmo. Los experimentos pertenecían a un nivel más bajo de esfuerzo que la metafísica, y sólo adquirirían valor cuando se ubicaban dentro de un contexto racional, filosófico y teológico.¹²²

En el presente capítulo podrán apreciarse estos juegos de matices que representan de forma inconfundible la filosofía natural de Henry More. El principal objetivo es hacer evidente el planteamiento vitalista del filósofo nacido en Grantham, Linconshire, mismo que atestigua la formulación neoplatónica que se gesta y desarrolla en la modernidad temprana. Para ello, he decidido tomar dos hilos conductores para el desarrollo del presente capítulo: en primer lugar la *pneumatología*¹²³ moreana, en donde se sientan las bases para un dualismo sustancial vitalista. En segundo lugar, a partir de las bases vitalistas reconstruidas se analizará la correspondencia More-Descartes, la cual, debe considerarse como uno de los episodios decisivos del debate mecanicismo-vitalismo moderno.

Es así como la cruzada del “caballero del alma” nos contará uno de los episodios de la presencia de la reflexión filosófica de los vitalistas modernos; esta historia del vitalismo en el siglo XVII nos ubica en la Inglaterra Restaurada, en la búsqueda espiritual de un hombre de “altitud”, milenarista, polemista, experimentalista *sui generis*, en fin... quizás la figura más popular, pero desgraciadamente, menos comprendida del neoplatonismo británico.

¹²² Robert Crocker. *Henry More: a biographical essay*, en Sarah Hutton, (editora) *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*. Dordrecht: 1990. Kluwer Academic Publishers. p. 4: “To pretend that experiments could tell their own philosophical story unaided by human reason, and the innate ideas of which the process of rational thought were founded, was for More a dangerous illusion, leading almost inevitably to atheism or enthusiasm. Experiments belonged to a lower level of endeavor than metaphysics, and only gained value when placed within a rational, philosophical and theological context.”

¹²³ Adopto este término del artículo de John Henry, *A Cambridge Platonist's materialism: Henry More and the concept of soul* publicado en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 49 (1986), pp. 172-195. Por *pneumatología* Henry designa el planteamiento general de More en torno a la naturaleza y las funciones del alma en general.

1. ALGUNOS RASGOS DE LA PNEUMATOLOGÍA MOREANA

La pneumatología moreana se encuentra trazada principalmente en *The Immortality of the soul*, publicado en 1659. Esta obra, considerada parte de la producción madura del filósofo, es resultado de la manifiesta necesidad de reformular ciertos aspectos de su propia filosofía; además, tiene como objetivo específico demostrar la existencia del alma y afirmar su carácter inmortal. Según el criterio de More, la exposición de estas tesis son cruciales para combatir las fallas que invaden a los sistemas mecanicistas como el de Thomas Hobbes¹²⁴ y el de René Descartes. Para lograr lo anterior, el filósofo diseña una base epistemológica que garantice la veracidad de la investigación; de este modo, la metodología es clara: instituir axiomas que fundamenten las tesis a demostrar, en este caso es el dualismo sustancial y el carácter inmortal del alma. Bajo este itinerario, la disertación abre camino cuando en el axioma VIII se establece que “el Sujeto o Esencia desnuda o Substancia de una cosa es inconcebible totalmente por cualquiera de nuestras facultades”¹²⁵, de esta forma, la sustancia no puede ser aprehendida por el intelecto, si no lo es a través de sus aptitudes, operaciones, propiedades y modificaciones¹²⁶. En suma, la sustancia es cognoscible únicamente si puede distinguirse de otra sustancia, lo cual se realiza mediante el discernimiento de los elementos antes mencionados. Por ello, en el Axioma IX se afirma:

Existen ciertas propiedades o poderes y operaciones, pertenecientes inmediatamente a una cosa, de la cual, ninguna razón puede ser dada, ni debe ser inquirida, tampoco de ninguna forma puede ser fantaseado o imaginado el medio o tipo de cohesión del Atributo con el Sujeto.¹²⁷

¹²⁴ Hobbes es mencionado en varias ocasiones a lo largo de la obra. En esta ocasión no serán reconstruidas las objeciones de More al filósofo del *Leviatán* pues es todo un tema de investigación por sí mismo.

¹²⁵ *Immortality*. p. 20: Ax. VIII: “The Subject or naked Essence or Substance of a thing, is utterly unconceivable to any of our Faculties”

¹²⁶ Tal como la materia universal y la materia formada de la tradición platónica y neoplatónica. Recordemos que la materia universal es aquella que ha existido desde siempre y es aquella que posibilita a las cosas concretas, siempre y cuando haya sido formada por una idea o forma. Este último resultado, la materia formada es aquello que sí puede concebirse por el intelecto.

¹²⁷ *Immortality*. p. 27: Ax. IX: “There are some Propierties, Powers and Operations, immediately appertaining to a thing, of which no reasons can be given, nor ought to be

Esto último tiene una finalidad específica: estipular una proposición tan diáfana y necesaria que, aquello aseverado se acepte como una verdad indubitable a partir de la cual, pueda construirse una serie de planteamientos. Bajo este criterio para el filósofo es indubitable la distinción de dos sustancias: la materia y el espíritu. Éstas tienen en común el modo de la extensión, por lo que, tanto espíritu como materia, poseen longitud, altitud, profundidad y densidad o *spissitud*.¹²⁸ Sin embargo, las propiedades esenciales de la materia son la impenetrabilidad y la discernibilidad, término con el que More designa a la división actual de la misma. Además, el espíritu tiene como propiedades la *indiscernibilidad* o indivisión, y la penetrabilidad:

Por lo tanto digo que debemos fácilmente admitir que *alguna sustancia* puede ser por sí misma *Indiscernible*, tanto como otras *Impenetrable*; y que en tanto hay un tipo de *Sustancia*, la cual por su propia naturaleza es *Impenetrable* y *Discernible*, así hay otra indiscernible y penetrable.¹²⁹

Dado lo anterior, el *Ángel del Colegio de Cristo* define a los espíritus como “[...] una sustancia indiscernible, que se puede mover por sí misma, que puede penetrar, contraerse y dilatarse, y también puede penetrar, mover, y alterar a la materia.”¹³⁰ Hasta aquí, la dicotomía entre sustancias se traza mediante la capacidad del espíritu para afectar a la materia, la cual, de suyo no puede moverse por sí misma ni transmitir por sí el movimiento. De esto se sigue, que el espíritu extenso, impenetrable e indiscernible es el responsable de la

demanded, nor the Way or Manner of the Cohesion of the attribute with the Subject can by any means be fancyed or imagined.

¹²⁸ Henry More utiliza el término *spissitud* para referirse a la densidad o condensación. Como criterio de traducción como la palabra latina *spissitudo* que significa literalmente *condensación*; también *spissitas*, que refiere a lo *compacto* y a la *densidad*. Cfr. Entradas correspondientes en *A Latin Dictionary. Founded on Andrew’s edition of Freund’s Latin Dictionary*. Revised, enlarge, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis. 1ª edición, 1879. Oxford. Clarendon Press, 1980.

¹²⁹ *Immortality*. p. 27: *Immortality* , p. 27 “I say from hence we may as easily admit that *some Substance* may be itself *Indiscernible*, as well as others *Impenetrable*; and that as there is one kind of Substance, which of its own nature is *Impenetrable* and *Discernible*, so there be another *Indiscernible* and *Penetrable*.”

¹³⁰ *Immortality*. p. 34: “A substance indiscernible, that can move itself, that can penetrate, contract, and dilate itself, and can also penetrate, move and alter the matter.”

transmisión intrínseca de la vida y el movimiento a la materia extensa, penetrable y discernible.

1. El problema de la indiscernibilidad y el punto vital

Hasta ahora, se aprecia el camino del dualismo moreano y su necesidad de estipular un tipo de sustancia activa y otra pasiva, en este caso el alma y la materia. Sin embargo, en el libro I, cap. V, de *Immortality*, Henry More aborda algunas consecuencias de la noción de indiscernibilidad, la cual, como se ha visto, es un atributo de espíritu; por ende la división actual o discernibilidad como atributo esencial de la materia conduce a la cuestión de si ésta se compone de puntos o partículas divisibles al infinito. Asevera More:

Digo que aunque debemos conocer el Centro de vida interno, o Primer punto, como puedo llamarlo, de la sustancia primaria (esta sustancia primera en cierto modo es gradual), puramente indivisible, no se sigue, no de acuerdo con la imaginación misma, que ésta deba ser nada.

[...] Este centro interno, por tanto de vida, es algo y algo tan lleno de vigor esencial y virtud, que aunque gradualmente disminuya, aun podemos llenar una cierta esfera de espacio con su propia **presencia y actividad**, como una chispa de luz ilumina el polvoso aire.¹³¹

Para More, no existe ninguna perplejidad en postular la existencia del Centro de vida en los átomos materiales, pero, ¿cuál es su función? Con la teoría atómica, el filósofo cantabrigense ensaya la forma en que interactúa el alma en la materia y el modo en que esta última puede morar en aquél. De esta manera, si el centro de vida o "interior del Espíritu"¹³² es propio del alma, entonces ésta *afecta* a la materia, no sólo vivificándole y activándola

¹³¹ *Immortality*. p. 35-36: "I say that thought we should acknowledge the *Inmost Centre of life*, or the very First point, as I may call it, of the *Primary Substance* (for this *Primary Substance* is in some sort gradual), to be *purely indivisible*, it does not at all follow, no not according to *Imagination* itself, that it must be nothing.

[...] This *Inmost Centre* therefore of *life* is something, and something so full of essential vigour and virtue, that though gradually diminish, yet can fill a certain Sphere or Space with its own presence and activity, as a spark of lights illuminates the duskish aire." Las negritas son mías.

¹³² *Immortality*. Cfr. p.36: "*Centre of Life or Inmost of a Spirit*."

mediante la presencia, sino que, justo por estar presente, detiene la división al infinito, que no la división en átomos. En suma, el primer punto es indiscerpible, y al estar íntimamente unido a los átomos, éstos no se disolverán al infinito, pues en el Axioma XII, More confirma que “Lo último concebible es tan pequeño, que no puede ser concebido [como] *discerpible* en menos.”¹³³

El efecto del centro interno hacia los átomos, conduce al autor a proponer la idea de *causa emanativa*. La causa emanativa es el alma en relación con la manera en que afecta a la materia; se designa así con la intención de distinguirla de una causa mecánica, puesto que las causas de este tipo actúan de forma mediata, a saber, el origen de su acción no se encuentra en ellas mismas. En cambio:

Por una causa emanativa se entiende una Causa tal [que] simplemente siendo, [sin] ninguna actividad o causalidad interpuesta, produce un Efecto. Que esto es posible es manifiesto, siendo demostrable que hay *de facto* tal Causa en el mundo; porque algo debe moverse a sí mismo. Ahora si no hay *Espíritu*, la *Materia* debe necesariamente moverse a sí misma, donde no se pueda imaginar ninguna actividad o casualidad, sino la esencia simple de la materia desde [la cual] este movimiento proviene. Porque si supusieras algún movimiento previo que pudiera ser causa de éste, entonces con buena razón debemos suponer algún [otro] previo que sea la causa de aquél, y así al infinito.¹³⁴

La acción inmediata de la causa emanativa permite detener la explicación al infinito de la causa del movimiento atómico: la causa —el alma— actúa **inmediatamente** sobre la materia porque no necesita de un factor externo

¹³³ *Immortality*. p. 36. Ax. XII: “The least that is conceivable is so little, that it cannot be conceived to be discernible into less.” Cabe mencionar, que el Axioma XV, considera la división *intelectual* del punto, entendiéndose por este último como *punto matemático*, el cual, More advierte que no hay que confundir con el Primer Punto o punto matemático.

¹³⁴ *Immortality*. p. 37-38: “By an *Emanative Cause* is understood such a Cause as merely by Being, no other activity or causality interposed, produces an Effect. That this is possible is manifest, it being demonstrable that there is *de facto* some such Cause in the world; because something must move itself. Now if there be no *Spirit*, *Matter* must of necessity move it self, where you cannot imagine any activity or casuality, but the bare essence of the Matter from where this motion comes. For if you would suppose some forme motion that might be the cause of this, then we might with as good reason suppose some forme to be the cause of that, an so *in infinitum*.”

que le permita hacerlo. Con todo, este tipo de causalidad no sólo se predica del espíritu, sino también de Dios mismo. Dios es por definición la causa emanativa por antonomasia, pues siendo uno de sus atributos el poder de crear, Dios es la sustancia primera, es decir, aquella de más alta virtud y excelencia, única capaz producir otra sustancia por causa emanativa.

La sustancia segunda en todo caso será la creada, misma que posee el atributo de la extensión, a saber, dimensiones como la longitud, anchura y profundidad; a su vez, en la sustancia se distingue en dos tipos: el espíritu al cual compete la indiscerpibilidad y la actividad sobre el segundo tipo, la materia, penetrable e inactiva. De esta forma, en el esquema de las causas emanativas, si a la primera [el espíritu] compete la actividad y a la segunda no [la materia], se sigue que la sustancia inmaterial es la encargada de dotar de movimiento a la materia. Lo anterior es entonces la instancia en la que el movimiento se conoce como *efecto emanativo*. De esta manera, el movimiento no es inherente a la materia, pues afirma el filósofo:

Ninguna materia cualquiera que sea su propia Naturaleza tiene ningún principio activo de *Movimiento*, aunque sea receptiva del mismo; pero, cuando Dios la creó, sobreañadió una marca de *Movimiento* sobre ésta, [en] tal medida y proporción toda ella, que permanece aún la misma cantidad en el todo, aunque las partes de la *Materia* en sus distintas colisiones de una con otra no siempre tienen la misma proporción de [movimiento]. Tampoco hay mayor necesidad que Dios debiera reiterar esta impresión de movimiento en la materia creada, de modo tal que debiera crear materia perpetuamente. Tampoco su conservación de esta cantidad de movimiento implica una repetición o un aumento de éste. [Lo anterior implicaría que] Entonces la conservación de la *Materia* es la superadición de nueva *Materia* a esto. En efecto, [Dios] sólo necesita conservar a la materia, y la materia fielmente conservará, una parte con otra, la suma total del movimiento en primer lugar comunicado, excepto en algunos lugares, que no vale la pena mencionar en este lugar.¹³⁵

¹³⁵ *Immortality*. p. 64: That not *Matter* whatsoever of its own Nature has any active Principle of *Motion*, though it be receptive thereof; but that when God created it, he superadded an impress of *Motion* upon it, such a measure and proportion to all of it, which remains still much what the same for quantity in the whole, though the parts of *Matter* in their various occursion of one to another have not alwaies the same proportion of it. Nor is there any more necessity that God should reiterate this impress of *Motion* on the *Matter* created, then that

Esta extensa cita puede confundir al lector, pues es claro aquí un esquema mecanicista de la naturaleza, en donde el movimiento tiene su origen en la creación y los procesos naturales se reducen a la conservación y a la transmisión del movimiento a través de las colisiones de sus partes. Con todo, la función de este pasaje es hacer patente que “hemos descubierto en los simples *Fenómenos del Movimiento*, la necesidad de la Existencia de una *Esencia Incorpórea distinta de la materia*.”¹³⁶

Para Henry More el orden natural de las cosas debe atenerse al espectro de la diferencia entre el principio activo del espíritu y de la acción de éste sobre la materia. Aún cuando en los fenómenos puedan apreciarse los efectos de la inercia, éstos no constituyen por sí mismos el orden total del movimiento. El alma impera en el orden de las cosas y sólo a través de ella, puede conocerse certeramente a la naturaleza.

2. La relación entre el cuerpo y el alma: congruencia vital

Las discusiones en torno a la interacción entre alma y cuerpo constituyen uno de los vectores que conforma el pensamiento filosófico de la modernidad temprana. Henry More es quizás uno de los pensadores de la época que con mayor vehemencia busca una explicación que satisfaga tanto a la filosofía natural como a la filosofía moral. Su vasta obra puede situarse como un enfrentamiento contra el ateísmo, que para el platonista de Cambridge vestía indumentaria materialista y mecanicista; sin embargo, es necesario señalar que su deuda con la filosofía cartesiana no puede soslayarse. Podría decirse que el esquema filosófico de Henry More es cartesiano, en tanto que sigue la pauta de la certeza, las leyes de la naturaleza y el dualismo sustancial, no obstante el contenido es primordialmente suyo, pues considero que Henry More *moderniza* el platonismo y el neoplatonismo antiguo y renacentista, en

he should perpetually create the Matter. Neither does his conservation of this quantity of Motion any thing more imply either a repetition or an augmentation of it. Then the conservation of the *Matter* does the superaddition of new matter thereunto. Indeed he need but conserve the *Matter*, and the *Matter* thus conserved will faithfully retain, one part with another, the whole summe of Motion first communicated to it, some small moments excepted, which are not worth the mentioning in this place.

¹³⁶ *Immortality*. *Ibidem*: “We have discovered out of the simple *Phenomenon of Motion*, the necessity of the Existence of some *Incorporeal Essence distinct from the matter*.”

aras de construir un sistema a la altura de la filosofía natural en ciernes. Asimismo afirma Robert Crocker:

Mientras que la influencia intelectualmente catalítica de Descartes sobre el entendimiento del mundo físico de More no puede ser negada, es aparente desde su extensa crítica de la doctrina de la extensión y otros conceptos relacionados que More nunca fue en un sentido significativo un cartesiano.¹³⁷

En esa medida, la relación entre el alma y el cuerpo debe leerse a la luz de la ontología dualista trazada hasta aquí: el alma es una sustancia inmaterial o espiritual cuyas facultades y operaciones son precisamente la muestra de una actividad intrínseca que le compete y que le distingue esencialmente del cuerpo. Afirma el *Ángel del Colegio de Cristo*:

Habiendo aclarado el camino hasta probar que no hay contradicción ni inconsistencia en la *Noción de un Espíritu*, sino que éste puede existir en la Naturaleza, o debería decir que *de facto* hay sustancias incorpóreas realmente existiendo en el mundo; debemos ahora acercarnos a nuestro principal proyecto, y demostrar *Que hay una sustancia inmaterial en el hombre*, la cual, desde el poder es concebida para tener [que] actuar y guiar al *Cuerpo*, [esta sustancia inmaterial] es usualmente llamada *el Alma*.¹³⁸

Es claro que el camino de la demostración de la inmortalidad del alma necesita explorar la distinción entre sustancias —lo cual ya se ha esbozado aquí— y elucidar el modo en que el alma actúa sobre el cuerpo. Siendo el cuerpo una sustancia distinta del alma, no posee ni sentido ni percepción, pues éstas son operaciones propias del alma; según More, si el cuerpo tiene

¹³⁷ Robert, Crocker. *Op cit.* p. 5: "While Descartes' intellectually catalytic influence on More's understanding of the physical world cannot be denied, it is apparent from his extensive critique of Descartes' doctrine of extension and other related concepts that More was never in any meaningful sense a Cartesian."

¹³⁸ *Immortality.* p. 77: "Having cleared the way thus far as to prove That there is no *Contradiction* nor *Inconsistency* in the *Notion of a Spirit*, but that it *may Exist* in nature, nay that *de facto* are *Incorporeal Substances* really *Existent* in the world; we shall now drive more home to our main design, and demonstrate that there is such an *Inmmaterial Substance* in *Man*, which, from the power it is conceived to have in *actuating* and *guiding* the *Body*, is usually called *the Soul*."

algún tipo de actividad, ésta es el movimiento, entendido únicamente como *re-acción*. De acuerdo con el axioma XX: "El movimiento o Re-acción de una parte de la materia contra otra, o al menos una debida continuidad del mismo, es realmente una y la misma con el sentido y la percepción, si hay algún sentido o percepción en la materia."¹³⁹

De esta manera, el filósofo niega que exista algo más que meras colisiones de partículas en el cuerpo, pues siendo éste siempre algo movido por otra cosa, no es posible creer que él sea la causa de actividad alguna. Así, los cuerpos por sí solos no tienen ningún tipo de cogitación, por lo que la invención, el juicio y la memoria no pueden imprimirse en el movimiento de las partículas, debido a que no existe materia tal que tenga por sí misma la capacidad de moverse por sí misma.¹⁴⁰ Si esta actividad se presenta en el cuerpo es únicamente por la presencia del alma en él. More describe en detalle el lugar en el que se encuentra el alma en el cuerpo en un ejercicio de tesis y refutación, para concluir que el alma no se encuentra ni en una parte del cuerpo ni dividida en éste. Esta tesis, tiene claras resonancias con la idea plotiniana de la ubicuidad del alma en el cuerpo. Tras plantearse el problema de la división del alma con las partes del cuerpo, Plotino afirma:

Porque el alma no está condividida con las partes del cuerpo, sino toda en todas, lo evidencia la unidad e indivisibilidad real de su naturaleza. Por lo tanto, ni la unidad del alma acaba con su multiplicidad, como tampoco el Ente acaba con lo entes, ni la multiplicidad está allá en pugna con la mitad, ni hace falta recurrir a la multiplicidad para llenar de vida a los cuerpos, ni hay que pensar que la multiplicidad sea resultado de la magnitud del cuerpo, sino que, anteriormente a los cuerpos el alma es múltiple y una.¹⁴¹

El platonista cantabrigense adopta la idea negando que el alma se ubique en parte alguna del cuerpo o que ésta se divida en partes, pues según la

¹³⁹ *Immortality*. p. 78: Ax. XX: "Motion or Re-action of one part of the Matter against another, or at least a due continuance thereof, is really one and the same with Sense and Perception, if there be any Sense or Perception in Matter."

¹⁴⁰ *Immortality*. p. 79: "...the exercise of *Invention, Judgement and Memory*, and that in such Objects as are opposed not to be the Impresses of the *Motion* of the particles one upon another?"

¹⁴¹ Plotino. *Enéada VI*, 4. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: 1998. Ed. Gredos. p. 334.

definición de la sustancia espiritual, es de suyo indiscerpible. Con estos elementos el filósofo niega que el alma y su capacidad de sentir -sensorio común- se ubiquen en el orificio del estómago, el corazón, el cerebro, en la glándula pineal o en cualquier otro órgano,¹⁴² ya que ésta no se ubica sino que está *presente*. La presencia se torna así en la respuesta adecuada para sostener la unión entre el alma y el cuerpo, toda vez que la sensación y la percepción se posibilitan gracias a la facultad del alma que se encarga de la unión sustancial.

Así, el alma está íntimamente unida al cuerpo en función de su facultad plástica, toda vez que ésta dota de figura al cuerpo, pues “[...] el alma misma es el más particular Arquitecto [...] y que el poder plástico reside en ella, así también en el alma de los animales brutos, así como muchos sabios e ilustres escritores han determinado.”¹⁴³ Esta facultad se puede identificar en el mundo mediante la facultad plástica del espíritu de la naturaleza, “porque esta Fabricación *vital* no es como en una Arquitectura artificial, cuando una persona externa actúa sobre la Materia; sino que implica una más particular y cercana unión con esa materia [a la que] además intrínsecamente forma y organiza.”¹⁴⁴

Las facultades del alma se jerarquizan según la gradualidad de sus funciones, donde:

La más profunda o más baja es este *poder Plástico* del que ya hemos hablado, en virtud de que es continuo ese perpetuo sístole y diástole del corazón, como estoy más propenso a pensar que es meramente mecánico, como también la respiración que es efectuada sin el comando de nuestra voluntad [...]¹⁴⁵

¹⁴² *Immortality*. Cfr. L. II, IV.

¹⁴³ *Immortality*. p. 134: “[...] the Soul her self to be the more and particular Architect [...] and the *Plastick power* resides in her, as also in the Souls of Brute animals, as very learned and worthy Writers have determinated.”

¹⁴⁴ *Immortality*. p. 135: “For this *vital* Fabrication is not as in *artificial* Architecture, when an external person acts upon Matter; but implies a more particular and near union with that Matter it thus intrinsecally shapes out and organizes.”

¹⁴⁵ *Immortality*. p. 135: “The deepest or lowest is this *Plastick power* we already spoke of, in virtue that is continued that perpetual *Systole* and *Diastole* of the heart, as I am more prone to think then that it is merely Mechanical, as also that *Respiration* that is performed without the command of the Will.”

Considero que la “profundidad” de la facultad plástica radica en que se encuentra a la base de todas las facultades y funciones del alma, es decir, debe entenderse como la condición de posibilidad de las mismas. La posibilidad estriba en que dotando de forma al cuerpo, las funciones podrán corresponder con el tipo de cuerpo, por ejemplo, trátase de un animal, una planta, un humano, un ángel, etc.¹⁴⁶ Además, la analogía de tinte mecanicista debe entenderse bajo esta idea y no porque la facultad plástica sea el efecto de leyes reguladas externamente, lo cual sería una gran contradicción con toda la definición del alma dada hasta aquí, y aún más con la estipulación del espíritu de la naturaleza de More.

Si bien la presencia del alma en el cuerpo explica la interacción entre las dos sustancias, —reiterando de esta forma el dualismo sustancial—, falta explorar un elemento imprescindible y controversial¹⁴⁷ del pensamiento moreano: la congruencia vital. En *Immortality II*, XIV Henry More plantea la problemática del descenso de las almas en los cuerpos, cuya resolución implica la mención de los tipos de vehículos del alma y la causa de la unión entre tales. Para el filósofo cantabrigense existen tres tipos según su consistencia y pureza: terrestres, aéreos y etéreos. Dichos vehículos no son

¹⁴⁶ Al organizar y formar a la materia, la facultad plástica posibilita la aparición de otras facultades como la sensación, la imaginación, las pasiones y las simpatías. La siguiente facultad es la *sensación de cualquier objeto externo* como el oído, la vista, el tacto, etc. More sostiene un realismo epistemológico al suponer que es existente algún obstáculo entre el objeto y la sensación. Entre las facultades de más alta jerarquía se encuentran la imaginación, la voluntad y la razón. La primera es la más libre de todas, y se encuentra en el mismo nivel de las otras dos, las cuales corrigen y acallan las fantasías inadmisibles. *Cfr. Immortality*, p. 136. No me detendré en el análisis de las facultades.

¹⁴⁷ John Henry considera que la pneumatología moreana es inconsistente en sus definiciones, a saber, el sitio del alma en el cuerpo, el carácter inactivo de la facultad plástica del alma del mundo, y sobretodo, la extensión de los espíritus y la necesidad de uso de vehículos para operar ciertas facultades. Afirma el autor: “Throughout his exposition of these eschatological aspects of his pneumatology, More tries to preserve his dualist outlook by reminding us that the terrestrial, aerial and aetherial bodies are merely vehicles for the incorporeal soul. However, far from enlightening us as to the nature of body and soul interaction, his discussion merely serves to reinforce our suspicion that More's philosophy bears a “material Tincture and Contagion”. Considero que la interpretación de John Henry polariza el dualismo moreano de una manera tal que la cuestión de la materia animada es inaceptable, debido a que el intérprete parte de una lectura con claros sesgos mecanicistas. Por ello, propongo que si se lee con cuidado los matices vitalistas del dualismo de More, la idea de una materia dotada de un principio activo no es inconsistente con el dualismo sustancial. Si bien faltó al Neoplatónico de Cambridge ser más radical con respecto a la animación de la materia —como sí lo hizo Lady Conway—, es evidente que su postura tiende a esta posición intermedia, pues cabe recordar que el objetivo de la obra es la demostración del alma inmortal, que de suyo, debe de ser distinta al cuerpo perecedero.

propriadamente receptáculos, sino que funcionan gracias a la unión existente entre éstos y las almas:

Por lo tanto, es claro que esta *Unión del Alma con la Materia* no surge de ningún tosco medio *Mecánico*, como cuando dos cuerpos se adhieren uno en el otro por razón de su dureza y viscosidad, o correcta articulación de partes; sino de una congruencia de otra naturaleza, la cual no conozco mejor [forma de] denominarla [sino] como *Vital*: dicha Congruencia vital está principalmente en el *Alma* misma, siendo el más noble Principio de Vida; pero está también en la *Materia*, y no hay nada sino tal modificación de la misma en tanto adecua la parte Plástica del alma, e incita a esa facultad a actuar.¹⁴⁸

La cuestión nodal aquí es la imposibilidad de que las almas carentes de cuerpos habiten en el mundo, es decir, no pueden existir almas sin cuerpos y viceversa; de esta manera es como la inserción de la temática de la congruencia vital dota de un giro vitalista al sistema, a pesar haber definido a la materia como esencialmente inactiva.

Para Henry More la materia siempre se encuentra transida por un principio vital, aún cuando éste no sea de suyo; por ello, la vida radica en la unión, siendo la congruencia vital de la facultad plástica del alma la clave para entender la interacción entre almas y cuerpos. Sin embargo, el principio activo no es exclusivo de los seres humanos o de los animales, ya que de igual manera constituye la lógica del funcionamiento del mundo bajo la forma del espíritu de la naturaleza.

3. El espíritu de la naturaleza

Hasta ahora, el sistema de filosofía natural de Henry More se ha apoyado de elementos de claros trazos vitalistas, aún cuando en el pensamiento moreano

¹⁴⁸ *Immortality*, p. 158: It is plain therefore, that this Union of the Soul with Matter does not arise from any such gross Mechanical way, as when two Bodies stick one in another by reason of any toughness and viscosity, or straight commisure of parts; but from a congruity of another nature, which I know not better how to term then Vital: which Vital Congruity is chiefly in the Soul itself, it being the noblest Principle of Life; but is also in the Matter, and is there nothing but such modification thereof as fits the Plastick part of the soul, and tempts out that Faculty into act.

existan ciertas tensiones que se originan en el seno de su dualismo sustancial. Pese a esto, si el Dr. More es considerado dentro del marco de una historia del vitalismo moderno es justo por la negativa a establecer principios mecánicos que expliquen las operaciones del mundo natural, ya que justo como el filósofo admite:

Que el solo movimiento en la materia, sin ninguna otra guía, nunca produciría un *Sol* o *Estrella* redonda, figura tal que no obstante *Des-Cartes* admite [que] son. Mis razones [de] porque no puede ser afectado por simples poderes *Mecánicos* de la *Materia*, las he establecido particularmente en mis cartas con ese excelente filósofo.¹⁴⁹

Así, el planteamiento general sobre el alma como principio activo no sólo del cuerpo humano, sino de la materia en general requiere de una base animista que se desarrolla a través de la postulación del alma del mundo. Este tema responde a una preocupación que el propio autor establece desde el prefacio de *Immortality*: el mundo no se compone simplemente de átomos sujetos a ciegas colisiones, pues en ese caso “y si no hay nada sino Cuerpo o Materia en el mundo, la Cogitación en sí misma es realmente la misma con el movimiento corpóreo.”¹⁵⁰ La consecuencia materialista que concibe las operaciones mentales como efectos del choque de partículas que afectan a los sentidos es simplemente inaceptable en una ontología que escindió los atributos y las operaciones en dos sustancias. De esta manera, así como existe un principio que anima al cuerpo humano, por necesidad debe de haber un principio que anime al mundo entero, un “ser real”¹⁵¹ o sustancia incorpórea que en este caso es el espíritu de la naturaleza.

More se ocupa especialmente de la parte inferior del alma del mundo, a saber, el espíritu de la naturaleza; éste no posee sensación ni

¹⁴⁹ *Immortality*. p. 258: “That mere corporeal motion in Matter, without any other guide, would never so much as produce a round *Sun* or *Star*, of which figure notwithstanding *Des-Cartes* acknowledges them to be. By my reasons why it cannot be effected by simple *Mechanical* powers of *Matter*, I have particulary set down in my Letters to that excellent Philosopher.”

¹⁵⁰ *Immortality*. p. 9: “And if there nothing but Body or Matter in the World, Cogitation it self is really the same thing with Corporeal Motion.”

¹⁵¹ *Immortality*. p. 254.

apercepción,¹⁵² siendo su poder plástico la causa de los fenómenos naturales, es decir, de la actividad y unidad que dota de movimiento a la materia. De esta forma, se excluye la explicación mecánica de fenómenos como la gravedad, puesto que existe una causa inmaterial que dirige los movimientos de las partículas etéreas para que actúen sobre los cuerpos densos, dirigiéndolos así, hacia la tierra.¹⁵³

Y una confirmación posterior de que no me equivoco en ese respecto, es lo que aquí diariamente se experimenta sobre la Tierra, que es el descenso de los cuerpos pesados como los llaman. De lo que coincido con *Des-Cartes* en la asignación de una causa inmediata corporal, a saber, la materia Etérea, la cual está tan plenamente en el Aire sobre ésta [que] está en los cuerpos más densos; pero además asumo vehementemente, que debe haber una causa inmaterial, tal como las partículas etéreas que actúan sobre los cuerpos gruesos para dirigirlos hacia la Tierra.¹⁵⁴

El movimiento gravitacional no es de suyo un efecto posterior del movimiento infringido desde la creación, pues, aún siendo que la materia por sí misma no actúa, tampoco es posible que la causa sea tan remota que únicamente exista transmisión y choque de partículas atómicas desde el inicio de los tiempos sin que exista movimientos nuevos originados por un principio intrínseco. Si bien, las partículas no tienen un alma particular que sea su causa emanativa de movimiento, ciertamente sí tienen un tipo de causalidad cuyo origen no se remota en el tiempo de forma ilimitada y tampoco se concibe como agente externo, antes bien, el espíritu de la naturaleza pone en movimiento de manera intrínseca a la materia inerte:

¹⁵² En el original *animadversive*. Del latín *anima* y *advertire*: que el alma se da cuenta o esté consciente de su operación. Para More, la animadversión es una operación del alma que le permite percibir las sensaciones y pensamientos. *Cfr. Immortality*. p. 279.

¹⁵³ Henry More reconoce que su propia explicación recibió ciertas bases de la física cartesiana pues, según More, Descartes considera que la causa de la gravedad es la acción de la materia etérea alrededor de los cuerpos más densos, con todo, faltó al Caballero de la Turenna acertar en la verdadera causa de dicha acción.

¹⁵⁴ *Immortality*. p. 258: "And a farther confirmation that I am not mistaken therein, is what we daily here experience upon Earth, which is the descending of heavy bodies as we call them. Concerning the motion Whereof I agree with Des-Cartes in the assignation of the immediate corporeal cause, to wit, the Aethereal matter, which is so plainly in the Air over it is in grosser Bodies; but withal do vehemently surmise, that there must be some Immaterial cause, such as Aethereal particles to act upon these grosser bodies to drive the forwards the Earth."

Porque afirmo con Des-Cartes, que nada afecta a nuestros sentidos sino tales Variaciones de la *Materia* producidas por diferencias de movimiento, figura, situación de partes, &c. pero disiento de él en esto, en que ese sustento no es un mero y puro movimiento mecánico que causan todas estas posibles Modificaciones en la *Materia*, sino que muchas veces el Director inmediato de esto es un *Espíritu de la Naturaleza* (del que hablo) uno y el mismo en todas partes, y actuando siempre semejante sobre ocasiones similares, como un hombre lúcido con un juicio sólido siempre da el mismo veredicto en las mismas circunstancias.¹⁵⁵

Pero la caída de los graves no es la única prueba de la existencia de un principio anímico de la naturaleza, también la gestación de los seres vivos y especialmente el instinto son prueba de la acción de un principio anímico no correspondiente con leyes mecánicas. El *Ángel del Colegio de Cristo* niega en todo momento que el comportamiento animal sea adquirido, especialmente en los fenómenos de migración de las aves, crianza, y en la *arquitectura animal*, a saber, el modo en que con cierto grado de exactitud y perfección con la que algunas aves¹⁵⁶ construyen sus nidos:

En la cual hay tan notable designio desconocido para nosotros, y un placer tan pequeño para el sentido presente, que parece como si estuviesen actuando [gracias] a otro, inspirados y conducidos en un raptó natural por este *Espíritu de la Naturaleza* para hacer [algo] que desconocen, [por ello] es realmente necesaria [esta] provisión y alojamiento para poner sus huevos y empollar a sus pequeños en la formación donde esta *Alma del Mundo Inferior* está tan racionalmente concebida para asistir e intermediar: por lo tanto puede suponerse mejor que somete la Fantasía, y usa los miembros de las Aves para construir estos convenientes Receptáculos, como ciertos talleres que almacenan la

¹⁵⁵ *Immortality*. p. 262: "For I affirm with *Des-Cartes*, that nothing affects our senses but such a *Variations of Matter* as are made by difference of Motion, Figure, Situation of parts, &c. but I dissent from him in this, in that hold is not mere and pure Mechanical motion that causes all these sensible Modifications in *Matter*, but that many times the immediate Director thereof is this *Spirit if Nature* (I speak of) one and the same every where, and acting alwaies (sic) alike upon like occasions, as a clear-minded men and of a solid judgment gives alwaies (sic) the same verdict in the same circumstances."

¹⁵⁶ More menciona a los martines que anidan en las ventanas de las Iglesias, el exacto tejido de las arañas, la formación de los panales de abejas.

materia con la que intentan trabajar, a saber los huevos de estas aves a la cuales ella guía para hacer sus nidos.¹⁵⁷

La parte inferior del alma del mundo es la encargada de regular las conductas animales bajo lo que generalmente se conoce como instinto; en esa medida, la adquisición de conocimiento no es posible porque “[...] en general los animales Brutos son de tal naturaleza que carecen de esa razón libre y reflexiva que es requisito para adquirir Arte y Consulta.”¹⁵⁸ Las diferencias entre las funciones cognitivas del alma humana y las instintivas de los animales no son prueba de que éstos últimos no tengan alma, aún cuando ciertas de sus funciones sean reguladas por una entidad inmaterial superior. Si bien esto último pudiera dirigir la atención a sostener un panteísmo en la filosofía natural moreana no es éste el caso. Los animales, los hombres y los ángeles poseen un principio de individuación que es *su propia alma*, aunque el caso de las plantas es un tanto distinto:

Porque hay una sola Alma lista en todas partes para alcanzar las ventajas de la Materia preparada. La cual es el solo y común λόγος σπερματικης de toda apariencia Vegetal o de cualquier otro Fenómeno [que] hay, desde el más grande o el más pequeño, que excede los puros poderes mecánicos de la Materia. Exceptuamos sólo a los Hombres y a las Bestias, quienes teniendo todos ellos la capacidad de alguna especie de alegría u otros, se ha asentado que ellos tienen almas particulares para la multiplicación de la sensación de esos gozos que la Sabiduría Trascendente del Creador les ha [dado].¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Immortality*. p. 263: In which there being so notable a design unknown to themselves, and so small a pleasure so present Sense, it looks as if they were actuated by another, inspired and carried away in a natural rapture by this *Spirit of Nature* to doe they know not what, though it be really necessary provision and accommodation for laying their Eggs and hatching their young in the efformation whereof this *Inferior Soul of the World* is so rationally conceived to assist and intermeddle: and therefore may the better be supposed to over-power the Fancy, and make use of the members of the Birds to build these convenient Receptacles, as certain shops to lay up the Matter whereon she intends to work, namely the Eggs of these Birds whom she thus guides in making of their nests.

¹⁵⁸ *Immortality*. p. 264: “...in general brute Animals are of such a nature as is devoid of that free and reflexive reason which is requisite to acquired Art and Consultation.”

¹⁵⁹ *Immortality*. p. 263: “For there is one Soul ready everywhere to pursue the advantages of prepared matter. Which is the common and onely λόγος σπερματικης of all Plantal appereances, or of whatever other *Phenomena* there be, greater or smaller, that exceed the pure Mechanical powers of Matter. We except onely *Men* and *Beasts*, who having all of them the capacity of some sort of enjoyments or other, it was fit they should have particular Souls for the multiplying of the sense of those enjoyments which the transcendent Wisdome of the Creatour has contrived.”

El papel que juega la facultad plástica del alma del mundo es de suma importancia para la determinación de la figura específica de cada uno de los seres creados, misma que se determina la formación de los fetos; también dirige a las almas en el proceso de transmigración, en el que las almas cambian del vehículo material al vehículo aéreo. En ambos casos, no debe confundirse la acción del alma del mundo con las almas individuales. La apercepción, una operación propia de los seres humanos consistente en la conciencia de sensaciones y pensamientos, se erige como una prueba de la distinción ontológica entre la unidad del alma del mundo y la unidad de las almas particulares:

Si ahora consideramos correctamente lo que es comprendido en la verdadera y usual noción de la *Unidad* de un Alma, es muy manifiesto que principalmente consiste en ésto, que la *Apercepción* de la misma es sino *una*, y no hay *Sensación* ni *Percepción* de ningún tipo en el Alma, sino la que es comunicada a y percibida por toda la *Apercepción*.¹⁶⁰

De esta manera, la apercepción que es propia de las almas particulares delimita sus funciones en sí misma, de forma tal que un individuo no puede sentir o pensar el *mismo* contenido que otro; en otras palabras, las sensaciones y los pensamientos son las sensaciones y los pensamientos *propios* de cada individuo. Si existiese una identidad entre el alma del mundo y las almas particulares, la individualidad de los contenidos y las funciones del alma se disolvería, lo cual para el filósofo es un "charlatanería", "que es una perfecta contradicción para todas las leyes de *Metafísica* y *Lógica*."¹⁶¹

¹⁶⁰ *Immortality*. p. 280: "Now if we rightly consider what is comprehended in the true and usual Notion of the *Unity* of a Soul, it is very manifest that it mainly consist in this, that the *Animadversive* thereof is *but one*, and that there is no *Sensation not Perception* of any kind of the Soul, but what is communicated to and perceived by the whole *Animadversive*. Es menester percatarse del modo en que More asume la conciencia como operación necesaria que acompaña a toda representación. En este aspecto su posición es similar a Leibniz en cuanto señala la imposibilidad de compartir *mis* representaciones, subrayando de ese modo, la identidad personal.

¹⁶¹ *Immortality*. p. 281: "Which is a perfect contradiction to all the Laws of *Metaphysicks* and *Logick*."

En conclusión, el espíritu de la naturaleza, parte inferior del alma del mundo, es un agente que dirige los movimientos del mundo, desde los átomos y la caída de los graves, hasta las acciones de los animales que reconocemos como instintivas.

Hasta aquí la pneumatología de Henry More brinda elementos que dan cuenta de uno de las instancias de la empresa vitalista en el siglo XVII. Si bien el camino filosófico del platonista de Cambridge ha sido denostado tanto por sus contemporáneos como por los historiadores de la filosofía debido a las aparentes contradicciones de sus postulados, es menester dimensionar la aportación de More en la historia de la filosofía. La encuesta renacentista de la recuperación de la sabiduría antigua cobra en la filosofía natural de Henry More una nueva dimensión: la nueva ciencia asentada en el conocimiento antiguo.

Así las cosas, el sistema vitalista de More, que adopta el proceder metodológico moderno, busca solucionar algunas aporías presentes en los sistemas filosóficos de sus contemporáneos ayudándose de las enseñanzas antiguas, especialmente, las neoplatónicas. En ese sentido, debe vislumbrarse las respuestas presentadas respecto a la interacción mente-cuerpo, el origen del movimiento de las partículas, y en especial, la idea del espacio como extensión espiritual infinita.

II. LA CORRESPONDENCIA DESCARTES- MORE A LA LUZ DE LA DISCUSIÓN VITALISMO-MECANICISMO

1. Algunas consideraciones historiográficas sobre la correspondencia Descartes-More

La relación epistolar entre René Descartes y Henry More acontecida entre 1648 y 1649 ha sido considerada como la antesala de la final ruptura del filósofo cantabrigense con el cartesianismo y el inicio de un camino filosófico en pos de la refutación de éste. More inició el contacto con el filósofo galo debido a la sugerencia de Ralph Cudworth y a la intermediación de Samuel Hartlib. Este evento, tal vez impulsado por la lectura de los *Principios de la Filosofía*, sobre el que afirmó, "todo lo que se ha intentado en Filosofía

natural hasta este momento son pequeñeces y balbuceos en comparación con él [Descartes]"¹⁶² se ha interpretado como una fase de directriz intelectual estrictamente cartesiana. Sin embargo, considero que esta idea ha impedido apreciar la dirección propia que siempre tuvo la trayectoria filosófica de More.

Como se ha advertido hasta el momento, la adopción del neoplatonismo antiguo es determinante para la formulación de las tesis moreanas; justo por ello, el sesgo vitalista del neoplatonismo es incompatible con el mecanicismo cartesiano. En ese sentido cabe preguntarnos, ¿en qué radica el entusiasmo y la admiración del joven filósofo hacia la filosofía natural cartesiana? ¿En qué sentido More es un cartesiano?

El cartesianismo de More es uno de los lugares comunes en los que suele recurrirse cuando se reconstruye el pensamiento del platónico de Cambridge. En efecto, se han tenido diversas interpretaciones que van desde una dependencia de los supuestos cartesianos, ya sea para retomar contenidos, ya sea para debatirlos, hasta posturas intermedias, que ven la filosofía natural de Descartes como un referente útil para contrastar los propios supuestos.

En el marco del primer tipo de interpretaciones se encuentra el célebre *Del mundo cerrado al universo infinito* de Alexandre Koyré. En esta obra, a pesar de dedicar un capítulo a la filosofía natural de More y reconocer la importancia que su concepción del espacio tiene para la idea newtoniana del mismo, y el adelanto de su metafísica para la dinámica, lamentablemente para Koyré, More es una especie de intelectual renacentista más acorde con Marsilio Ficino y por ello, un anacrónico personaje que se pierde un tanto de las grandes conquistas de la nueva ciencia.¹⁶³ Además, para el historiador de

¹⁶² Carta de More a Hartlib, 11 de diciembre de 1648, Webster 1969, p. 365. Citado por John Henry. *Henry More*. Entrada de la Enciclopedia de Filosofía de Stanford, <http://plato.stanford.edu/entries/henry-more/>: "All that have attempted anything in naturall Philosophy hitherto are mere shrimps and fumlbers in comparison of him".

¹⁶³ Alexandre Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de Carlos Solís Santos. Décimo tercera edición en español. México: 1998. Siglo XXI Editores. p. 121. Koyré afirma: "Entre los historiadores de la filosofía, Henry More goza de una reputación mas bien mala, cosa que no es de extrañar. En cierto sentido, pertenece más a la historia de la tradición hermética u ocultista que a la propiamente filosófica. En cierto sentido no pertenece a su tiempo, sino que es un contemporáneo espiritual de Marsilio Ficino, perdido en el mundo desencantado de la «nueva filosofía», luchando contra ella y perdiendo."

la ciencia More no fue estrictamente un cartesiano, aunque la relación de More con la filosofía de Descartes posee un carácter dependiente:

La ruptura de la correspondencia con Descartes y la muerte de éste no pusieron punto final a la preocupación de Henry More por las enseñanzas del gran filósofo francés. Incluso, podríamos decir que todo su desarrollo posterior estuvo determinado en gran medida por su actitud hacia Descartes; una actitud que consistía en una aceptación parcial del mecanicismo cartesiano unida al rechazo del dualismo radical de materia y pensamiento que para Descartes, constituía su trasfondo y base metafísica.¹⁶⁴

Si bien es cierto que la mención a Descartes es una constatación en la obra de More, ésta no debe verse como el elemento determinante del sistema moreano; si se siguiera a pie juntillas la interpretación de Koyré, el vitalismo del filósofo cantabrigense y toda su filosofía natural quedaría reducida a una glosa de la filosofía cartesiana. Además, considerando el contenido de la cita de Koyré, es más preciso señalar que hay una aceptación parcial del dualismo radical de la materia y el pensamiento, y un rechazo al mecanicismo, lo cual, se manifiesta de manera clara a lo largo de la pneumatología moreana. De esa manera, la aceptación del dualismo responde más a una larga tradición filosófica, a saber la platónica y la neoplatónica que exclusivamente al dualismo de la metafísica cartesiana; por otra parte el rechazo al mecanicismo a través de la postulación de una metafísica vitalista es otro de los rasgos característicos de dicha tradición, la cual, considero adquiere un sentido especial en la modernidad temprana, que en efecto, le permite responder más allá de las soluciones mecanicistas a las discusiones contemporáneas sobre las operaciones de la naturaleza y de los cuerpos en general.

Lo anterior, nos conduce a un segundo tipo de interpretaciones, a saber, aquellas moderadas como la de Rupert Hall, quien aún pensando que el cartesianismo fungió como un insumo importante en la filosofía natural

¹⁶⁴ *Ibidem.*

moreana, ésta no dependió de la segunda de un modo total, puesto que es posible apreciar un proyecto filosófico propio. De esta forma:

Puesto que More nunca fue formalmente un expositor de la filosofía de Descartes o su discípulo intelectual, la afirmación exagerada de que More fue el primer cartesiano Inglés ha creado un malentendido. Cualquier comparación de Henry More con, por decir, Jacques Rohault, sería un absurdo. Como afirma Gabbey, More adoptó, adaptó, usó -uno es tentado a decir explotó— a Descartes para sus propios fines.¹⁶⁵

Así las cosas, las investigaciones de A. Gabbey han dado otro marco de referencia para la comprensión de la filosofía moreana; por ello, Hall siguiendo a Gabbey ha señalado, en primer lugar, que la presencia de la filosofía natural y la metafísica cartesiana son decisivas para establecer un trasfondo desde el cual se puedan fundamentar algunos elementos —tal es el caso del innatismo y del método de la claridad y la distinción adoptado por el cantabrigense—; en segundo lugar, se aprecia una separación respecto al cartesianismo y la formulación independiente de la propuesta moreana, como en el caso de la extensión de toda sustancia, la adopción del vacío para la consideración del espacio, la presencia de fuerzas ínsitas en la materia. De esta manera, tanto Hall como Gabbey, hacen notar que los derroteros intelectuales de More además de tener un fuerte anclaje en la filosofía natural, se decantan también hacia la ética y la religión, tópicos que sin duda alguna, constituyen elementos decisivos de todo el sistema de More.

Además, R. Hall remarca las diferencias entre ambos autores de la siguiente manera:

Pero, hay dos profundas diferencias que separan a los dos filósofos. [...] ¿Son Dios, el Espíritu de la Naturaleza y los espíritus individuales las únicas fuentes de actividad en el universo, más que el movimiento sempiterno que Descartes supuso que inhiere en la materia? La segunda

¹⁶⁵ Rupert Hall. *Henry More. Magic, Religion and experiment*. Cambridge, Massachussets, U.S.A: 1990. Basil Blackwell Ltd. p. 162: "Since More was never formally an expositor of Descartes's philosophy or his intellectual disciple, the exaggerated claim for him as the first English cartesian has created misaprehension. Any comparision of Henry More with, say, Jacques Rohault would be absurd. As Gabbey says, More adopted, adapted, used -one is tempted to say exploited- Descartes for his owns ends."

diferencia es metodológica: ¿Están unidos cercanamente la metafísica y la filosofía natural -como Descartes lo hubiera hecho, la última lógicamente dependiente de la primera— o es posible (en el límite) empatar cualquier filosofía natural (o modelo físico del mundo) con cualquier tipo de metafísica? More opuso continuamente una opinión diferente a la de Descartes y guió su propia conducta y su docencia según [ésta]: que un sistema de filosofía natural válido puede relacionarse con más de una metafísica. En este caso, claramente la validez del sistema tiene que ser probada independientemente de la metafísica, por ejemplo, por su coherencia matemática interna y su conformidad con los hallazgos de la observación y el experimento.¹⁶⁶

Y es que, la relación entre la metafísica y la filosofía natural para More tienen un cariz interesante, el cual, transita a lo largo del platonismo cantabrigense: el conocimiento de la naturaleza debe partir de verdades indubitables que fundamenten el suelo de las investigaciones, pero, además de la fase axiomática consistente en la fundamentación intelectualista¹⁶⁷ de la investigación, se procede a la fase empírica, conducida primordialmente a contrastar en los fenómenos naturales aquellas verdades alcanzadas mediante la razón.

Como ha manifestado Ernst Cassirer, aun cuando la matematización de la observación empírica no es una característica de la escuela cantabrigense, así como tampoco lo es la observación crítica y controlada de la naturaleza, no se puede soslayar que la filosofía natural tenía especialmente para More la necesidad de contrastar los hallazgos de la razón con la experiencia. Sin embargo para Cassirer, esta relación se convierte en una tendencia “casi

¹⁶⁶ Rupert Hall. *Op. Cit.* p. 155: “There are, however, two profound differences that separate the two philosophers. [...] Are God, the Spirit of Nature and individual spirits the sole sources of activity in the universe, rather than that everlasting motion which Descartes supposed to inhere in matter? The second difference is methodological: are metaphysics and natural philosophy closely coupled together -as Descartes would have it, the latter logically dependent on the former—or is it (in the limit) possible to match any natural philosophy (or physical model of the universe) with any type of metaphysics? [...] More continually pressed upon Descartes a different opinion and guided his own conduct and teaching accordingly: that a sound system of natural philosophy can be related to more than one metaphysics. In this case clearly the soundness of the system has to be tested independently of metaphysics, for example, by its inner mathematical coherence and its conformity with the findings of observations and experiment.”

¹⁶⁷ Por *intelectualismo* sigo la acepción de Robert Crocker, quien entiende por ello la fundamentación metafísica de la filosofía natural y moral en las verdades de razón. Esta acepción implica además la adopción del innatismo.

desenfrenada a pensar que los fenómenos naturales son milagros" en donde, debido al proceder acrítico, el mundo se concibe como un milagro divino ante el cual el filósofo debe admirarse.¹⁶⁸ Sin embargo, cabe destacar, que la "historia de las cosas milagrosas y sobrenaturales" que More propone desde el *Antídoto contra el ateísmo* tiene la función específica de compilar evidencias sobre la inmortalidad del alma y la presencia del mal con fines morales además de ontológicos.¹⁶⁹

Por su parte, Robert Crocker ofrece un tercer tipo de interpretación en la cual, retoma la distinción elaborada por Gabbey para identificar las fases del desarrollo del pensamiento de More: la primera, entre 1645-1654 en donde había una aceptación de Descartes como un brillante filósofo natural, aunque existía una actitud crítica; durante este periodo se desarrolla la correspondencia con Descartes, la publicación de la primera edición del *Antidote against atheism* en 1652. La segunda, entre 1655 y 1665, donde existe una evidente actitud crítica hacia Descartes, especialmente hacia el dualismo descrito en *Tratado de las pasiones del alma*. En esta época se publica *Entusiamus Triumphatus*, *Conjetura Cabbalistica*, ambos de 1656, *The immortality of the soul* de 1659; por último, 1666-1687, etapa de una conciencia de las consecuencias de las "faltas" cometidas por la metafísica cartesiana; etapa primordialmente anti-hobbesiana y en contra de los ateos seguidores de Descartes.¹⁷⁰

Como resultado de esta distinción, Crocker pondera los elementos en común entre ambos filósofos, los cuales, surgen de la atracción que ejerce la filosofía natural cartesiana sobre la filosofía moreana. Lo anterior, se refleja en el criterio de claridad y distinción metodológico, el dualismo sustancial, la teoría de los elementos y la creencia del joven More en que el cartesianismo formaba parte de la *prisca philosophia*. Esta consideración, se encuentra plasmada en el *Democritus Platonissans: or an essay upon the Infinite Worlds*

¹⁶⁸ Ernst Cassirer. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. p. 137: "In Henry More questo difetto di valutazione critica giunge fino al punto di fargli accettare senz'altro quasi «fatto» a prescindere dalla forma della sua motivazione. Si trovano così in lui accanto ciò che egli stesso ha osservato od a ciò che ha tolto da esatte osservazioni altrui, relazioni e racconti meravigliosi ai quali presta credulamente fede."

¹⁶⁹ Cfr. Henry More. *An antidote against atheism*. with a new introduction by G.A.J. Rogers. 1997. England: 1997. Thoemmes Press. Prefacio. y Libro III; Henry More. *Immortality of the soul*. Jacob, A. (Ed). Dordrecht. 1987. Martinus Nihjoff Publishers. Libro II y III.

¹⁷⁰ Cfr. Rupert Hall. *Op. cit.* p. 61.

publicado en 1646, donde el cartesianismo se considera como un “democritismo” racional que puede integrarse con el platonismo cristiano. Aún con las fases descritas, Crocker hace una interesante reflexión historiográfica en torno al tema:

Aunque estas fases, y el cambio de actitud personal de More, pueden ser documentadas en sus cartas y escritos publicados, la pregunta de si él pudo alguna vez ser descrito como un ‘cartesiano’ en algún sentido importante de la palabra es errónea, y refleja tal vez, nuestras propias preocupaciones sobre un canon filosófico, en el cual Descartes juega un rol central. Ciertamente, el criticismo sustancial del sistema de Descartes puede encontrarse en las cartas de More con sólo variaciones menores a través de las frases antes descritas.¹⁷¹

Conforme a la cita anterior, es plausible considerar que la actitud crítica frente al cartesianismo no demerita el trabajo intelectual de Henry More. De esa forma, aún cuando en *Democritus Platonissans* se puede hallar una oda al cartesianismo, la idea generalizada de que tras la correspondencia con Descartes se inicia la *reflexión propiamente filosófica* del cantabrigense es un craso error. Pues:

More puede escribir interminables alabanzas a Descartes, es cierto, que en esta primera fase de cartesiano inglés, puede hablar de su sabiduría excelente y trascendente, y declarar que incluso su discípula la Princesa Elizabeth de Bohemia (un reina de filósofos) posee más sabiduría que cualquier otro hombre en Europa. Pero frecuentemente repite la *limitación* de la ascendencia filosófica de Descartes: él es un ‘sublime y sutil mecanicista’.¹⁷²

¹⁷¹ Robert Crocker. *Henry More, 1614- 1687. A biography of a Cambridge Platonist*. Netherlands: 2003. Kluwer Academic Publishers. p. 68: “Although these phases, and More’s personal change of attitude, can be documented in his letters and published writings, the question of whether he could ever be described as a ‘Cartesian’ in any meaningful sense of the word is a misleading one, and reflects perhaps our own preoccupations with a philosophical canon, in which Descartes plays a central role. Certainly, substantial criticism of Descartes’ system can be found in More’s letters and these were maintained with only minor variations throughout these three phases just described.”

¹⁷² Rupert Hall. *Op. cit.* p. 149: “More can write endless praise of Descartes, it is true, that in this first phase of English Cartesian, can speak of his excellent & transcendent wit, and declare that even his disciple the Princess Elizabeth of Bohemia (a queen of philosophers) possesses more wisdom than any man in Europe. But he often recurs to the *limitation* of Descartes’s intellectual ascendancy: he is a ‘sublime and subtile Mechanick”.

Como sugerí al principio de este apartado, desde los poemas de juventud se advierte el camino que ha de tomar la filosofía madura de More. Siguiendo a Laura Benítez, "More prepara una vía intermedia que se revela claramente en su correspondencia con Descartes pero cuyos antecedentes están en el poema descrito"¹⁷³ El poema en cuestión es *Psychozoia* (1642), donde, en efecto se vislumbra un fuerte vitalismo y un dualismo sustancial que prepara el terreno para la posterior propuesta de la extensión del alma. De esta manera, se podría decir, que cuando More inicia la relación epistolar con el filósofo francés, no llevaba "las manos vacías", pues tenía en claro el carácter de sus objeciones, las cuales, pertenecían a una propuesta filosófica propia, aún cuando ésta se encontrara aparentemente en ciernes.

Por otra parte, G.A.J. Rogers piensa que el *Antídoto contra el ateísmo*, primera obra de More escrita en prosa, muestra una fuerte influencia del cartesianismo, reflejado especialmente en las pruebas de la existencia de Dios y el innatismo. Afirma Rogers: "él usa la mecánica cartesiana para argumentar que hay una considerable evidencia empírica del orden en la naturaleza la cual puede ser únicamente una explicación de la existencia de un Dios [...]".¹⁷⁴ Faltó a Rogers abreviar que más que usar la mecánica cartesiana, More ya esgrime argumentos en contra de ésta, pues aún cuando no exista como tal la formulación del espíritu de la naturaleza que sí se expone en *Immortality of the soul* y en *Enchiridion Metaphysicum*, la presencia de la *Providencia* manifiesta la necesidad de explicar el orden natural sin recurrir a las leyes de la naturaleza cartesianas.

Sin duda, Henry More considera la vía cartesiana del estudio de la naturaleza como un intento metodológico bien logrado y las referencias corteses a la correspondencia sostenida con Descartes son una constante en la obra de More, sin embargo, ello no exime al *Ángel del Colegio de Cristo* de

¹⁷³ Laura Benítez. *Hyle y Psiche en la Psychozoia de Henry More*. En *Crítica. Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIX, no. 2 (Primavera 2003). p. 182.

¹⁷⁴ G. A. J. Rogers. *Introduction*. En Henry More, *Antidote against atheism*. p. IX: "He uses Cartesian mechanics to argue that there is considerable empirical evidence of order in nature which can only be account for by the existence of a God [...]"

pensar que los resultados de la filosofía natural cartesiana presentan fuertes limitaciones.¹⁷⁵

De esta forma, considero que este aparente “giro anticartesiano” no es producto de un “desencanto” ante la filosofía natural cartesiana, sino que dicha postura es característica del pensamiento de More desde su juventud, presente en sus poemas filosóficos y evidente desde el intercambio epistolar con Descartes acontecido entre 1648 y 1649. De esta forma, More ya tenía claro el camino que, a su parecer, debía seguir la filosofía natural, lo cual, sirve de materia prima para las objeciones formuladas al filósofo de la Turena.

Así las cosas, en lo siguiente se reconstruirán algunos tópicos de la discusión Descartes- More con la finalidad de poner de relieve:

1. Que esta discusión posee como supuesto fundamental, el enfrentamiento entre dos tradiciones filosóficas de la modernidad temprana: vitalismo vs. mecanicismo.
2. La discusión antes aludida refuerza mi propuesta de considerar que la filosofía natural de Henry More ya estaba formulada en esa época, al menos en lo referente a la pneumatología y especialmente en lo referente al vitalismo desarrollado plenamente en los escritos de madurez, *The immortality of the soul* y *Enchiridion Metaphysicum*

2. La substancia, los animales y el infinito, ¿en verdad Dios es extenso?

Como se ha expuesto hasta el momento, la correspondencia entre Descartes y More consta de cuatro cartas escritas por el filósofo cantabrigense y tres cartas con las respuestas de Descartes. Las epístolas tienen un orden temático muy específico: la definición de la extensión, el carácter del espacio, la postulación del átomo, la infinitud del universo y el alma de los animales. A partir de estas temas, More cuestiona, a la vez que propone a Descartes,

¹⁷⁵ La objeción metodológica para el conocimiento de la realidad recuerda la objeción que hace Bruno a Copérnico cuando le reclama que las matemáticas son incapaces de dar “razones vivas” que sí dan una explicación verdadera del funcionamiento de la naturaleza. Cfr. Capítulo I de la presente investigación.

algunas alternativas que convengan al estudio de los fenómenos naturales desde una base metafísica distinta a la mecanicista. A continuación se expondrá de manera de manera breve algunos de estos tópicos, los cuales, tendrán como hilo conductor la tensión entre el mecanicismo y el vitalismo que se encuentra a la base de ambas posturas antagónicas.

a) La definición de la extensión

La definición de la sustancia extensa en la discusión Descartes-More es un tópico central, en tanto que allí se esbozan los rasgos más determinantes de dos tradiciones antagónicas. En efecto, More señala a Descartes que su definición de la materia como sustancia extensa con dimensiones de anchura, longitud y profundidad es demasiado ambigua como para aplicarla también a cualquier otro tipo de sustancia.¹⁷⁶ De esa forma, siguiendo aquél sentido amplio, afirma More, “por lo tanto, Dios *en su modo*, está extendido y expandido; lo mismo que *Dios es sustancia extensa*”.¹⁷⁷ A pesar de las implicaciones que puede tener la idea de un Dios extenso —material, compuesto, divisible, etc.— cabe distinguir que aquí se habla de un *modo* o *manera* específica en que Dios es una sustancia extensa, ya que, en un primer sentido se apela a ello en razón de la omnipresencia, y en un segundo sentido, en el modo en que los espíritus son extensos.

Por ello, el tono de More no refiere a la extensión material, sino que su argumento recurre a *la analogía entre estar “extenso” y ser omnipresente* en la naturaleza, además de que sugiere la premisa ontológica del carácter

¹⁷⁶ Carta de More a Descartes, 11 de diciembre de 1648. AT. V. p. 238-239: “Primo, **Definitioem materie** seu corporis instituis multo quam part est latiore. Res enim extensa Deus videntur esse, atque Angelus; imo verus res quoelibet per se susistens, ita ut eisdem finibus claudi videatur extensio, atque essentia rerum absoluta, que tamen variari potest, pro essentiarum ipsarum varietate. **Atque equidem, quod Deus extenditur suo modo, hic arbitor patere, nempe quod sit omnipraesens, & universam mundi machinam singulasque eius particulae intime occupet.** Quomodo enim motum imprimeret materiae, quod fecisse aliquando, & etiamnum facere ipse fateris, nisi proxime quasi attingeret materiam universi, aut saltem aliquando attingisset? Quod certe nunquam fecisset, nisi asfuisset ubique, singulasque plagas occupauisset.”

¹⁷⁷ *Ibidem*: “Deus igitur suo modo extenditur, atque expanditur; ac proinde est res extensa.” Las cursivas son mías.

extenso de los espíritus, incluyendo así a Dios.¹⁷⁸ Así, la propuesta de More no refiere a la materialización o identificación de Dios con su creación, sino al modo de explicar cómo es que éste se encuentra presente en ella. Con todo, Descartes no se percata de la distinción y More tampoco aclara este punto en vista de su interés por destruir la identificación entre espacio y extensión.

En su respuesta del 5 de febrero, Descartes agrega vehementemente:

[...] y si alguien quiere decir que Dios es extenso en algún sentido, puesto que él está en todas partes, no tengo objeción. Pero niego que la verdadera extensión como comúnmente se concibe se encuentre en Dios o en los ángeles o en nuestra mente o en cualquier sustancia que no es un cuerpo.

[...] Así, claramente concluimos que ninguna sustancia incorpórea es extensa en ningún sentido estricto. Concibo [a las sustancias incorpóreas] como tipos de poderes o fuerzas, las cuales aunque pueden actuar sobre las cosas extensas, no son en sí mismas extensas — tal como el fuego actúa en acero caliente sin ser él mismo acero.¹⁷⁹

La reducción de la definición de extensión-tangibilidad radica en la preconcepción de que “nada puede existir o ser inteligible sin ser también imaginable”;¹⁸⁰ aún siendo verdad que nada pasa por la imaginación sin ser extenso de alguna manera, afirma Descartes: “Llamo extenso sólo a lo que es imaginable como teniendo partes dentro de partes, cada una de determinado tamaño y figura aunque otras cosas pueden llamarse también extensas por analogía.”¹⁸¹

¹⁷⁸ Esta cuestión se apuntala en *Antidote against atheism* y esbozada en *Immortality*, pero es hasta *Enchiridion Metaphysicum* que More desarrolla propiamente una doctrina del carácter extenso de Dios, el espacio y su íntima relación con la divinidad.

¹⁷⁹ Carta de Descartes a More, 5 de febrero de 1649. En Cottingham, Stoothoff, Murdoch, Kenny. *Philosophical writings of Descartes*. V. III. Cambridge: 1991. Cambridge University Press. p. 361: “[...] and so if someone wants to say that God is in a sense extended, since he is everywhere, I have no objection. But I deny that true extension as commonly conceived is to be found in God or in angels or in our mind or in any substance which is not a body”.

[...] So we clearly conclude that no incorporeal substances are in any strict sense extend. I conceive as sorts of powers or forces, which although they can act upon extended things, are not themselves extended -just as fire is in white- hot iron without itself being iron-.” Cfr. AT.V. p. 269.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 362.

¹⁸¹ *Ibidem.* “I call extended only what is imaginable as having parts within parts, each of determinated size and shape - although other things may also be called extended by analogy.”

Sin embargo, para More, la extensión de los espíritus es algo más que sólo una analogía. A diferencia del de Descartes, el dualismo sustancial de More afirma que el alma y el cuerpo son extensos, a saber, que ambas sustancias poseen dimensiones de altura, anchura y profundidad. “Porque la Noción precisa de una substancia es la misma en ambos, en la cual, concibo, está comprendida la Extensión y la actividad sea conata o comunicada.”¹⁸² De esta forma, More cree que la interacción entre ambas es posible, en tanto existe un elemento en común —la extensión— que les permite unirse íntimamente aún siendo ontológicamente distintas.¹⁸³

Es interesante percatar que en esta etapa del pensamiento de More ya pueden apreciarse los rasgos más importantes de su propuesta madura. Así, para 1649, el cantabrigense tenía en claro el giro que debe tener toda metafísica que se encuentre a la base de la filosofía natural: la consideración de una naturaleza viva, cuyo fundamento espiritual dé cuenta de las interacciones que el mecanicismo escasamente explica.

Por ello, para Henry More el espíritu es extenso, pero indivisible — *indiscernible* según sus propios términos— en tanto que es una sustancia simple que posee movimiento y percepción propios. La materia por su parte, es inerte y divisible en partes hasta el átomo. Éste último, funge como centro interno de vida o principio anímico interior que posibilita el movimiento en la materia, manifestado tanto en la determinación actual de los cuerpos gracias a la disposición atómica de los mismos, así como en sus funciones generales, especialmente en las fisiológicas.

Por su parte, el efecto del alma sobre el cuerpo se manifiesta mediante la congruencia vital, es decir, el tipo de unión existente entre sustancias, misma, que determina también el tipo de vehículo que adquirirán las almas. Lo anterior, es posibilitado gracias a la facultad plástica del alma, la cual es

¹⁸² *Immortality*. I, III. p. 30: “For the precise Notion of Substance is the same in both, in which, I conceive, is comprised Extension and Activity either connate or communicated.”

¹⁸³ Como señala Laura Benítez, el extensionismo Moreano pretende solucionar el problema de la interacción sustancial, sin embargo, esto no se logra, pues la extensión espiritual y la extensión material son ontológicamente distintas. *Cfr.*, Laura Benítez. *Op. cit.* (2010) p.520. Por otra parte, esta aparente solución es criticada por Lady Conway, pues ella considera que el dualismo de More es una contradicción en términos. Si alma y cuerpo son dos sustancias distintas ¿cómo pueden compartir algún atributo? *Cfr.* Cap. IV de la presente investigación.

la condición de posibilidad de formación de las múltiples figuras de los seres creados.

Cabe resaltar que para el filósofo de Cambridge, la congruencia vital no sólo es el apelativo con el que designa la íntima unión entre alma y cuerpo, sino que refiere a la necesidad que tienen todas las almas de estar unidas a los cuerpos; de esta forma, para More la congruencia vital es de un orden tripartita, es decir, tiene una triple naturaleza: la referente a los entes terrestres —unión alma-cuerpo— como los seres humanos y los animales; la referente a los seres aéreos —unión alma-aire— como los fantasmas y demonios, y la correspondiente a los entes etéreos— condición puramente angelical.¹⁸⁴

Debido a las razones antes aludidas, la metafísica moreana no puede ser más contrapuesta al dualismo cartesiano: frente a un universo ilimitado compuesto de corpúsculos inertes, supeditados al movimiento mecánico dependiente de las leyes de la naturaleza, se propone un universo infinito, compuesto por átomos que se mueven por sí mismos dirigidos por el espíritu de la naturaleza.

b) El espacio y su separación de la extensión

La cuestión del espacio discutida aquí debe verse a trasluz de la definición moreana de la extensión espiritual. En contraste, para Descartes el espacio se identifica con la extensión de dimensiones cuantificables, por lo que, el universo es un pleno de corpúsculos materiales que se organizan en razón de su tamaño y velocidad. Ante esto, Henry More expone a Descartes la posibilidad de que Dios vacíe al mundo de los cuerpos, sin que el mundo colapse ante la posibilidad de que sus extremos se encuentren. El cantabrigense apela a Epicuro, Demócrito y a Lucrecio para pensar en un

¹⁸⁴ La doctrina de la triple congruencia es uno de los puntos clave de la tesis sobre la transmigración de las almas. Este tema, además de constituir una base racional a la inmortalidad de las almas y de la Providencia divina, donde se propone una providencia personal, la cual, radica en el libre arbitrio. Así, Dios primero crea al mundo, después crea a las almas en un estado medio o naturaleza sutil antes de la encarnación. Para More, el libre arbitrio separa a las almas de su perfecta unión con Dios y es por las buenas acciones que pueden restituir su condición sutil, misma que los acerca más a su Creador.

mundo “vacío”, en el cual, el espacio sea claramente distinguido de los objetos que habitan en él.¹⁸⁵

Ante el problema teológico de la potencia de Dios, el filósofo de la Turena es tajante: Aquí, no se trata de poner en duda el poder infinito de Dios, aún mas, Él puede hacer cosas que escapan al entendimiento humano. Descartes no cede en la separación ontológica entre espacio y extensión, objetando que el espacio vacío es una contradicción, y que la idea de *contenido* y *contenedor* es absurda, ya que, reitera, no hay contenido ni contenedor, sino que ambos son la misma cosa, a saber, extensión.

Descartes no acepta que el espacio adquiera una consistencia ontológica independiente de los cuerpos, pues niega el espacio como una instancia *absoluta*.

La apremiante necesidad de independizar al espacio de la extensión se debe a que More prepara el suelo para apelar a una instancia opuesta al mecanicismo; así, la presencia divina en la naturaleza le permite dar pie a las explicaciones vitalistas sobre los fenómenos de la gravedad y el magnetismo, así como a otros fenómenos presentes en la naturaleza.

Sin embargo, el panteísmo es una premisa entimemática que Descartes localiza de manera correcta y por ende, objetada ásperamente:

Estoy tan sorprendido que un hombre tan perspicaz en otros aspectos, habiendo visto que no podemos negar que hay una sustancia en cada espacio, pues todas las propiedades de la extensión se encuentran verdaderamente en éste, no obstante preferiría decir que **la extensión divina llena todo el espacio en el cual no hay cuerpos**, más que admitir que no puede haber espacio sin cuerpo. Porque como lo dije antes, la extensión divina argumentada no puede ser sujeto de las

¹⁸⁵ Carta de More a Descartes, 11 de diciembre de 1648. AT. V. pp.240-241: “Secundo, quando innuis ne virtute quidem divina fieri posse ut proprie dictum existat **vacuum**; & si omne corpus ex vase tolleretur, quod latera necessario coirent, ista profecto mihi videntur non forum falsa, sed minus consona anteceditis. Si enim Deus motum materiae prima imprimit, quod supra docuisti, annon ille potest contra obniti, & inhibere ne coëant vasis latera? Sed contradictio est distare vasis latera, & tamen nihil interiacere. Idem non sensit literata antiquitas, Epicurus, Democritus, Lucretius, alijque. Sed, ut leuiusculum illud argumenti genus missum faciam, divinam contendo interiacere extensionem, tuumque hic suppositum esse infirmum, materiam solummodo extendi: latera tamen, u tantea, cointura non necessitate logica, sed naturali; Deumque solum hanc coitionem inhibere posse. Cum enim particulae primi praesertim secundique elemento tam furibundo motu agitentur, necesse est, qua ceditur, eo ruant praecipites, aliasque sibi contiguas secum abripiant.”

propiedades que percibimos muy distintamente en todo el espacio. Porque Dios no es imaginable ni distinguible en partes que son conmensurables y que tienen forma.¹⁸⁶

Descartes critica el corazón mismo de la concepción moreana sobre el espacio: la diferencia entre espacio y extensión. En efecto, siguiendo el dualismo propuesto por el filósofo cantabrigense, toda sustancia —sea espiritual o material— es extensa; la consecuencia directa de esta aseveración es la extensión misma de la divinidad. De esta forma, Descartes cree haber asestado la estocada mortal a la metafísica de More a través de las consecuencias teológicas: la extensión de Dios es inconcebible, aún cuando se apele a ésta para sostener un “plenismo divino”. Por ende, Dios es un ser inmaterial y perfecto y por ello no debe atribuírsele ningún predicado que de suyo, pertenece a la materia.

En la carta del 5 de marzo de 1649, More afirma: “Entiendo por verdadera extensión, aquella acompañada por tangibilidad e impenetrabilidad. Niego ésta también en Dios [...]”.¹⁸⁷ De esta forma, si bien More apela a la presencia divina en el vacío, esto no implica que Dios posea un atributo que le compete a su creación. Dios es extenso, aunque no en el sentido en que la materia es extensa, es decir, divisible e impenetrable, sino en la acepción de los espíritus, simples y penetrables. Esta última consideración no es aclarada en la correspondencia, —pues es desarrollada hasta 1670 aproximadamente— y aunque es sugerida, Descartes no tuvo intención de cederle terreno alguno.

En su última carta de agosto de 1649, Descartes advierte que a pesar de ser Dios quien conserva la misma cantidad de movimiento en el mundo, no

¹⁸⁶ Carta de Descartes a More, 5 de febrero de 1649. Cottingham *Et. al.* p. 362: “I am surprised that a man otherwise so perspicacious, having seen that he cannot deny that there is some sustance in every space, since all the proprieties of extension are truly found in it, should nevertheless prefer to say that the divine extension fills up the space in which there are no bodies , rather than admit that there can be no space without body. For as I said earlier, the alleged extension of God cannot be the subject of the properties which we perceived very distinctly in all space. For God is not imaginable or distinguishable into parts that are measarable and have shape.” *Cfr.* AT. V. p. 272. Las negritas son mías.

¹⁸⁷ AT. V. p. 301: “Per veram extensionem intelligis, quam tangibilitas & impetenetrabilitas comiatur. Hanc ipse etiam nego in Deo.”

aceptará un espíritu de la naturaleza;¹⁸⁸ así, el filósofo de la Turena estaba consciente del trasfondo en el que More pretendía acudir para la absolutización del espacio y para eliminar el movimiento relativo de la física cartesiana.¹⁸⁹ More aún no desarrollaba de manera amplia su versión de la hipóstasis divinas y por ende, de la gradación del ser que le permitiría matizar el modo en que Dios está presente en el mundo, con todo, la idea ya estaba en el tintero.

Años después, Henry More señala en *Immortality of the Soul*, que aún cuando Dios es una sustancia espiritual, y por ello, posea las propiedades de dicha sustancia (extensión indivisible), no se sigue de lo anterior que Dios sea material; la razón de ello, reside en su perfección: Dios es una sustancia inmaterial, una esencia absolutamente perfecta y por ello, no es corporal. Dios es un espíritu eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y necesariamente existente.¹⁹⁰

Si Dios es extenso, pero no material, entonces su “presencia en el mundo” se da en razón de su ubicuidad. Recordemos que, en razón de su perfección y omnipotencia, es omnipresente, es decir, si se limitara su presencia, se estaría limitando también su poder, lo cual es incoherente con su perfección.

Así, Dios en razón de su simplicidad, está presente en su creación, pero no de la manera en la que se ubican los seres con extensión material, sino de la forma en que están presentes los espíritus. Así se reitera la respuesta de More a la objeción cartesiana: Dios es extenso, pero no material.¹⁹¹

¹⁸⁸ AT. V. p. 404: “Et quidem illa vis in substantia creata est eius modus, non autem in Deo; quod quia non facile ab omnibus potest intelligi, nolui de ista re in scriptis meis agere, ne viderer fauere eorum sententiae, qui Deum, tamquam animam mundi materiae unitam, considerant.”

¹⁸⁹ Cfr. A. Koyré. *Op. Cit.* Pp. 137-140

¹⁹⁰ *Immortality*. I, IV,2

¹⁹¹ Sobre el enfoque del problema de la presencia divina en el mundo en la correspondencia Descartes - More, analógado a la interacción mente-cuerpo, señala Charles Adam: “Pero sobretodo [Descartes] no se preocupa demasiado por la gran dificultad que le objeta [More]: la acción de Dios sobre el mundo, de Dios que es pensamiento puro, sobre el mundo que no es mas que materia o extensión; ¿no es necesario que Dios mismo por eso tenga también alguna extensión? Esta es siempre la misma dificultad de la unión en nosotros del alma y del cuerpo. ¿Falta decir que tiene una unión semejante a la del mundo y Dios?”. En el original: “Mais surtout, il ne s’embarrasse pas trop de la grande difficulté qu’on lui objetce : l’ action de Dieu qui est pensée pure, sur le monde qui n’est que matière ou étendue ; ne faut-il pas que Dieu lui-même ait aussi pour cela quelque étendue ? C’est toujours la même difficulté de l’union en nous de l’âme et du corps. Faut-il dire qu’il y a une union semblable du monde et de

Lo interesante de esta discusión teológica radica en que proporciona razones cada vez más fuertes para la absolutización del espacio. La diferencia conceptual y ontológica entre el espacio ilimitado y la infinitud de Dios es homologada en la propuesta moreana de la ubicuidad divina. Si Dios está presente en el mundo, éste es necesariamente algo distinto de los cuerpos materiales. Por otra parte, si se homologa la infinitud del espacio con la infinitud de Dios, y Dios de ninguna forma puede confundirse con los cuerpos, entonces, el espacio y los cuerpos son dos entidades distintas.

Sin embargo, esta tesis fue únicamente sugerida en la correspondencia, pues, recordemos que las últimas tres cartas se centraron en la crítica al movimiento relativo de la física cartesiana. La última carta de Descartes precedió a un acontecimiento funesto: "Cuando recibí tu carta del 23 de julio estaba a punto de navegar a Suecia."¹⁹² More siempre lamentó el abrupto término de su relación epistolar con Descartes, y no es para menos, ya que se quedó en el tintero quizá uno de los temas más importantes, no sólo de la correspondencia entre ambos filósofos, sino de la filosofía natural del siglo XVII: la absolutización del espacio y la acción emanativa de Dios en el mundo.

La relación entre Dios y el espacio se define en la última obra del cantabrigense, *Enchiridion Metaphysicum* donde se considera al espacio como un atributo de Dios. Para ello, establece una analogía entre los atributos del espacio y Dios: "una entidad infinita, extensa y distinta de la materia [...] Una, Simple e Inmóvil."¹⁹³ Resuelve More:

Ennumeración de unos veinte títulos que los metafísicos atribuyen a Dios y que encajan con la [entidad] inmóvil y extensa o lugar (locus) interno.

Una vez que hayamos enumerado esos nombres y títulos apropiados a ella, esta [entidad] infinita, inmóvil

Dieu?" Charles Adam. *Descartes, sa vie, son oeuvre*. Paris: 1937. Boivin et C^{ie}. p. 154. La traducción es mía.

Es muy sugestivo trasladar el problema de la ubicuidad de Dios a estos términos, pues Descartes aceptaba la presencia del alma en todo el cuerpo sin ningún reparo (Cfr. *Meditaciones Metafísicas; Pasiones del alma*) Sin embargo, la presencia de la sustancia espiritual en el cuerpo extenso no matiza de modo alguno el dualismo sustancial. Si bien en la propia correspondencia Descartes acepta la *presencia* de Dios en el mundo, sigue molestándole al filósofo de la Turena el tema de la *extensión* de la divinidad y de cualquier espíritu. De fondo, ninguno de los dos filósofos quiere retroceder en sus planteamientos dualistas debido a los distintos supuestos en los que se cimientan.

¹⁹² AT. V. p. 401; C.S.M.K. III. p. 308.

¹⁹³ A. Koyré. *Op. Cit.* p. 142.

y extensa aparecerá no sólo como algo real (como acabamos de señalar), sino también como algo divino (que se encuentra ciertamente en la naturaleza). [...] Entre ellos se encuentran los siguientes, que los metafísicos atribuyen concretamente al Primer Ser: *Uno, simple, inmóvil, Eterno, Completo, Independiente, Existente en sí mismo, Subsistente por sí mismo, Incorruptible, Necesario, Inmenso, Increado, Incircunscrito, Incomprensible, Omnipresente, Incorpóreo, Omnipenetrante, Omniabarcante, Ser por su esencia, Ser actual, Acto puro.*¹⁹⁴

Esta lista hace patente la divinización del espacio. En ese sentido, el lugar interno infinito de los cuerpos debe ser una entidad que posea los atributos divinos, sin que por ello, el espacio sea Dios. El espacio torna de esta manera en “un órgano en y a través del cual Dios crea y mantiene su mundo.”¹⁹⁵ Lo anterior, recrea los ecos de la postura que Newton adquirirá años más tarde en *De gravitatione et aequipondio fluidorum*:

Pero veo lo que Descartes temía, a saber, que si considerase el espacio infinito, quizás se haría Dios, debido a la perfección de la infinitud; pero de ninguna manera sucedería esto, pues la infinitud de la extensión es tan perfecta como lo es aquello a lo \ que se la atribuye.

[...]

El espacio es una disposición del ser en tanto que ser. Ningún ser existe o puede existir si no está, de alguna manera relacionado con el espacio. [...] Y, de esto, se sigue de que el espacio es un efecto emanativo que surge del ser primariamente existente, porque cuando se postula algún ser, se postula el espacio.¹⁹⁶

Si bien Newton es más cauteloso que More en cuestiones teológicas, es innegable que el esquema de las causas emanativas y la inmersión de la

¹⁹⁴ *Echiridion Metaphysicum*. VII, 8. pp. 69 ss. Traducción de Carlos Solís, para *Del mundo cerrado al universo infinito*, A. Koyré.

¹⁹⁵ Alexandre Koyré. *Op. cit.* p. 145.

¹⁹⁶ Newton Isaac. *De gravitatione et aequidodum fluidorum*. En Laura Benítez; José Antonio Robles, *De Newton y los newtonianos. Entre Descartes y Berkeley*. Argentina: 2006. Universidad Nacional de Quilmes. p. 47.

infinitud del espacio son muestra de la repercusión de la filosofía natural de More en Newton.¹⁹⁷ En suma, afirma Koyré:

La lista de atributos comunes a Dios y al espacio que enumera Henry More resulta un tanto impresionante y no podemos menos de conceder que encaja bastante bien. Después de todo, no resulta sorprendente: todos ellos sin los atributos ontológicos formales de lo absoluto. Con todo, hemos de reconocer la energía intelectual de Henry More, que le permitió no retroceder ante las conclusiones de sus premisas, así como el valor con que anunció al mundo la espacialidad de Dios y la divinidad del espacio.¹⁹⁸

c) Infinitud e ilimitación

More encara la distinción infinitud-ilimitación cartesiana esgrimiendo la siguiente crítica:

[...] No entiendo su extensión indefinida del mundo. En realidad esa extensión indefinida o bien es infinita *simpliciter* o bien sólo lo es respecto a nosotros. Si entendéis la extensión como infinita *simpliciter*, ¿por qué obscurecéis vuestro pensamiento con palabras demasiado bajas y modestas? Si tan sólo es infinita respecto a nosotros, en realidad la extensión será finita, pues nuestra mente no es la medida de las cosas ni de la verdad. Por tanto, puesto que hay otra expansión infinita *simpliciter*, la de la esencia divina, la materia de vuestros vórtices se alejará de sus centros y toda la trama del mundo se disipará en átomos y granos de polvo.¹⁹⁹

El platonista cantabrigense considera que la distinción ilimitación-infinitud tiene un fundamento débil en la limitación epistemológica y no una auténtica justificación teológica; por ello, la pretensión de distinguir estos atributos sólo obscurece la cuestión.

¹⁹⁷ Rupert Hall refiere que en la biblioteca de Newton existían ejemplares de *Philosophical Poems, an Antidote against atheism, The immortality of the soul*, entre otros textos de la copiosa obra moreana, aunque es notable la ausencia de *Enchiridion Metaphysicum* en la colección. Cfr. Rupert Hall. *Op. cit.* p. 203.

¹⁹⁸ A. Koyré, *Op. cit.* p.145

¹⁹⁹ AT. V. p. 242. Traducción de Carlos Solís en Alexandre Koyré. *Op. cit.*

En cambio, para Descartes, la infinitud sólo puede predicarse de Dios y la ilimitación se adecua mejor hacia las dimensiones del mundo que no son posibles de percibir o concebir en su totalidad. Esta cuestión, desarrollada de antemano en los *Principios de la filosofía*, es refrendada en la respuesta a More:

Me sorprende que pareces desear hacer eso cuando dices [que] “si la extensión es infinita solo en relación con nosotros, entonces de facto es finita.” No sólo esto, sino que también imaginaste algún tipo de extensión que va más allá de la extensión de los cuerpos; **y además supones que Dios tiene partes dentro de partes y que es divisible, y hasta le atribuyes la esencia de una cosa corporal.**²⁰⁰

La objeción anterior puede contestarse mediante dos elementos de la ontología del *Ángel del Colegio de Cristo*; en primer lugar, More no supone en absoluto que Dios tenga partes, pues aún si se concede que Dios es extenso, este atributo corresponde a la extensión espiritual, la cual por definición es indivisible. En esa medida, Dios es simple y su presencia en el espacio es aquello que posibilita su plenitud, a saber su infinitud.

En el *Antídoto contra el ateísmo*, tras definir al espíritu finito o creado como una sustancia autopenetrable, con capacidad de moverse y contraerse por sí misma, e indivisible, contrasta dos atributos del espíritu infinito o Dios:

Pero ahora para los otros dos términos duros *Eterno* e *Infinito*, si alguien se excusara a sí mismo de afirmarlo respecto a la noción de un *Dios*, en razón de la Incomprehensibilidad de estos atributos, déjenlo considerar, si debería o no ser forzado a reconocer algo *Eterno*, sea Dios o el Mundo, y la complejidad es similar en ambos. Y aunque él se libraría del problema de aprehender a una Deidad Infinita; no obstante, nunca se liberará de los enredos de un *Espacio Infinito*, cuya

²⁰⁰ Carta de Descartes a More del 5 de febrero de 1649, Cottingham. *Et. al.* p. 364: “I am surprised that you seem to wish to do this when you say “if extension is infinite only in relation to us, then it will in fact be finite”. Not only this, but you also imagined some divine extension which goes further than the extension of bodies; and thus you supposed that God has parts within parts and is divisible, and even attribute to him all the essence of a corporeal thing.” Las negritas son mías.

noción se pega tan cercanamente a su alma, como el poder de su *Imaginación*.²⁰¹

El espacio puede compartir con Dios el atributo de la infinitud, pues de esta manera se manifiesta la íntima relación entre ellos. No puede decirse de manera tajante que el espacio es Dios en tanto es un espíritu extenso, sin embargo, la analogía constante entre los atributos del espacio absoluto, como el contenedor infinito de todos los cuerpos, y Dios es muy sugerente.²⁰² En segundo lugar, la extensión divina no implica que Dios mismo se *sitúe* en el espacio, pues para More la presencia divina se efectúa a través del primero a través del *espíritu de la naturaleza* y más adelante a través del espacio. De esta manera, la objeción cartesiana pierde fuerza, pues no distingue entre Dios y una de sus facultades.

d) El alma de los animales

Henry More impugna a Descartes la posición mecanicista sobre la vida y la sensación en los animales en la carta del 11 de diciembre de 1648. El platonista apela a que la anatomía animal, es semejante en la disposición de sus órganos a la humana, por lo que puede inferirse que tienen un tipo de vida que dista mucho de ser la de un autómeta.

Así, para Henry More los animales no sólo pueden tener sensaciones, sino también sentimientos o actitudes para sobrevivir, como la astucia de un zorro o el agradecimiento de un perro famélico al que se le ha alimentado.²⁰³ Si bien More no dice que los animales tienen capacidad discursiva, sí considera que tienen vida y por ende, alma; por ello, a More le interesa distinguir entre el alma como principio vivificador y al alma como sustancia racional. En

²⁰¹ *Antidote against atheism*. p. 17: "But now for the other two hard terms *Eternal* and *Infinite*, if any one would excuse himself from assenting to the notion of a *God*, by reason of the Incomprehensibleness of those attribute, let him consider, that he shall whether he will or no be forced to acknowledge something *Eternall*, either *God* or the *World*, and the Intricacy is alike in either. And though he would shuffle off the trouble of apprehending an *Infinite Deity*, yet he will never extricate himself out of the intanglements of an *Infinite Space*; which notion will stick as closely to his *Soul*, as her power of *Imagination*."

²⁰² Cfr. *Enchiridion Mephysicum*. L. II. p. 69.

²⁰³ Cfr. *AT*. V. p. 243.

ambos casos, la apelación se dirige de nueva cuenta a la crítica al mecanicismo.

El tema de la nobleza, belleza y utilidad de los animales ocupa gran parte del libro II de *Antidothe against atheism*, el cual es considerado por su autor como una investigación concerniente a la filosofía natural. Los animales son prueba de la existencia de Dios, por la armonía existente en la disposición de sus partes; además Dios los creó para la utilidad del ser humano, que va desde la utilización de la lana de las ovejas para confeccionar ropa, hasta la ingesta de su carne; o la compañía de los perros —More describe varias razas como el sabueso y el mastín—, la habilidad de los gatos para eliminar a las plagas que ponen en peligro la salud humana, etc. En cuanto a los animales salvajes, Dios los creó para que el hombre los admirase y estudiase.

Pero, la tesis que quizá manifieste la impronta vitalista de la postura moreana hacia los animales, se encuentra en la embriología: la formación de los fetos recurre al principio alquímico del *archeus* o *espíritu central* que dirige el proceso de formación de los seres, desde el líquido que se encuentra en el útero materno hasta la formación de huesos y miembros del nuevo ser. El *archeus*, en esta explicación funge como aquél elemento que contiene en sí a la congruencia vital, o íntima unión entre alma y cuerpo y que determina que los nonatos sean formados conforme a la armonía natural; todo esto se expone más tarde en *The immortality of the soul*.

Regresando a la correspondencia, Descartes reconstruye de la siguiente manera la postura de Henry More: el movimiento animal nos hace pensar que éstos tienen alma y pensamiento, lo cual, también lo indica el parecido anatómico entre éstos y los humanos. Sin embargo, Descartes considera que para evitar la confusión anterior, se deben distinguir dos principios de movimiento:

- a) mecánico o corpóreo: depende únicamente de la fuerza de los espíritus animales y la estructura de nuestros órganos, lo cual puede llamarse *alma corporal*.
- b) Incorpóreo: aquél que corresponde a las operaciones de la *res cogitans*.

Por ello, el movimiento de los animales sólo depende del primer principio mencionado y no de un principio anímico de orden espiritual. Descartes anticipa el contraargumento de More así:

Pero, cuando investigo lo que es más probable en esta materia, no veo argumento [que niegue que] los animales tengan pensamientos excepto éste: puesto que tienen ojos, orejas, lenguas y otros órganos sensoriales como los nuestros, parece como si tuvieran sensaciones como nosotros; y ya que el pensamiento está incluido en nuestro modo de sensación, pensamientos similares parecen ser atribuibles a ellos.²⁰⁴

La formulación sobre el alma de los animales se mantiene en la línea argumentativa del mecanicismo: los animales no tienen alma, al menos en sentido análogo a la sustancia pensante que le es propia a los seres humanos. De esta manera, para el filósofo francés es verdad que los animales poseen órganos similares a los nuestros, sin embargo, ello no quiere decir que necesiten de otro principio para que éstos funcionen. De aquí, se sigue que los animales son los más perfectos autómatas existentes, diferentes entre sí por su nivel de perfección. Con lo anterior, Descartes se refiere a la diferencia existente entre los individuos de una especie, en la cual, es posible apreciar que algunos son más perfectos que otros. Con todo, es menester aclarar, que aún siendo que un individuo tenga el más alto nivel de perfección existente, jamás poseerá lenguaje, el cual, es indicativo primordial del pensamiento.

Por favor, nótese que estoy hablando de pensamiento, y no de vida o sensación; no niego la vida a los animales, ya que la concibo como simplemente el calor del corazón; tampoco niego la sensación, en tanto que depende de un órgano corporal.²⁰⁵

²⁰⁴ *Ibid.* p. 366: "But when I investigate what is most probable in this matter, I see no argument for animals having thoughts except this one: since they have eyes, ears, tongues and other sense organs like ours, it seems likely that they have sensations like us; and since thought is include in our mode of sensation, similar thoughts seems to be attributable to them."

²⁰⁵ *Ibidem*: "Please note that I am speaking of thought, and not of life or sensation; I do not deny life to animals, since I regard it as consisting simply in the heat of the heart; and do not even deny sensation, insofar as it depends on a bodily organ".

Pero este calor corporal sigue refiriéndose al efecto de una causa mecánica; lo mismo, puede decirse de la *vida* y la *sensación* atribuida por Descartes como un principio de movimiento meramente corporal. Aún cuando Henry More no apela a la facultad racional de los animales, no acepta que la ausencia de razón implique la carencia de alma. Esta cuestión, estriba una vez más en el suelo vitalista del platonista de Cambridge.

Así, en el prefacio de *Antidote*, el filósofo regresa a este punto no sólo para confirmar su postura vitalista en torno a los animales, sino que, esgrime la prueba de la Providencia para sustentar su postura. La divina sabiduría manifiesta en la Providencia demuestra que la nobleza y la perfección de los animales como seres vivientes con instintos, conductas y procesos fisiológicos que los separan definitivamente de una “máquina perfecta.”

El tema de la reproducción animal manifiesta en la gestación de los embriones y en el cuidado de las crías, la trayectoria de las aves y la construcción de sus nidos, son esbozados en *Antidote* como pruebas empíricas de una Providencia, que a su vez, permite resolver las perplejidades planteadas por los ateos.²⁰⁶ Estos tópicos son replanteados en *Immortality*, en esta ocasión, apelando al *espíritu de la naturaleza*, quien constituye la presencia de Dios en el mundo dotándole de un orden racional que le guía.

Conclusiones

La discusión vitalismo vs. mecanicismo se encuentra tácita en la correspondencia More-Descartes. Como señala Benítez,

Descartes y More difieren tanto en principios ontológicos como en físicos y cosmológicos, aún cuando los dos son dualistas porque ambos aceptan la separación entre entidades materiales y espirituales. Su acuerdo no es fuerte porque provienen de dos tradiciones distintas: Neoplatonismo en el caso de More y Aristotélico-Escolástico en el caso de Descartes.²⁰⁷

²⁰⁶ *Antidote*. L.II, caps. IX-XI.

²⁰⁷ Laura Benítez. *Is Descartes a Materialist? The Descartes-More Controversy about the Universe as Indefinite*. En *Dialogue* 49 (2010), p. 518: “Descartes and More differ in ontological principles as well as in physical and cosmological ones, even though the two of them were dualists because they both accepted the separation between material and spiritual

En efecto, partiendo de suelos distintos los puntos de acuerdo serán escasos y las disidencias más evidentes. En este contexto, la correspondencia Descartes-More cobra un nuevo sentido para el desarrollo de la nueva ciencia. Las objeciones de More son algo más que las inquietudes de un teólogo ocioso: son los primeros pasos hacia la absolutización del espacio y para la introducción de la dinámica. Afirma John Cottingham:

[...] ¿Qué lección filosófica puede aprenderse de la crítica de More a Descartes? La primera y más importante es el fracaso de una física puramente matemática para proporcionar una versión convincente de nuestras nociones intuitivas de impulso, energía y fuerza. El resultado es difícilmente algo que sorprenda por su novedad al lector moderno, pero representa un logro, por parte de More, el haber dado un primer paso tentativo hacia el examen sistemático del concepto de causalidad que llegaría a ser una preocupación filosófica mayor en el siglo siguiente.²⁰⁸

El problema de la separación espacio-extensión, la apelación a una fuerza intrínseca a la materia, —que en el pensamiento maduro de More se considera como *efecto emanativo*—, la fascinante forma de dotar a los espíritus de dimensiones, y la apelación a la presencia divina en el mundo son sólo algunos elementos de la filosofía natural del Cantabrigense que deben ser valoradas de manera adecuada en el marco de la historia de la filosofía natural,²⁰⁹ precisamente porque señalan la preeminencia del vitalismo en la trama de la modernidad temprana.

entities. Their agreement isn't strong because they come from very different traditions: Neoplatonism in the case of More and Aristotelian- Scholasticism in the case of Descartes."

²⁰⁸ John Cottingham. *Fuerza, movimiento y causalidad: la crítica de More a Descartes*. En Laura Benítez y José Antonio Robles (compiladores). *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México, 1997. UNAM. p. 112.

²⁰⁹ Destaca en este aspecto el trabajo de Rupert Hall donde expone la relación entre la filosofía natural de More con la de Isaac Barrow e Isaac Newton.

CAPÍTULO III
LA RADICALIZACIÓN DEL NEOPLATONISMO MODERNO:
EL MONISMO VITALISTA DE ANNE CONWAY

Introducción

Toda historia del vitalismo que se jacte de ser tal, no puede soslayar de sus páginas la filosofía de Anne Conway. Aún cuando la historia oficial de la filosofía y la historia del pensamiento científico han abocado sus reconstrucciones en los trabajos de Henry More, Ralph Cudworth y Francis Van Helmont, la vida y el pensamiento de Anne Conway es crucial si se quiere entender la compleja trayectoria y las tendencias argumentativas que transitan al interior del vitalismo moderno.

Anne Finch, Vizcondesa de Conway (1632-1679) fue una mujer extraordinaria, no por el hecho de ser una intelectual en un medio en el que la educación formal femenina era sólo uno de los reclamos que se respiraba en el ambiente, sino porque su sistema filosófico posee una originalidad tal que sólo está a la altura de quienes se atreven a pensar pese a todo y contra todo.

Y es que, la propuesta general de Conway, el monismo vitalista, es una preciosa muestra de la línea de discusión de la escuela cantabrigense, a saber, la pugna contra el mecanicismo, la defensa de la fe y sobre todo, la defensa de la razón como eje rector de todo conocimiento. No obstante, tal como el cauce impredecible del río, el registro de los avatares filosóficos siempre nos prepara giros inesperados y nuevos cauces. Tal es el caso de la dirección que tomará la pupila de Ragley Hall: su pensamiento comulga en ciernes con el de su maestro Henry More, sin embargo, aquello que le es más propio, y que es más valioso para sus lectores posteriores, radica en su final separación y crítica al dualismo sustancial cantabrigense.

Esto último se erige como uno de los hilos conductores del presente capítulo, que dedica el primer apartado a esbozar los elementos primarios del monismo vitalista, a saber, la adopción del vocabulario de la metafísica moreana, en vista de edificar las bases del sistema conwayniano. Así, la

definición de los seres espirituales y la recuperación de la extensión espiritual moreana, fungen como insumos para las tesis conwaynianas sobre extensión virtual y la jerarquía de seres creados. Pero, justo es la adopción de estos conceptos aquello que traza el cambio de dirección en la filosofía natural de la filósofa con respecto a la cantabrigense, —abordado en el segundo apartado— cuyo vitalismo radicaliza de forma tajante la metafísica del *Ángel del Colegio de Cristo*: para Conway, si se quiere ser consistente con el vitalismo, es menester sostener una ontología monista, por lo que la vida, la percepción y la posibilidad de perfeccionamiento compete a todos los seres creados sin excepción.

En el tercer apartado será posible apreciar cómo una vez que el monismo vitalista adquiere su determinación más propia, conceptos como *acción vital* y *extensión virtual* sirven de vehículo para proponer una filosofía natural de procesos constantes, cuya fuente es el principio intrínseco de los seres, aún de aquellos que sólo en apariencia, se muestran inertes. Pero, toda elaboración monista y en especial vitalista, sostiene sus planteamientos en un territorio que adquiere el compromiso de explicar el tránsito de la unidad a lo múltiple: ésta es la problemática abordada en el cuarto apartado, donde el problema de la simplicidad como fundamento ontológico de la naturaleza múltiple, posibilita también la dinámica simpatética que generalmente se presenta en las filosofías vitalistas; asimismo, el tema de la transmutación, que atraviesa el planteamiento general conwayniano, y la presente exposición del mismo, finaliza la reconstrucción del monismo vitalista conwayniano.

Pocas veces, la historia de la filosofía ha sido escenario de disputas tan vehementes como la que sostuvieron los platónicos de Cambridge contra el ateísmo y el mecanicismo. Pese a esto, la escuela filosófica cantabrigense posee una preeminencia poco apreciada en el panorama general de la filosofía. No obstante, la fuerte crítica a las prácticas religiosas y morales del puritanismo, la renuncia a las formas extáticas del entusiasmo, la indagación de la naturaleza fuera del ámbito del mecanicismo —todo esto enmarcado en los límites del uso de la razón— permiten apreciar en los filósofos de

Cambridge un paradigma de la filosofía moderna temprana y el camino que abren para la deducción de la moral autónoma.²¹⁰

Si bien la filosofía moral²¹¹ fue la pauta que con mayor fuerza exploraron Benjamín Whichcote, John Smith, Ralph Cudworth y Henry More, es pertinente apuntar que los esfuerzos por conjuntar experiencia y razón en la filosofía natural, es otra de las grandes problemáticas que embarcan a nuestros filósofos en la tarea de pensar el mundo desde categorías distantes, y hasta contrapuestas, al mecanicismo. Es precisamente en este marco de referencia en donde se desarrollan las propuestas vitalistas de Cudworth y More.

La línea anterior permite formular las siguientes preguntas: ¿por qué a estos filósofos les es tan distante y contradictoria la filosofía natural elaborada con bases mecánicas? Además, ¿por qué les es tan difícil aceptar los métodos —ya en su época consolidados— de manipulación metódica de la naturaleza? Sencillamente, todo esto se contrapone a los supuestos adoptados a través de la filosofía de Plotino, supuestos que predominan en la escuela neoplatónica desde su fundación por Whichcote, sin contar, con el influjo de neoplatonismo del que More fue partícipe desde temprana edad.²¹² Así, “los diálogos de Platón y las Enéadas de Plotino han alcanzado aquí un valor casi canónico: encontraron su puesto junto a los libros bíblicos y son como aquellos venerados como fuentes fundamentales del conocimiento religioso.”²¹³

Por ello, el estudio de la antigua tradición opera como un elemento adecuado para el acceso epistemológico al mundo y a Dios; además, el neoplatonismo representó para los filósofos del Colegio de Cristo una teoría

²¹⁰ Esta es precisamente la conclusión de E. Cassirer en *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. Cassirer subraya la importancia filosófica de los platónicos de Cambridge como pioneros de la moral autónoma kantiana.

²¹¹ A *grosso modo* la moral propuesta por los platónicos de Cambridge consiste en la exaltación de la naturaleza libre y racional del ser humano, por lo cual una vida de acuerdo a estos aspectos conduce la acción buena y virtuosa.

²¹² Recordemos que el fuerte espiritualismo que impregna al neoplatonismo, impactó desde la niñez a nuestro filósofo, siendo *Fairy Queen* de Edmund Spencer una de sus lecturas favorita. Con el paso de los años, el *Christ's College* se convirtió en el recinto neoplatónico por antonomasia. Cfr. Jacob A. *Introducción a Immortality of the Soul; La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. Traduzione di R. Salvini. Firenze. La nuova Italia, Editrice; Nicolson, Marjorie Hope. *The Conway Letters*. Edición Revisada por Sarah Hutton. Oxford: 2004. Clarendon Press.

²¹³ Ernst Cassirer. *Op. cit.* p. 27.

construida racionalmente que podía ajustarse al conocimiento de la naturaleza y a la moral racional a la cual aspiraban, sin descuidar en absoluto la íntima relación entre el hombre y la divinidad.

La íntima relación entre Dios y el hombre se manifiesta en la facultad intelectual, facultad excelsa y más divina, debido a que participa de la divina trascendencia; con todo, no sólo el hombre goza de la luz del Creador, pues Dios se encuentra íntimamente presente en toda la naturaleza. Por tanto, la premisa de un Dios vivo, presente y omnipotente no es consistente con las leyes mecánicas de Descartes o Hobbes. El vitalismo consecuente de la filosofía neoplatónica articula la respuesta más radical frente a las filosofías de sus contemporáneos, pues, los cuerpos poseen un principio interior que posibilita las funciones y las operaciones de los mismos, lo cual, en apariencia, resuelve la paradoja del movimiento inicial que pone en funcionamiento al gran mecanismo del universo.²¹⁴

He aquí entonces el principio que preside en todas partes también a la filosofía natural de la Escuela de Cambridge. También ésta combate tanto al mecanicismo como al empirismo ya que ambos son afectos al mismo error fundamental del *υστερον προτερον*. Ambos invirtieron el verdadero orden del devenir: uno haciendo proceder el espíritu de la materia, el otro haciendo derivar el intelecto de la percepción sensible. En realidad el espíritu pudo ser concebido como una cosa originaria y no como cualquier cosa que se alcanza, sólo como un primer absoluto y no como un segundo.²¹⁵

Puede apreciarse hasta aquí el tipo de influencias bajo las cuales se formula y desarrolla la filosofía de Anne Finch, Vizcondesa de Conway; como era habitual en el siglo XVII, la instrucción de Lady Conway no se desarrolló en las aulas de *Christ's College*, sino al interior de su residencia. Su educación fue

²¹⁴ Cfr. Sobre el problema del origen del movimiento en Descartes, consultar Benítez, Laura. *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, 2004. Ed. Porrúa. p. 55.

²¹⁵ Ernst Cassirer. *Op. cit.* 143: "Ecco dunque il principio che presiede dovunque anche alla filosofia naturale della scuola di Cambridge. Anch'essa combatte tanto il meccanismo quanto l'empirismo poichè ambedue sono affetti dal medesimo errore fondamentale dello *υστερον προτερον*. Ambedue capovolgono il vero ordine del divenire: l'uno facendo procedere lo spirito dalla materia, l'altro facendo derivare l'intelletto dalla percezione sensibile. In realtà lo spirito può semmai essere concepito solo come cosa originaria e non come qualcosa che si aggiunge, solo come un primo assoluto e non come un secondo".

impulsada tras su matrimonio, pues teniendo a su disposición una biblioteca de cerca de 11 000 volúmenes, le fue permitido continuar con las lecciones que un año antes Henry More había comenzado a impartirle sobre la filosofía antigua —estudiando a autores como Platón, Aristóteles, Plotino, Ficino, Patrizzi, Bruno, etc.— y filosofía moderna, especialmente, sobre cartesianismo. El resultado: *Los principios de la más antigua y moderna filosofía*,²¹⁶ “esa pequeña joya, hoy casi desconocida”,²¹⁷ obra capital de la Vizcondesa es desgraciadamente su único tratado.

Como su nombre lo indica, este tratado usa como referencia principios antiguos basados en la mística judía —específicamente la Cábala luriánica— y las Sagradas Escrituras; en cuanto a la filosofía moderna, el análisis de Lady Conway estriba en aspectos ontológicos de Thomas Hobbes, Baruch Spinoza y René Descartes, con el objetivo de contrastarlos con la nueva filosofía que da cuenta de *Dios, Cristo y las criaturas*. Es menester señalar que la filósofa, siguiendo la pauta de la escuela de Cambridge, toma siempre como línea de análisis a la sana razón y a la observación empírica para valerse de ejemplos que acompañen a las ideas.

Recientemente, la atención a los *Principios* de Conway se ha incrementado, especialmente, desde la perspectiva de su aportación a la filosofía natural y la relación de ésta con sus contemporáneos; no en balde Richard Popkin considera a la Vizcondesa como “posiblemente la metafísica

²¹⁶ Anne Conway. *Principles of the most ancient and modern philosophy, concerning God, Christ and Creation, that is concerning the Nature of Spirit and matter, thanks to which all the problems can be resolved which could not be resolved by scholastic philosophy nor by modern philosophy in general, wheter Cartesian, Hobbesian or Spinozian. A short postumus work translated from English into Latin, with annotations taken from the ancient philosophy of the Hebrews.* Amsterdam, 1690. Actualmente contamos con la traducción inglesa de 1982 a cargo de Peter Loptson, bajo el sello editorial de Martinus Nijhoff Publishers, The Hague. Archives Internationales d'histoire des idées, y su segunda edición con una nueva introducción de 1998, editado en Scholar's Facsimiles and Reprints. Delmar, New York, USA. En este trabajo utilicé la edición de Allison Coudert y Taylor Corse, Cambridge University Press de 1999. Cabe mencionar que existe una edición bilingüe latín-español preparada por Bernardino Orio de Miguel, editada en 2004 por la Universitat Politècnica de Valencia, cuyo título lleva el nombre de estudio preliminar *Anne Conway. Una proto Leibniz*. En relación con la larga travesía del tratado, Cfr. Sarah Hutton, *Ancient wisdom and Modern philosophy: Anne Conway, F.M. Van Helmont and the Seventeenth-century Dutch interchange of ideas.* Neatherlands, 1994. Utrech University; A. Coudert; T. Corse. *Note on the text* de su edición de los *Principles*.

²¹⁷ Bernardino Orio de Miguel. *Helmont y los Helmontianos*. Primera parte. *Revista de Filosofía*. 3a época, Vol. XI (1998), num. 19. páginas 153-182. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense, Madrid. p. 158.

más aguda en Inglaterra durante este periodo.”²¹⁸ La riqueza del breve tratado brinda en cada una de sus palabras múltiples líneas de investigación que van desde el carácter de la creación, la temporalidad, la expiación de la conducta, el carácter del alma y el cuerpo, los procesos naturales, etc. Además, este tratado puede leerse tendiendo una línea cronológica hacia el pasado o hacia el futuro, a saber, permite al lector reconstruir los modos de apropiación, negación y crítica de la filosofía antigua, escolástica y renacentista, a la vez que permite la reconstrucción de los modos mencionados en la filosofía de sus contemporáneos, y aún mas, puede discutirse su posible influencia en Leibniz.

En esta ocasión, me concentraré en un interlocutor tácito existente en los *Principios*, quizás aquél con el que la discusión se torna más intensa: Henry More. La relación entre Anne Conway y el *Ángel del colegio de Cristo* está plagada de múltiples matices. En efecto, cuando la aún futura Vizcondesa conoce al Dr. More se inicia otro episodio de la incesante cruzada del platonismo británico para combatir el ateísmo y el mecanicismo,²¹⁹ episodio que en esta ocasión toma la labor de cultivar la personalidad de quien fue considerada por sus contemporáneos como “una mujer instruida más allá de su género” y a quien fue dedicado el *Antidote against atheism* en 1652 cuando ella contaba con apenas veintiún años. La estima de Henry More a su discípula es evidente en su larga relación epistolar, que usualmente signaba como “cariñosamente y devoto sirviente de su Señoría.”

La creciente estima intelectual y afectiva fue atizada con las estancias del filósofo en la residencia de los Conway, y llegó al grado que el frágil estado de salud de Anne llevó a su maestro a interceder para que el famoso médico Francis Van Helmont accediera a viajar a Ragley Hall para atender a la filósofa. Van Helmont permaneció a su lado hasta su muerte en 1679.

Pero, aún cuando Marjorie Hope Nicolson y Benardino Orio de Miguel se han referido a la relación entre estos dos filósofos como “una bella y desconocida historia de amor platónico”, por la fuerte empatía existente entre ellos, no puede dejarse de lado la discusión que sostuvieron respecto a

²¹⁸ Richard Popkin. *The third force on the seventeenth century*. Leiden: 1992. Brill Press. p. 116: “She was possibly the sharpest metaphysian in England during this period.”

²¹⁹ Marcada por la correspondencia sobre cartesianismo iniciada en 1650.

la filosofía moreana, desde que iniciaron su relación epistolaria. Señala Hutton:

Por lo tanto, parecería que la crítica de Anne Conway al dualismo puede rastrearse hasta sus tempranos intercambios con More, que es al menos [hacia] 1652, cuando ella identificó errores en sus argumentos tales que él se obligó a apuntalar su posición con sus hipótesis de congruencia vital.²²⁰

Así las cosas, a continuación expondré dos aspectos de esta disputa, situada en esta ocasión en lo contenido en las páginas de *Los principios de la más antigua y moderna filosofía*. En primer lugar, desarrollaré brevemente los lugares comunes entre la discípula y su maestro, a saber, la adopción de las tesis ontológicas del doctor cantabrigense en el tratado de la Vizcondesa, en donde, puede considerarse los rasgos de la cercana colaboración y de la identificación filosófica existente entre ellos; en segundo lugar, presentaré la final ruptura teórica entre ambos filósofos, escisión que emerge precisamente de las consecuencias de la adopción del neoplatonismo Moreano, esto es, la discusión monismo contra dualismo o el extraño caso del Dr. More y su *alter ego*, la Sra. Conway.

1. LA PUPILA HEROÍNA: SIGUIENDO LOS PASOS DE HENRY MORE

Los principios de la más antigua y moderna filosofía se articula con la exposición jerárquica de los estratos de la realidad: Dios, Cristo y las criaturas. De este modo, Dios es entendido como “[...] espíritu, luz y vida, infinitamente sabio, bueno, justo, fuerte, omnisapiente, omnipresente, todo poderoso, el creador y artífice de todas las cosas visibles e invisibles.”²²¹ Además, en Dios no existen partes, pues es Uno, por lo que no existe en el

²²⁰ Sarah Hutton. *Anne Conway. A woman philosopher*. Cambridge, 2004. Cambridge University Press. p 92.

²²¹ Anne Conway. *The principles of the most ancient and modern philosophy*. Edited by Allison Coudert y Taylor Corse, Cambridge University Press de 1999 p. 9 “God is spirit, light, and life, infinitely wise, good, just, strong, all-knowing, all-present, all-powerful, the creator and maker of all things visible and invisible.” En adelante, citaré como *Principles*. La traducción es mía.

tiempo, a saber, es eterno, así que en él es imposible la mutabilidad y la corrupción.

Los atributos de Dios dan la pauta para el desarrollo posterior de la ontología conwayniana, ya que “el concepto monístico de la sustancia forma parte de una ontología neoplatónica deducida *a priori* de la idea de deidad.”²²² Es así como los temas de la eternidad y la temporalidad, la omnipresencia y la omnipotencia divina juegan un papel crucial para entender la naturaleza de los seres creados.

La cuestión del tiempo conduce a la filósofa a establecer la gran distancia existente entre Dios y los seres creados. La creación implica temporalidad, toda vez que ésta se define como la operación y movimiento de lo seres; por lo anterior, los seres finitos o creados se encuentra en movimientos incesantes, siempre en busca de la perfección de su naturaleza actual. Por su parte, la distancia antes aludida entre un Dios inmutable, y por ende, perfecto, respecto a las criaturas temporales e imperfectas, representa para la filósofa un vacío ontológico que debe subsanarse con la estipulación de un mediador. Por ello:

Tal mediador es necesario por la misma naturaleza de las cosas porque de otra manera quedaría un vacío y un extremo que unido con otro extremo sin un mediador, es imposible y en contra de la naturaleza de las cosas, tal como es aparente a través del universo entero.²²³

De esta manera, se introduce el siguiente eslabón de la ontología, con la estipulación de Cristo, como el *logos* divino, nexo entre la eternidad y lo temporal.²²⁴ Cristo, por su naturaleza divina, participa directamente de Dios, además que es “el primer nacido”, es decir, generado y de ningún modo,

²²² Sarah Hutton. *Ancient wisdom and Modern philosophy: Anne Conway, F.M. Van Helmont and the Seventeenth-century Dutch interchange of ideas*. Neatherlands: 1994. Utrech University. p. 4: “Anne Conway’s monistic concept of substance forms part of a Neoplatonic ontology deduced *a priori* from the idea of deity”.

²²³ *Principles*. p. 25: “Such a mediator is necessary by the very nature of things because otherwise a gap would remain and one extreme would have been united with the other extreme without a mediator, which is impossible and against the nature of things, as is apparent throughout the entire universe.”

²²⁴ Sobre la influencia de Nicolás de Cusa en la cristología conwayniana, Cfr. Hutton, S. *Anne Conway. A woman philosopher*. pp. 92-93.

creado;²²⁵ aún cuando Cristo encarnó entre los humanos, no puede decirse que sea de la misma naturaleza que el siguiente estrato de la realidad, a saber las criaturas. Afirma Conway:

Las criaturas no podrían ser iguales a Cristo ni de la misma naturaleza, porque su naturaleza nunca podría degenerarse como la de ellos y cambiar de bien a mal. Por esta razón, poseen una naturaleza muy inferior en comparación al primer nacido, así que estrictamente hablando ellas nunca podrían convertirse en él, así como él nunca podría convertirse en el Padre.²²⁶

Hasta ahora, la jerarquía establecida ha puesto en evidencia la imposibilidad de ascenso o descenso en la escala del ser; la función clave del tiempo, como los movimientos y operaciones sucesivas de los seres creados, refrenda el triple estrato del ser, pues Dios es el ser inmutable, Cristo el ser que cambia, pero sólo con dirección al bien y las criaturas que cambian hacia el bien o hacia el mal.²²⁷

El cambio de los seres creados está relacionado directamente con la perfección a la que están destinados. La posibilidad de la perfección del ser de los seres finitos es, a su vez, infinita, toda vez que la posibilidad de mejorar está siempre latente. Por otra parte, la tendencia hacia el mal es completamente limitada; los seres, aún los más malvados, tienen la potencia de volverse hacia el bien, por lo que la existencia de un mal infinito es completamente negada por la Vizcondesa.

El camino de los seres hacia su perfección ofrece un doble cariz. En primer lugar, la búsqueda de la perfección trasciende el ámbito de la vida presente; así, los seres, pueden encarnar sucesivamente durante varias vidas hasta convertirse en el mejor de los seres.²²⁸ En segundo lugar, es posible

²²⁵ *Ibidem*: "And he comes into existence by generation or emanation from God rather than by creation strictly speaking, although according to a broader meaning and use of this word can be said to have been created or formed, as the Scriptures say about him somewhere."

²²⁶ *Principles*. p. 22: "The creatures could not be equal to Christ nor of the same nature because his nature could never degenerate like theirs and change from good into bad. For this reason they have a far inferior nature in comparison to the first born, so that they can never strictly speaking become him, just as he can never become the Father."

²²⁷ Esta última se desarrolla gracias a la teoría *tikun* del rabino Isaac Luria.

²²⁸ Lady Conway ofrece el ejemplo de un caballo dotado de diferentes grados de perfección así como de cualidades como la memoria y las pasiones. Aquí se hace patente la idea de la

trasmutar en otro género de ser; así según el grado de perfección existente, un caballo puede llegar a ser un hombre o un hombre bueno puede llegar a ser un ángel.

Por su parte, para Henry More la jerarquía ontológica tiene un papel crucial en su filosofía. En *The immortality of the soul* la demostración del carácter inmortal del alma le permite combatir al mecanicismo y al materialismo; para ello, se ve impelido a distinguir de inmediato la naturaleza de los distintos seres, entre los cuales se encuentran los inmateriales y los materiales.

Así, Dios es el más alto de los seres, es el Creador y el perfectísimo ser por antonomasia, espíritu eterno, infinito en esencia y bondad, omnisapiente, omnipotente, necesariamente existente.²²⁹ La unidad de Dios, le distingue de todos los seres creados, que son finitos mientras que Él es infinito y eterno. En el descenso de la jerarquía y en la clasificación de seres finitos inmateriales encontramos a los ángeles, el alma de los hombres, al alma de los brutos, finalmente, encontramos a las formas seminales, que son "espíritus creados organizando materia debidamente preparada para la vida y vegetación, propio para esta u otro tipo de planta."²³⁰

Hasta este momento, ambos filósofos comparten la tendencia a evadir cualquier tipo de compromiso ontológico mecanicista que se hace patente al aceptar la existencia de alma en los animales; además, ambos establecen una estructura jerárquica de la realidad en la cual, Dios está presente sin interferir en la creación, y en la que se salvaguarda la distancia con los seres creados a partir de la temporalidad.

Quizá una de las más grandes aportaciones de More a la filosofía de Conway es el carácter extenso de toda sustancia, que Conway formula bajo la distinción entre extensión virtual y material. Recordemos que More, antes de exponer los diversos tipos de seres creados y finitos, postula la distinción entre los dos tipos de poderes u operaciones de los seres, es decir, aquellos

unidad sustancial de las criaturas y la posición contraria a la consideración de los animales como autómatas. Conway. *Op. cit.* p.32.

²²⁹ Henry More. *Immortality of the soul*. Jacob, A. (Ed). Dordrecht: 1987. Martinus Nijhoff Publishers. p. 32: "God is a Spirit, Eternal, Infinite in Essence and Goodness, Omniscient, Omnipotent, and of himself necessarily Existing." En adelante, citaré como *Immortality*.

²³⁰ *Immortality*. p 46: "A seminal form is a created spirit organizing duly-prepared Matter into life and vegetation, proper to this or the other kind of Plant."

atributos necesarios de la cosas. De este modo, la materia y el espíritu son sustancias distintas que comparten el atributo de la extensión, pues, “para la precisa noción de sustancia es la misma en ambos [alma y cuerpo], en la cual, concibo, es comprendida *Extensión* y *Actividad* ya sea connata o comunicada.”²³¹ Por lo anterior, los espíritus y los cuerpos poseen longitud, altitud, profundidad y densidad²³² o capacidad para condensarse.

En este sentido, Anne Conway sigue a su maestro cuando define a la extensión virtual como aquella sustancia que goza de los atributos de vida y percepción —tal como es el espíritu para More— y que utiliza a la extensión material como vehículo de sus operaciones, aunque, esta distinción es únicamente gradual o hasta aparente, no sustancial. Por ello, existe un tremendo abismo entre estos dos autores: el dualismo para uno y el monismo para la otra. A continuación, presento las críticas de la Vizcondesa al respecto.

2. EL EXTRAÑO CASO DEL DR. MORE Y LA SEÑORA CONWAY

Al insistir en el carácter del movimiento hacia el bien o hacia el mal, Lady Conway considera el hecho de que los seres pueden trasmutarse en distintos géneros, debido a que comparten la misma sustancia como carácter común. La sustancia es única y puede adquirir dos disposiciones, una sutil y otra engrosada. Así, alma y cuerpo, son dos extremos de la misma sustancia, siendo su distinción únicamente gradual, no sustancial.

Por el contrario, para Henry More es imperante la tarea de distinguir entre el espíritu y materia; para ello, propone entender a estas dos sustancias a partir de sus atributos inmediatos. De esta forma, los espíritus son *indiscerpibles* y penetrables, mientras que la materia es divisible e

²³¹ *Immortality* p. 30: “For the precise notion of Substance is the same in both, in which, I conceive, is comprise *Extension* and *Activity* either connate or communicated.” Cfr. p. 28: “Now then *Extended substance*, (and all substances are extended)...”

²³² *Ibidem*. Henry More utiliza el término *spissitud* para referirse a la densidad o condensación. Como criterio de traducción tomo la palabra latina *spissitudo* que significa literalmente *condensación*; también *spissitas*, que refiere a lo *compacto* y a la *densidad*. Cfr. Entradas correspondientes en *A Latin Dictionary. Founded on Andrew’s edition of Freund’s Latin Dictionary*. Revised, enlarge, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis. 1ª edición, 1879. Oxford: Clarendon Press. 1980.

impenetrable.²³³ Aún más, los espíritus poseen propiedades como la auto-penetración, el movimiento propio, la auto-contracción y dilatación, así como el poder para alterar a la materia. Afirma More:

...Este tipo de Espíritu del que hablamos, es una sustancia Indiscerpible, que puede moverse por sí misma, que puede penetrarse, contraerse y dilatarse, y puede también penetrar, mover y alterar a la materia.²³⁴

Admitir que la materia es una sustancia pasiva, sin capacidad alguna de movimiento propio y diametralmente opuesta al espíritu, es para Anne Conway un error común en la filosofía natural. Conway es una filósofa profundamente monista, pero además vitalista, por lo que asume la tarea de refutar todo tipo de tesis que diferencian a las sustancias por sus atributos, y por ende, demuestran que una sustancia es inerte y la otra activa.

Para lograr esta tarea, la filósofa diseña seis pruebas para demostrar que alma y el cuerpo son manifestaciones de la misma sustancia, que el cuerpo no es inerte y que, debido a que son la misma sustancia, tienen la capacidad de transformarse la una en la otra. En esta ocasión, presentaré únicamente dos de los seis argumentos ofrecidos por Lady Conway sobre la transmutación de la sustancia;²³⁵ la razón de la selección de los argumentos dos y tres radica en que en éstos se puede apreciar con mayor claridad la reconstrucción de las tesis moreanas sobre los atributos del espíritu y su respectiva refutación.

²³³ *Immortality*. p. 27.

²³⁴ *Immortality*. p. 34: "...this kind of Spirit we speak of, to be A substance Indiscerpible, that can move itself, that can penetrate, contract, and dilate it self, and can also penetrate, move and alter the Matter."

²³⁵ Las seis pruebas componen el contenido de los capítulos VII y VIII de los *Principles*. El primer argumento versa sobre el movimiento intrínseco de los seres creados hacia su mejoramiento, por ello, son capaces de *sutilizarse* en espíritu; el segundo argumento versa sobre la imposibilidad de que Dios cree materia inerte; el tercer argumento refiere a la simpatía o amor existente entre alma y cuerpo; el cuarto se basa en el fuerte nexo entre alma y cuerpo y la explicación de sus operaciones; el quinto se apoya en la observación del nacimiento de animales dentro de lo que en apariencia es materia sin vida; por último, el argumento se apoya en la trasmigración de las almas.

a) Segunda prueba sobre la transmutación de la sustancia

Tomando en cuenta los atributos divinos —a saber, luz, vida, omnipotencia, omnipresencia, etc.— es incongruente pensar que un Dios infinitamente bueno y sabio sea capaz de crear seres inertes. Señala Conway:

Se ha dicho ciertamente que Dios no crea muerte. Es igualmente cierto que no crea ninguna cosa muerta, porque ¿cómo una cosa muerta procede de él que es infinita vida y amor?

[...] Además, ya que las criaturas de Dios, en tanto que son criaturas, deben ser como su creador en ciertas cosas, pregunto, ¿de que modo esta materia muerta es como Dios?²³⁶

En resumen, Dios no puede crear algo inerte que posteriormente sea animado por otra sustancia, pues, de suyo la materia o el cuerpo comparte los atributos más preciados del espíritu, porque “[...] el cuerpo no es nada sino espíritu fijado y condensado, y el espíritu no es nada sino un cuerpo volátil o un cuerpo hecho sutil.”²³⁷

Para More, en cambio, la utilización material es un contrasentido, pues ya se ha dicho que alma y cuerpo son sustancias distintas que lo único que comparten es el atributo de la extensión. Así, que aún cuando existe una íntima unión entre alma y cuerpo, More insiste en que la materia por naturaleza es incapaz de sentir, y por ello, las funciones perceptivas son relativas a las almas:

Que algo tal como *materia sutil*, o es el *Alma*, o su instrumento inmediato para todo tipo de percepciones. Lo último probaré que es verdad en su debido lugar. Que lo primero es falso, lo demostraré ahora, probando más rigurosamente, que ninguna *Materia* es capaz de tal

²³⁶ *Principles*. p. 45: “It has been truly said that God not make death. It is equally true that he did not make any dead thing, for how a dead thing come from him who is infinite life and love? [...] Moreover, since God’s creatures, insofar as they are creatures, must be like their creator in certain things, I ask, in what way is this dead matter like God?”

²³⁷ *Principles*. p. 61: “[...] body is nothing but fixed and condensed spirit, and spirit nothing but volatile body or body made subtle.”

Sentido y Percepción, en tanto que estamos concientes de ello.²³⁸

El dualismo de More es francamente inaceptable para Conway; a lo largo del tratado insiste en que el cuerpo posee vida y percepción por sí mismo, y que el estado actual de los cuerpos puede cambiar, pues es una ley de la naturaleza que los seres puedan optar por su mejora. La sutílización no es sólo únicamente prueba ontológica del monismo, sino que también, encarna una propuesta moral en donde el mundo y las criaturas son buenas *per se*, por lo que, aún escogiendo el peor de los caminos o padeciendo las peores adversidades, pueden fortalecerse y continuar su camino hacia la perfección.

b) Tercera prueba sobre la transmutación de la sustancia

La tercera prueba de que el alma se puede transformar en cuerpo y viceversa radica en el “[...] gran amor y deseo que los espíritus o almas tienen por los cuerpos, y especialmente, por aquellos cuerpos a los que están unidos y en los cuales moran.”²³⁹ Las razones del amor existente en el mundo son tres: porque las criaturas son de la misma sustancia, es decir, por su carácter monista; en segundo lugar, por su semejanza o similaridad, en tanto que las criaturas son buenas, tienden a amar aquello que es bueno; finalmente, porque Dios ama a todo aquello que creó. Con todo, la exposición se detiene nuevamente en la revisión de cierta tesis dualista:

Déjenos examinar los principales atributos del cuerpo en tanto que son distintos del espíritu. [...] Que el cuerpo es impenetrable por otros cuerpos, así que sus partes no pueden penetrarse unas a otras. Otro atributo del cuerpo es que es discernible o divisible. Los atributos del espíritu, no obstante, como esa gente los define, son penetrabilidad e indiscernibilidad, así que un espíritu puede penetrar otro o miles de espíritus pueden existir

²³⁸ *Immortality*. p. 89: “That some such *subtile Matter* as this is either the *Soul*, or her immediate *Instrument* for all manner of perceptions. The latter whereof I shall prove to be true in its due place. That the former part is false I shall now demonstrate, by proving more stringently, that, no *Matter* whatsoever is capable of such sense and perception as we are conscious to our selves of.” Cfr. Axiomas XX y XXI.

²³⁹ *Principles*. p. 46: “...great love and desire which spirits or souls have for bodies, and specially for those bodies with which they are united and in which they dwell.”

dentro de otros, tomando no más espacio que [el de] un espíritu.²⁴⁰

Como se puede notar, “esa gente” que toma como referencia la filósofa para la discusión, es nada menos que el propio More. La crítica se apoya en el amor de Dios hacia sus criaturas y en la reciprocidad de éstas hacia su creador; así que, si no compartieran los mismos atributos, entonces uno de ellos sería inerte, “no ser o ficción”²⁴¹ por lo cual no sería capaz de retribuir con amor a su creador.

La crítica continúa: “además, ¿cómo pueden probar que la impenetrabilidad es un atributo esencial del cuerpo o la penetrabilidad un atributo esencial del espíritu?”²⁴² Lady Conway admite, que existen cuerpos que siendo de la misma magnitud, no pueden penetrar a otros, no obstante, cuando un cuerpo es más sutil que el otro, tiene la capacidad de penetrarlo, inclusive sin incrementar el tamaño o el peso del primero. Esto es ejemplificado a través del efecto de fuego en el hierro, ya que, siendo el fuego un cuerpo sutil y el hierro uno más grueso, el primero es capaz de penetrarle sin agregarle peso. Resuelve Conway:

Esta es la penetración que mas propiamente se aplica igualmente a los cuerpos y a las almas; [...] La misma cosa puede decirse acerca de los espíritus, los cuales también tienen sus propios grados de mayor o menor grosor y sutileza en tanto que tienen cuerpo. Tampoco hay ninguna diferencia entre cuerpo y espíritu [...] excepto que el cuerpo es la parte más gruesa y el espíritu la mas sutil.²⁴³

²⁴⁰ *Principles*. p. 48: “Let us examine the principal attributes of the body insofar as it is distinct from the spirit. [...] That the body is impenetrable by all other bodies, so that their parts cannot penetrate each others. Another attribute of the body is that is discernible, or divisible. The attributes of spirit, however, as these people define them, are penetrability and indiscernibility, so that one spirit can penetrate each other, taking up no more space than one spirit.”

²⁴¹ *Principles*. p. 49.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Principles*. p. 51: “This is the penetration which more properly applies equally to bodies and souls; [...] The same thing may be said about spirits, which also have their own degrees of greater o lesser grossness and subtlety inasmuch as they have bodies. Nor there is any difference between body and spirit [...] except that body is the grosser part and the spirit the more subtle.”

La discusión se dirige ahora al segundo atributo del cuerpo, la divisibilidad. Para la filósofa, la división estricta de los cuerpos no es posible por la unidad del mundo y por la relación de los cuerpos con sus partes, así como por la relación entre las criaturas. La apelación a la simpatía o amor dirige la argumentación a la disposición del cuerpo a compartir con sus compañeras criaturas la necesidad de coexistir las unas con las otras, aún coexistiendo a distancia. Los ejemplos de miembros amputados —como piernas y narices— sirven para demostrar, que en general, ninguno de los seres pueden ser divididos o separados radicalmente, y aunque se compongan de incontables espíritus, no se puede pensar en ningún ser que funcione solo.

Hasta aquí tenemos una muestra del distanciamiento intelectual existente entre ambos filósofos. More mediante su acepción de las doctrinas plotinianas, sostiene un sistema jerárquico del mundo, en donde Dios es trascendente y las razones seminales que habitan en él, poseen en potencia a lo seres finitos. Lady Conway, sostiene esta misma jerarquía, aunque Cristo funge este papel de nexo entre trascendencia e inmanencia.

Por su parte, la definición de la extensión como atributo de dos sustancias probablemente haya sentado las bases para que la Vizcondesa llevara al extremo la idea de los espíritus extensos. Lady Conway, alrededor de los últimos siete años de su vida escribe sus *Principles of the most ancient and modern philosophy*, texto que es un ejemplo del ejercicio de revisión y análisis crítico de la época; pero, dicho análisis no hubiera podido lograrse sin la reformulación, o lo que considero, “radicalización de la extensión de Henry More”. Dicha radicalización consiste en la propuesta general del monismo vitalista conwayniano, en el que se asegura que si las sustancias comparten un atributo o un modo, necesariamente existe una identidad ontológica entre ellas. Así, “bajo esta perspectiva, ella parece una moreana más consistente que él.”²⁴⁴

Sin duda alguna, la aparición del *alter ego* del platónico de Cambridge ha dejado para la posteridad una de las críticas más agudas al filósofo británico. En apariencia, la actitud de Conway hacia las principales tesis de su maestro puede desconcertar al lector descuidado, pues podría catalogar a

²⁴⁴ Sarah Hutton. *Op. cit.* (2004). p. 92.

la filósofa como pérfida o malagradecida. En líneas anteriores, me referí al gran valor de la única obra existente de Conway y en su creciente atención por especialistas, con todo, el hecho de que esta obra haya llegado a nuestras manos se debe a la labor del propio Henry More y de Francis Van Helmont.

Los *Principios*, publicados por primera vez en 1690 dentro de los *Opuscula Philosophica* de Van Helmont, contiene un prefacio signado por éste, no obstante, Coudert y Corse advierten que dicho texto fue escrito por More. En él, el filósofo nos brinda un breve retrato de su discípula, señalando su formación filosófica y algunos aspectos de su personalidad como paciencia, valentía y grandeza de espíritu.

Cabe preguntarse ahora, ¿por qué More se encargaría de la difusión de un tratado en donde es tan severamente criticado? La propia biografía de More nos da las pistas; después de ser el mas grande detractor del cartesianismo en Inglaterra, More creía que era de vital importancia que los jóvenes conocieran la obra cartesiana y que valoraran sus aciertos en mecánica, pero que a su vez, fuesen capaces de reconocer los límites del mecanicismo.²⁴⁵ Esto mismo aplicó en su alumna, a quien enseñó desde temprana edad a discutir y a desarrollar críticamente el pensamiento.²⁴⁶ De esta forma, Anne Conway desarrolló un sentido de la crítica que hoy sigue siendo una de sus grandes virtudes. Por su parte, Henry More llevó al pie de la letra en la instrucción de su “discípula heroína” —como la llamó cariñosamente hasta su muerte— la impronta que hizo famosa a la escuela de Cambridge: el pensamiento es libre y el ejercicio de la sana razón no puede conducir a equívoco alguno.

3. ACCIÓN VITAL Y EXTENSIÓN VIRTUAL: FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA NATURAL

El único vestigio sistemático de la obra filosófica de Anne Conway, *Los principios de la más antigua y moderna filosofía* ha llegado a nuestros días

²⁴⁵ Cfr. Alan Gabbey. *The limits of mechanism*. En Sarah Hutton. *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht, 1990. Kluwer Academic. p. 21.

²⁴⁶ Cfr. Sarah Hutton. *Anne Conway. A woman philosopher*. Cambridge: 2004. Cambridge University Press. p. 49.

como un fragmento físico de una mente insaciable. Henry More advierte sobre la mencionada obra:

Usted debe entender, que sólo son textos abruptamente y diseminadamente, y puedo agregar también, obscuramente escritos en una libreta, con tinta negra, hacia el final de sus dolores y enfermedad larga y tediosa; los cuales ella nunca tuvo oportunidad de revisar, corregir o perfeccionar.²⁴⁷

Tras la muerte de Conway, More y especialmente, Van Helmont se encargaron de traducir el texto al latín para publicarlo en 1690. En 1692, se realizó una nueva traducción al inglés, en cuyo *Prefacio*, el traductor advierte el carácter fragmentario del texto. Esta condición, hace posible explicar los pasajes oscuros referentes a tesis como la trasmigración de las almas o la transmutación de la sustancia, cuya ambigüedad será abordada más adelante; por otra parte, también se aprecia el hecho de que los pasajes encargados de conceptos fundamentales de esta propuesta filosófica, tal como *mónada*, *acción vital*, *extensión virtual*, etc., se antojan esbozados como entradas de lo que posiblemente fue un desarrollo más amplio. Esto último no será posible saberlo a cabalidad, sin embargo, sobrevivió suficiente material para realizar una reconstrucción basada en el indicio, proceso abductivo cuyas virtudes, hemos comprobado en investigaciones anteriores.²⁴⁸ Tras esta breve aclaración, lo expuesto ulteriormente es resultado de una reconstrucción basada en los fragmentos de la filosofía de Conway, por lo que, el orden de la presente exposición es distinto al de los *Principios*.

Resumiendo el camino recorrido hasta ahora, la propuesta general de Anne Conway radica en un monismo vitalista de los seres creados. La utilidad de proponer una sola sustancia descansa en la posibilidad de solucionar el problema de la interacción sustancial, así como también, funge como clave

²⁴⁷ *Principles*. Prefacio de Henry More. p. 3: "Thou art to understand, that they are only Writings abruptly and scatteredly, I may add also obscurely, written in a Paper- Book, with a Black-lead pen, towards the latter end of her long and tedious Pains and Sickness; which she never had the Opportunity to revise, correct or perfect.

²⁴⁸ Viridiana Platas Benítez. *El monismo vitalista y la filosofía de la modernidad temprana*. Morelia, 2007. Ed. Jitanjáfora. Platas Benítez, V. *La luz de la razón y el pensamiento del desencanto. Modernidad y barroco en Sor Juana Inés de la Cruz*. Tesis de Maestría en Filosofía. 2008. Universidad Veracruzana.

para explicar procesos naturales como la muerte, el nacimiento de todo tipo de seres vivos, como plantas y animales, y la descomposición de los mismos. Con todo, falta arribar a dos conceptos fundamentales que apenas fueron mencionados en el segundo apartado del presente capítulo, es decir, la extensión virtual y la acción vital.

Como señalamos antes, la extensión virtual es el término en el que se resuelve todo el andamiaje del monismo vitalista. Así, la “extensión virtual es el movimiento o acción que tiene una criatura dada [ya sea] inmediatamente por Dios o recibida de una compañera criatura”,²⁴⁹ por lo que puede identificarse con el modo sustancial que posee capacidad de vida y percepción de manera intrínseca. Este modo de la sustancia, se distingue de la extensión material “esa [que] tiene en sí misma la materia, el cuerpo o sustancia pero sin ningún movimiento o acción”;²⁵⁰ manifestación física de la figura y las magnitudes de la materia —ancho, largo y profundidad—. Con todo, esta distinción atiende únicamente una cuestión de exposición conceptual, pues para Conway, la extensión virtual, cuyo principio activo es la acción vital, tiene su manifestación en la figura adoptada mediante la extensión material.

La acción vital como principio intrínseco de movimiento se distingue del movimiento local, ya que el primero constituye el origen del movimiento, mientras que el segundo es el producto del efecto del choque entre los cuerpos. Sumado a lo anterior, el efecto de la acción vital en el movimiento local posee una lógica que reside más allá de la simple transmisión mecánica por choque, pues, en el marco del neoplatonismo que abraza Conway, hay una unión universal entre todos los seres creados.

De este modo, la transmisión del movimiento se explica mediante la “exhalación de los espíritus”, con lo cual, se da cuenta del efecto a distancia.²⁵¹ Esto último, se entiende a la luz de la simpatía o *sympatheia* como supuesto común en el neoplatonismo, en el que se supone la “unidad

²⁴⁹ *Principles*. p. 69: “virtual extension is the motion or action which a creature has whether given immediatly from God or received from some fellow creature.”

²⁵⁰ *Ibidem*. “Material extension is that which matter, body, or substance itself has, but without any motion or action.”

²⁵¹ Cfr. Con las *causas emanativas* de Henry More.

del cosmos, así como interdependencia de las partes que lo constituyen.”²⁵²
Éste último aspecto fortalece en gran medida al vitalismo, pues considera

[...] al universo como un organismo, es decir un sistema armónico regido a la vez según leyes y fines. [Los vitalistas] se concebían a ellos mismos como parte organizada del universo, una especie de célula del universo organismo; todas las células fueron unificadas por una simpatía interna, de suerte que el destino del órgano parcial muestra tener naturalmente relación con el movimiento de los cielos.²⁵³

La unidad del mundo y la homogenización de las leyes naturales, sumada a la simpatía, es uno de los aspectos que con mayor grado escinde al vitalismo del mecanicismo: la simpatía es el modo en que los símil se comunica e interactúa, explica procesos fisiológicos e, inclusive tendencias emocionales; en contraste, el mecanicismo propone un mundo de leyes inalterables, que posibilitan los procesos causales de manera armónica, sin embargo, no son capaces de explicar la “espontaneidad de la vida.”²⁵⁴

En el monismo vitalista conwayniano, esta espontaneidad se manifiesta en el vínculo entre las criaturas, caracterizado por el amor existente entre ellas;²⁵⁵ de este modo, bajo la idea de la unidad entre la “compañeras criaturas”, la acción a distancia se efectúa a la vez, por la acción vital interna y propia de cada criatura, y por medio del vínculo especial existente entre ellas, a saber, la unidad ontológica que les hace íntimamente análogas y

²⁵² José Alsina Clota. *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. 1989. Barcelona. Anthropos. p. 24.

²⁵³ Georges Canguilhem. *La connaissance de la vie*. París, 1985. Librairie Philosophique J. Vrin. P. 88: “Ils considéraient l’univers comme un organisme c’est-à-dire un système harmonieux réglé à la fois selon des lois et des fins. Ils se concevaient eux-mêmes comme une partie organisée de l’univers, une sorte de cellule de l’universe organisme; toutes les cellules étaient unifiées par une sympathie interne, de sorte que le destin de l’organe partiel leur paraissait avoir naturellement affaire avec les mouvements des cieux”. Esto último es sin duda, uno de los aspectos más importantes de la medicina paracelsiana, cuya influencia es crucial para los Van Helmont. *Cfr.* Tercer Libro Pagano (Pagoyum) acerca de las entidades morbosas. Tratado de la entidad natural. Cap. Cuarto (Sobre la influencia específica de los planetas). En Paracelso, *Obras Completas*. Trad., estudio preliminar y anotaciones de Estanislao Lluesma-Uranga. México: 2000. Ed. Colofón.

²⁵⁴ Georges Canguilhem. *Ibid.*

²⁵⁵ Tal como el que fundamenta la tercera prueba de la trasmutación de la sustancia antes mencionado.

cercanas. Esto, a su vez, nos remonta a la configuración de las criaturas, en lo que puede denominarse como la *monadología conwayniana*. Dice la filósofa:

La división de las cosas nunca es en términos del término matemático más pequeño sino del término físico más pequeño. Cuando la materia concreta es tan dividida que se dispersa en mónadas físicas, tal como fue en su primer estado de formación, entonces está listo para reanudar su actividad y convertirse en espíritu, tal como pasa con nuestra comida.²⁵⁶

Esta cita conduce a la consideración de varios elementos. En primer lugar, la negación rotunda a aceptar al átomo como mínimo físico, pues poner un límite a la composición y división de la materia es atentar contra la omnipotencia divina, además de que, para Conway, con el átomo como aquella “parte más pequeña” de las cosas “...todo movimiento y operación cesaría en las criaturas.”²⁵⁷ Por ello, la división conduce a la potencia divina a insistir en la división infinita que no disgrega a las criaturas en “nada”, sino que aquello que le es más sutil y originario ontológicamente hablando: la mónada. Siendo la mónada el estado sutil por antonomasia es también la clave de la convivencia entre las criaturas:

Esta es la base de toda la simpatía y antipatía que ocurre entre las criaturas, y si estas cosas son bien entendidas por alguien, él podría fácilmente ver dentro de las causas más secretas y ocultas de todas las cosas, las cuales, los ignorantes llaman cualidades ocultas.²⁵⁸

La mónada en tanto principio ontológico sutil conduce nuevamente a las nociones de movimiento local y acción vital. Debido a esta sutilización de los

²⁵⁶ *Principles*. p. 20: “The division of things is never in terms of the smallest mathematical term but of the smallest physical term. And when concrete matter is so divided that it disperses into physical monads, such as it was in the first state of its formation, then it is ready to resume its activity, and become spirit just as happen with our food.”

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*: “This is the basis of all sympathy and antipathy which occurs in creatures, and if these things are well understood by someone, he may easily see into the most secrets and hidden causes of most things, which ignorant men call occult qualities.” Es muy interesante hacer notar como para Conway y Van Helmont las llamadas *cualidades ocultas* son una ficción, pues más bien existen operaciones cuyas propiedades no son conocidas en su totalidad. *Cfr.* Allison Coudert. *Op. cit.* p. 168.

seres, diversas criaturas coexisten gracias a la presencia íntima unas dentro de otras, por lo que el movimiento por transmisión ocurre vía exhalación. En el monismo vitalista las dimensiones micro y macro confluyen en la constitución íntegra de las criaturas, que a su vez, albergan a otras en un proceso de dimensiones infinitas. Todas ellas transmiten el movimiento “localmente o mecánicamente” a sus compañeras, no obstante el origen del movimiento es indiscutiblemente constitutivo, debido a que es un principio intrínseco, a saber, es la acción vital.

4. SIGUIENDO EL SENDERO DE LA VIDA: SIMPLICIDAD, SIMPATÍA Y TRANSMUTACION EN EL MONISMO VITALISTA

El tema de la acción vital como principio de movimiento intrínseco a toda la sustancia configura la parte nodal del sistema conwayniano. En efecto, bajo la idea de un impulso natural que es constituyente de los seres, la vida puede traducirse en esta filosofía natural como el carácter primordial y el nexo ontológico por antonomasia. Pero, como se ha revisado hasta aquí, en aras de diseñar un sistema natural vitalista, es menester resolver antes ciertas cuestiones que se encuentran a la base de dicha configuración teórica. De este modo, el monismo sustancial trae consigo el tema de la simplicidad, el cual, considero que puede abordarse desde la óptica de la posibilidad de explicar el paso de la unidad primigenia y simple, identificada con Dios, a la multiplicidad de los seres creados. Además, el remanente de unidad en el sistema de los seres creados, que le viene por la semejanza con el creador, permite establecer el monismo sustancial, el vitalismo, el nexo simpático entre los seres y la transmutación.

Por otra parte, la discusión establecida por Lady Conway con respecto a las tesis dualistas de los filósofos cantabrigences constituye la piedra de toque de su propuesta filosófica. En efecto, la discusión que puede retrotraerse al atomismo bruniano, adquiere en nuestros filósofos modernos una disputa rediviva, a saber, aquella sobre la naturaleza del agente interno o externo que dota de vida y percepción a los seres. Recordemos que para el filósofo de Nola el carácter de causa eficiente es doble, pues funge intrínseca y

extrínsecamente a la vez. De esta manera, la idea de la animación del mundo causada por el *eficiente físico universal* se complementa con la caracterización vitalista de la materia, y por ende, la idea del átomo como centro de vida, con lo cual, la apelación a los agentes externos es desplazada.

Con todo, el surgimiento de las tesis mecanicistas y el paso de la división sustancial cartesiana entre *cogito* y *extensión*, sitúa una vez más en la palestra del siglo XVII el problema del origen de las funciones vitales. De esta forma, sin tomar en consideración el haz de discusiones generadas al respecto, por ejemplo, las propuestas sobre la explicación o negación de la interacción sustancial de Spinoza, Malebranche, Locke, etc. el tema del dualismo se presenta también en los platónicos de Cambridge: para Henry More la interacción entre alma y cuerpo se establece gracias a la congruencia vital entre sustancias, mientras que para Ralph Cudworth la interacción radica en la naturaleza plástica.

Pese a lo anterior, y aún cuando en el caso de More la extensión es una cualidad tanto del espíritu como del cuerpo, los pensadores del *Christ's College* perpetúan el dualismo sustancial, pues aún cuando se establezca un complejo andamiaje conceptual que dé cuenta de la interacción entre sustancias, tanto More como Cudworth se niegan a aceptar que exista una identificación entre sustancias, manteniendo siempre la idea de un principio activo y otro pasivo. En este sentido, y continuando con el tema que nos ocupa, Lady Conway no sólo radicaliza la "congruencia vital" de More cuando desarrolla el monismo vitalista, sino que además, propongo considerar dicha radicalización como una propuesta que podemos situar de forma más cercana a la teoría del doble agente en Giordano Bruno.

Como se expuso anteriormente, el monismo vitalista es la propuesta de Lady Conway para demostrar que existe sólo una sustancia, en la cual, el alma y el cuerpo son dos manifestaciones de la misma, diferenciadas entre sí, solamente en grado; por este motivo, el cuerpo es el estado engrosado del alma, y el alma es el estado sutil del cuerpo.

Por otra parte, el monismo es explicado también a través de la consideración de la correlación entre alma y cuerpo. Dicha correlación, que sirve para refrendar la idea de que ambos elementos necesitan del otro para

existir, se ilustra usando como metáfora la teoría de la reproducción. Así, tenemos dos principios, uno pasivo y otro activo o uno femenino y otro masculino; pero, la generación de un nuevo ser requiere necesariamente “la conjunción y cooperación” de ambos.²⁵⁹ Otra metáfora que quizás sea más efectiva para ilustrar el carácter monista de la sustancia y la oscilación entre modos, es la de la luz, el ojo y la oscuridad.

Además, el espíritu es luz o el ojo viendo su propia imagen, y el cuerpo es la oscuridad que recibe esta imagen. Y cuando los espíritus lo contemplan, es como si alguien se viera a sí mismo en el espejo. Pero, él [el espíritu] no puede verse a sí mismo reflejado del mismo modo en el aire puro o en un cuerpo diáfano, ya que el reflejo de una imagen requiere de una cierta opacidad, que llamamos cuerpo. Sin embargo, no es propiedad esencial de nada ser cuerpo, tal como no es propiedad de nada ser oscuro. Porque nada es tan oscuro que no pueda tornarse claro. Ciertamente, la oscuridad en sí misma puede tornarse en luz.²⁶⁰

Como se puede apreciar en esta cita, el reflejo del espíritu o la condición fáctica del espíritu, en este caso, sólo se manifiesta en la opacidad del cuerpo; pero no solamente el alma necesita de su condensación en cuerpo para adquirir una manifestación visible a los sentidos, sino que, el cuerpo mismo, tiene la posibilidad de sutilizarse en “luz”.

Además, la unificación de la sustancia tiene sus efectos inmediatos en la formulación de la tesis sobre el movimiento. Así, -y causando ciertas resonancias con el Nolano— para la Vizcondesa de Conway la causa del

²⁵⁹ Como ha sugerido Laura Benítez, la analogía masculino- femenino recuerda al mito de Diana y Acteón en *Los heróicos furores* de Giordano Bruno, donde, Acteón al contemplar a Diana, se transforma en venado. El cazador (lo terrenal, masculino, Acteón) se convierte en presa al contemplar a Diana (lo celestial, activo) y a partir de esto es posible la posibilidad del conocimiento, en este caso, espiritual. La metamorfosis para Bruno es metáfora de la asimilación de la divinidad y la muerte de Acteón devorado por sus perros la posibilidad de la vida especulativa. El cazador (lo terrenal, masculino, Acteón) se convierte en presa al contemplar a Diana (lo celestial, activo) y a partir de esto es posible la posibilidad del conocimiento, en este caso, espiritual.

²⁶⁰ *Principles*. p. 38: “Moreover, spirit is light or the eye looking at its own proper image, and the body is the darkness which receives this image. And when the spirits beholds it, it is as if someone sees himself in a mirror. But he cannot see himself reflected in the same way in clear air or in any diaphanous body, since the reflection of an image requires a certain opacity, which we call body. Nevertheless, it is not an essential property of anything to be a body, just as it is not a property of anything to be dark. For nothing is so dark that cannot become bright. Indeed darkest itself can become light.”

movimiento interno y de las funciones vitales es interna y externa a la vez. En ese sentido, por un lado, en Conway tenemos la idea de la ley natural de la perfección de las criaturas, es decir, un tipo de causalidad final cosmológica que dirige a la naturaleza hacia su perfección, tal como lo postula Giordano Bruno con la causa final y la causa eficiente, las cuales fungen como la pauta “externa” que dirige al perfeccionamiento de los seres. Por otro lado, en Conway tenemos a la acción vital, principio intrínseco de todos los seres que permite su funcionamiento en general, mientras que en el Nolano la causa eficiente que actúa como agente interno –a la vez que externo– es la encargada de dirigir las funciones vitales.

Las ideas anteriores constituyen unos cuantos elementos de la propuesta general de la filósofa, siendo asimismo, aquellos que denotan su independencia intelectual de la escuela de Cambridge y su incursión en el conocimiento de la Cábala, como a continuación veremos. En lo siguiente, continuaré con la exposición de algunos temas contenidos en los *Principios*, especialmente en los argumentos sobre la transmutación de la sustancia, la simpatía y la simplicidad en el sistema de Anne Conway.

a) El sentido de la transmutación para Lady Conway

La argumentación de Conway posee un acento dialógico que explora las tesis y las antítesis de su propuesta; por ello, como ya hemos revisado, las referencias a sus contemporáneos son un recurso que permite a la filósofa desarrollar los efectos de sus propias tesis. De esta manera, una vez unificada la sustancia, y en vías de fortalecer la elucidación sobre el tránsito entre alma y cuerpo y viceversa, porque son dos aspectos de los mismos seres creados, es menester plantear el carácter de la mutabilidad. “La mutabilidad es propia de una criatura en tanto es criatura”²⁶¹ pues los seres creados, al existir en el tiempo, tienden al movimiento y al cambio.

Este tema abre también otras cuestiones: ¿cuál es la lógica del cambio que produce el estado actual de la materia o del alma? ¿Es posible la transmutación entre géneros? ¿Las especies han sido iguales desde su

²⁶¹ *Principles*. p. 29.

creación? En primer lugar, aquello que regula la tendencia al cambio es la disposición ontológica de los seres creados hacia su perfección. Sin embargo, la voluntad individual puede conducir a cada una de las criaturas a optar por el bien o por el mal. En consecuencia, en la medida en que una criatura actúe conforme al bien, su estado físico se sutilizará en espíritu, mientras que, por el otro lado, si la criatura decide optar por el mal, su estado se condensará a tal grado que aparentará la completa inmovilidad.

La transmutación de la sustancia no puede explicarse sin abordar la definitiva influencia de Francis Van Helmont. Cuando éste llegó a Ragley Hall en 1670 para observar y tratar el delicado estado de salud de Conway se inició una relación afectiva e intelectual, que por desgracia no tuvo como resultado la cura a los males de la filósofa, aunque la relación se caracterizó por introducir "nuevas avenidas intelectuales en su mente."²⁶² Por una parte, no sólo el arribo del famoso médico fue centro de atención para los intelectuales de la época y de disidentes religiosos como los cuáqueros, sino que también surtió efecto sobre More. "Henry More pasó mucho tiempo ahí experimentado con Van Helmont en el laboratorio el cual el alquimista errante instaló, y discutiendo textos cabalistas y Hebreos."²⁶³

Y es que, la trasmutación es un concepto fundamental de la alquimia, bajo el cual, se explica el cambio posible de un elemento a otro, siempre y cuando entre ellos exista una relación analógica o simpática. La idea que es base de la medicina paracelsiana fue adoptada por J. B. Van Helmont y más tarde transmitida a F. M. Van Helmont. Como explica S. Hutton:

Mientras que es verdad que la fuente de la teoría de la transformación de las sustancias común a ambos Van Helmonts es la doctrina de la transmutación alquímica, Francis Mercury la desarrolla en un principio de la metamorfosis natural, 'Que todos los cuerpos universalmente son transmutables uno en otro.'²⁶⁴

La transmutación, que en realidad es el sello del tiempo y el movimiento es

²⁶² Carolyn Merchant. *The death of nature. Women, Ecology and the scientific revolution*. New York: 1990. Harper San Francisco. p. 255.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Sarah Hutton. *Op. cit.* (2004). p. 150.

para la Vizcondesa y el Cabalista la prueba más fehaciente de la distancia constitutiva entre Dios y los seres creados. Esto, nos conducirá al problema de lo simple y lo múltiple y la correspondiente apelación de un intermediario ontológico, al cual referiré en el siguiente apartado.

Regresando al impacto que tuvo la influencia del teósofo belga para el pensamiento conwayniano, Merchant y Nicholson consideran que la presencia del "Gitano Erudito" fue decisiva para centrar las tesis más importantes de la Vizcondesa, lo cual, paradójicamente, significó una escisión intelectual y religiosa con More.²⁶⁵ De esta forma:

Van Helmont y Conway se volvieron amigos cercanos y colaboradores intelectuales. Bajo el tutelaje de Van Helmont, ella comenzó a estudiar la Cábala Luriana. Durante este periodo escribió un tratado filosófico el cual muestra cuán comprometida se volvió hacia esta forma de Cábala. [...] El pequeño tratado de Anne Conway ofrece un intento valiente por tratar las características problemáticas de la Cristiandad, especialmente en sus formas post-reformistas. Su trabajo es esencialmente una teodicea, un intento por justificar la bondad de Dios y afirmar su justicia en bases cabalísticas invencibles.²⁶⁶

Básicamente, estos elementos cabalísticos se refieren a la doctrina del *ticún* y el *gilgul* del rabino Isaac Luria (1534-1572). Esta doctrina que según G. Scholem es de suma importancia en la Cábala tardía, considera en primer lugar que Dios no creó al mundo *ex-nihilo* ni tampoco por emanación, sino que Dios se contrajo, por lo que los vestigios de su deidad configura el origen de las criaturas. Así, este movimiento de contracción conocido como *simsum*,

²⁶⁵ En relación con las diferencias respecto a la adhesión a la secta de los cuáqueros por parte de Anne Conway y Francis Van Helmont, cfr. *The Conway letters*; Allison Coudert. *The impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The life and thought of Francis Mercury Van Helmont (1614-1698)*. Netherlands: 1998. Brill. Capítulos "Anne Conway: Kabbalist and Quaker", "Henry More, the Kabbalah, and the Quakers."

²⁶⁶ Allison Coudert. *The impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The life and thought of Francis Mercury Van Helmont (1614-1698)*. 1998. Netherlands. Brill. p. 179: "Van Helmont and Conway became close friends and intellectual collaborators. Under Van Helmont's tutelaje, she began to study the Lurianic Kabbalah. During this period, she wrote a philosophical treatise which shows how committed she became to this form of Kabbalah. [...] Anne Conway's small treatise offers a valiant attempt to come to terms to the problematic features of Christianity, especially in its post-reformations forms. Her work is essentially a theodicy, an attempt to justify God's goodness and affirm his justice on impregnable, kabbalistic grounds."

...constituye para Luria la única garantía de que existe de alguna manera un proceso universal, ya que precisamente esta contracción de Dios sobre sí mismo — la cual produce en algún lugar determinado un espacio primitivo original llamado *tehiru* por los cabalistas— hace posible la existencia de algo que no es total y absolutamente Dios en su pura esencia.²⁶⁷

La teoría del *simsum* evita el panteísmo, por lo que es claro en que sentido esta enseñanza de le es útil a Conway para formular su teodicea perfectamente estratificada. Por otra parte, la contracción de Dios que origina al mundo, se acompaña con la doctrina de la “ruptura de los recipientes.” Para Luria, los residuos de la divinidad que quedan en el espacio primordial se tornan en el arquetipo o prototipo de la existencia, —las *sephiroth*— siendo a su vez recogidas en vasijas, las cuales, al impactarse entre ellas, provocan su ruptura, con lo cual se inicia la irrupción del pecado. Como consecuencia, se inicia un procedimiento universal, llamado *ticún* o *restitución* que no es sino el proceso de expiación del pecado que ha dejado la inserción del mal en el mundo, es decir, la disgregación de la luz contenida en las vasijas; el *ticún* precisamente busca restaurar la luz prístina de Dios en un camino que no se presenta fácil para los seres humanos. Esta última idea ofrece una justificación de los padecimientos del mundo, pues cada sufrimiento es parte del camino ineludible de la expiación.

Sumado a lo anterior se encuentra la idea de *gilgul* o trasmigración de las almas; debido a que el proceso de expiación se extiende de manera ilimitada, las almas individuales deben resarcir el daño mediante diversas encarnaciones, hasta el punto en que haya realizado su propia restauración individual. En vista de lo anterior, “el concepto de *gilgul* se presenta aquí en un sentido bastante amplio como una ley del universo y se deja en segundo plano la idea de una retribución por medio del castigo en el infierno.”²⁶⁸

Como se señaló antes, estas consideraciones teológicas se convierten en el telón de fondo de la trasmutación en Conway. Con todo, es importante

²⁶⁷ Gersom Scholem. *La cábala y su simbolismo*. Traducción de José Antonio Pardo. 2008. Decimocuarta edición en español. México. Siglo XXI editores. p. 121.

²⁶⁸ Gersom Scholem. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Tradición de Beatriz Oberländer. 2006 Tercera edición en español. Madrid. Ed. Siruela. p. 307.

agregar otro elemento que es indispensable para explicar el carácter experimental de la filosofía conwayniana, a saber, la idea de transmutación desde el suelo de la alquimia helmontniana. En efecto, Van Helmont, no sólo sigue los pasos de su padre, Juan Bautista Van Helmont en la disputa contra los galenistas al explorar la explicación de las enfermedades como entidades específicas que atacan órganos específicos,²⁶⁹ sino que da un paso más al integrar elementos herméticos y neoplatónicos como en el caso de la cura con el uso de talismanes basándose en la *simpatía* existente entre todos los seres. Van Helmont, es en suma, un pensador sincrético, pues tanto en él, como en muchos pensadores de la modernidad temprana, existen límites muy sutiles entre filosofía natural, hermetismo, alquimia, etc.

Von Rosenroth y Van Helmont llegaron a su lectura de la Cábala con mentes empapadas en Neoplatonismo renacentista, hermetismo y alquimia. Fueron sincréticos en la mejor tradición de Pico, Postel y Reuchlin. Lo que encontraron en la Cábala confirmó lo que ya sabían. El concepto alquímico de transmutación como una experiencia regenerativa para ambas materias y los alquimistas tienen asombrosas similitudes con el concepto de restauración, o *tikkun*, elaborado por Isaac Luria; y la visión hermética del alquimista como un sabio gnóstico, que puede redimir la materia base, tienen sorprendentes paralelos con los increíbles poderes atribuidos al hombre en la Cábala Luriana.²⁷⁰

Como veremos más adelante, la síntesis entre la especulación cabalística, neoplatonismo y alquimia son claves para el desarrollo de las tesis conwaynianas.

²⁶⁹ Allison Coudert. *Op. cit.* p. 163.

²⁷⁰ *Ibidem.* p. 145: "Von Rosenroth and Van Helmont came to their reading of the Kabbalah with minds steeped in Renaissance Neoplatonism, Hermeticism and Alchemy. They were syncretists in the best Renaissance tradition of Pico, Postel and Reuchlin. What they found in the Kabbalah confirmed what they already knew. The alchemical concept of transmutation as a regenerative experience of both matter and alchemist has striking similarities with the concept of restoration, or *tikkun*, elaborated by Isaac Luria; and the Hermetic vision of the alchemist as a Gnostic savior, who could redeem base matter has astonishing parallels with the incredible powers attributed to man in the Lurianic Kabbalah."

b) El paso del uno a lo múltiple: el intermediario ontológico

Las ontologías monistas de Anne Conway y Francis Mercury Van Helmont emplean la idea de un intermediario entre Dios y las criaturas. Esta noción, cuyo uso análogo es posible rastrear desde *logos* de Filón de Alejandría y Juan Escoto Erígena, pasando por la cristología de Nicolás de Cusa, se reformula en estos sistemas bajo el influjo de algunos supuestos de la Cábala Luriánica. De esta manera, esta tendencia de la antigua tradición judía, considera que tras la creación o contracción (*tsimtsum*), se emanaron diez entidades de la estructura de Dios, receptáculos o instrumentos de la esencia divina²⁷¹ llamadas *sephiroth*.²⁷² En la Cábala Luriánica, éstas tienen la función de intermediarios entre Dios y su creación. Como explica G. Scholem:

La promoción del *Adam qadmon* al rango del primer ser que surge después del *simsum* es responsable del colorido fuertemente antropomórfico que acompaña todas las descripciones de los procesos de emanación en el sistema luriánico. El *Adam qadmon* sirve como una especie de lazo intermedio entre el *En-sof*, con la luz de su substancia que sigue estando activa en él, y la jerarquía de mundos que vendrá después.²⁷³

De esta manera, las *sephiroth* en tanto que son las estructuras emanadas del *Ensof*, son el receptáculo de su esencia, la cual, constituirá a los arquetipos de los seres creados. Así, la presencia de Dios será posible en la medida en que su esencia, ya distanciada mediante el *Adam Kadmon*, crea y da vida a todos los seres.

Siguiendo esta tradición, para F. Van Helmont, la Unidad primigenia y perfecta, a saber, Dios, crea a los seres múltiples; sin embargo, este paso no

²⁷¹ Moshel Idel. *Cábala. Nuevas perspectivas*. Trad. De María Tabuyo y Agustín López. México. 2010. Ediciones Siruela, Fondo de Cultura Económica. p. 165.

²⁷² Como señala Moshel, las *sephiroth* son el tema principal de la Cábala teosófica, en donde según ciertas tradiciones, las *sephiroth* tienen una tendencia antropológica basada en la identificación entre éstas y el *Hombre primordial* o *Adam Kadmon*. Además, este autor realiza una interesante investigación del influjo que tuvieron autores gnósticos como Monomio en el papel cosmogónico de las décadas o *sephiroth* y del hombre primordial como arquetipo del universo. Si bien, no se puede demostrar una influencia directa, Moshel señala la posibilidad de vincular fuentes gnósticas y judías antiguas para entender el tema del intermediario.

²⁷³ Gershom Scholem. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Trad. de J.S.B. Barcelona, 1994. Riopiedras Ediciones. p. 170

puede ser inmediato, ya que siguiendo la tradición de las *sephiroth*, requiere entonces un mediador ontológico entre la unidad infinita y la multiplicidad finita. Refiere el teósofo de un eslabón ontológico “menor que el Sumo Dios, pero mayor y más perfecto que todas las criaturas: este Medio entre Dios y las criaturas es el Cristo, aquel Adán Celeste.”²⁷⁴ Así, en las emanaciones de la inaccesible luz divina, considerada por Van Helmont como aquellas que constituyen a *Adam Kadmon*, o el Hombre primordial, están contenidas las ideas arquetípicas de las cosas múltiples. “La existencia de un universo inteligible en la mente divina como arquetipo de todo lo creado es el origen ontológico del principio de unidad y armonía, que Van Helmont desarrolla siguiendo la doctrina kabbalística del Zohar, mediatizada por la Escuela de Isaac Luria.”²⁷⁵ La creación se efectúa en este caso gracias a la latencia de los seres en Dios mismo, quien obró con el designio de crear algo distinto de sí mismo, subsistente y activo.²⁷⁶

En el caso de Lady Conway, el principio activo de la creación es el amor, la libre voluntad y sabiduría de Dios, pues siendo Dios *luz, vida, sabiduría*, atributos que para la filósofa tienen una relación cercana con el acto de crear; por ello, la creación se realiza de manera incesante bajo la eterna sabiduría y bondad divina. Bajo esta idea, la actividad creadora se postula como otro de los divinos atributos, por lo que, en el universo conwayniano, la existencia del mundo creado es un acto necesario, pues para el creador es de suyo crear, “por lo tanto, el atributo esencial de Dios es ser un creador. Consecuentemente Dios fue siempre un creador y siempre lo será, debido a que si fuera de otro modo él cambiaría”,²⁷⁷ lo cual es imposible debido a su carácter eterno.

²⁷⁴ F. M. Van Helmont. *Seder Olam*, n. 10 y 11. citado en Orio de Miguel, Bernardino. *Leibniz y la tradición teosófica kabbalística: Francisco Mercurio van Helmont*. Madrid: 1993. Universidad Complutense de Madrid. Serie Tesis doctoral., p. 314; Alison Coudert, Sarah Hutton y Orio de Miguel advierten que Conway y Van Helmont identifican a *Adam Kadmon* con Jesucristo. Ello se debe al proyecto general de Knorr Von Rosenroth y Van Helmont de cristianizar la cábala en aras de que ésta se convierta en una tendencia religiosa basada en la tolerancia y la paz entre credos.

²⁷⁵ Bernardino Orio de Miguel. *Leibniz y la tradición teosófica- cabalística*. p. 313.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Principles*. p. 13: “Therefore the essential attribute of God is to be a creator. Consequently God was always a creator and will always be a creator because otherwise he would change.”

Por otra parte, siguiendo el tema del intermediario, la creación se realiza partiendo de los arquetipos, palabras o ideas que constituyen a *Adam Kadmon* o Cristo:

Hay una idea en Dios que es su imagen o la palabra existente dentro de sí mismo, la cual en sustancia o esencia es uno y el mismo con él, a través de la cual se conoce a sí mismo y a todas las otras cosas también, y ciertamente, todas las criaturas fueron hechas o creadas de acuerdo con esta misma idea o palabra.²⁷⁸

Para Lady Conway la necesidad del intermediario se identifica con Cristo, "en tanto que él es el hombre celestial o Adán, el primero de todas las criaturas",²⁷⁹ siendo de esta forma, el Cristo de las Escrituras y el *Adam Kadmon* cabalístico. Consecuente con la jerarquía ontológica regida por el tiempo, Cristo es aquél ser *engendrado* que, por *existir* ya en el tiempo y en el movimiento, está sujeto a la norma del cambio, aunque ésta tiende únicamente hacia el bien.

Siguiendo la doctrina del *tsimtsum*, la creación que tiene como objeto "el bienestar de las criaturas"²⁸⁰ pues Dios disminuye la intensidad de su luz, emergiendo de esa forma el espacio que abrigará a los mundos. Es en este momento, donde se efectúa el paso del uno a los múltiples mediante la intervención del *logos*:

[...] La voluntad existe en él [Dios] a través de la cual **mantiene y trae a su ser actual aquello que estaba oculto en la idea, así que él produce y hace una sustancia esencial y distinta.** Y esto es seguramente para crear la esencia de una criatura, pues **la idea sola no confiere el ser una criatura, sino sólo la voluntad unida a la idea**, así como un arquitecto puede tener en su mente la idea de una casa, la idea sola no la

²⁷⁸ *Principles*. p. 10: "In God there is an idea which is his image or the word existing within himself, which in substance or essence is one and the same with him, through which he knows himself as well as all other things and, indeed, all creatures were made or created according to this very idea or word."

²⁷⁹ *Principles* p. 30: "Insofar as he is the celestial man or Adam, the first of all creatures."

²⁸⁰ *Principles*. p. 10: "For the sake of his creatures (so that there might be a place for them) he diminishes the highest degree of his intense light. Thus a place arose, like an empty circle a space of worlds."

construye, sino [que] la voluntad está unida y coopera con él.²⁸¹

Esta cita devela el proceso de la creación del mundo; básicamente, la *idea* constituye el insumo para la creación, pero ésta no puede por sí misma crear, debido a que dicho poder sólo le pertenece a Dios. Por ende, la voluntad de Dios efectúa el acto creador pero requiere de la *idea* para mantener la distancia ontológica con las criaturas. Es aquí donde se manifiesta la gradación del ser, Dios y Cristo, pertenecen a la esfera de la trascendencia,²⁸² mientras que las criaturas, conformarán la trama de la inmanencia, de la comunidad y de la unión sustancial y simpática. Cabe aclarar, que en el planteamiento conwayniano, aún cuando existe una distancia entre Dios y los seres creados, éste no se encuentra ausente del todo del universo creado: Él está *presente* en sus criaturas. El tema de la presencia es primordial para el neoplatonismo moderno, pues de esa manera se puede sustentar el carácter espiritual de los seres, que a su vez, permite formular un planteamiento ontológico primordialmente vitalista. Afirma la filósofa:

Además, Dios ha implantado una cierta simpatía y amor mutuo dentro de las criaturas [en tanto] que ellas son miembros de un solo cuerpo y todos [son], por decirlo así, hermanos para quienes hay un Padre en común, a saber, Dios en Cristo o la palabra encarnada. También hay una madre, esa única sustancia o entidad de la cual todas las cosas han sido creadas y de la cual son sus partes reales y miembros. Y aunque el pecado ha debilitado a un grado sorprendente este amor o simpatía en las criaturas, sin embargo, no ha sido completamente destruido.²⁸³

²⁸¹ *Ibidem*: [...] "the will exists in him **through which he maintains and brings into actual being that which was hidden in the idea, so that he produce and makes a distinct and essential substance.** And this is surely to create the essence of a creature, **for the idea alone does not confer being on a creature, but only will cojoined with the idea,** just as an architect may have an idea of a house in his mind, yet the idea alone does not build the house, but will is joined with and cooperates with him." En adelante, las negritas en las citas de los *Principles* son mías.

²⁸² *Principles*. p. 9 "He is also in a true and real sense an essence or substance distinct from his creatures, although not divided or separated from them but present in everything most closely and intimately in the highest degree."

²⁸³ *Principles*. p. 31: "Thus, God has implanted a certain universal sympathy and mutual love into his creatures so that they are all members of one body and all, so to speak, brothers for whom there is one common Father, namely, God in Christ or the word incarnate. There is also one mother, that unique substance or entity from which all things have come forth and of

En este sentido, el modelo de la Unidad trascendente se repite en la unidad immanente, la cual es posible gracias a la homogenización sustancial de los seres, y por ende en el carácter perfectible de la creación, ¿En qué consiste pues este carácter? En la capacidad que tienen los seres para actuar conforme al bien, teniendo como consecuencia el paulatino proceso de transmutación en el cual, los seres creados se restituyen en su estado original: el espíritu

c) Unidad, simpatía y vitalismo

Hasta aquí se ha apreciado el modo en que para ambos filósofos el camino que va de la unidad trascendente a la multiplicidad del mundo supone la reproducción en la naturaleza de la unidad primordial; dicha *analogía de producción*, como le llama Orígenes de Miguel, consiste en apreciar el orden y la armonía de la unidad primordial a través de los seres creados. Este orden se manifiesta en concreto bajo la concepción monádica sustancial y en la unidad que componen los seres debido a su vínculo simpático.

Tal como se abordó en apartados anteriores, para Lady Conway el monismo sustancial constituye la radicalización del neoplatonismo cantabrigense, misma, que se manifiesta en la adopción del monismo sustancial. Lo anterior, tiene como objetivo resolver dos problemas: por una parte, el problema de la intervención de agentes externos y distintos para posibilitar la vida y la percepción en todos los seres, el cual se resuelve mediante el vitalismo, y por otra parte, el problema de la interacción entre las criaturas, resuelto bajo la idea de simpatía.

En lo siguiente, se desarrollará el tema de la simpatía en nuestra filósofa, tomando como hilos conductores las tesis del pluralismo espiritualista y la existencia del espíritu regente en todos los seres vivos.²⁸⁴

El universo conwayniano está habitado por un número infinito de criaturas, lo cual se explica partiendo de la premisa de la creación incesante

which they are the real parts and members. And although sin has weakened this love and sympathy in creatures to an astonishing degree, nevertheless, it has not altogether destroyed.”

²⁸⁴ Respecto a esta última postura, Conway sigue las tesis de ambos Van Helmont respecto al *archei* o espíritu central, como veremos más adelante.

divina que corresponde con el atributo creador de Dios; así, las criaturas se crean de manera incesante en un mundo de dimensiones infinitas: para lady Conway el mundo es infinito no sólo en términos espaciales, sino también temporales, debido a que “la eternidad de las criaturas no es otra que una infinidad de tiempos en los cuales ellas fueron y siempre serán sin fin.”²⁸⁵

El mundo infinito manifiesto en la infinitud de sus habitantes, continúa bajo la idea de la división infinita de los seres creados. En el caso del monismo vitalista, los seres se dividen al infinito en razón de que sus partes, son asimismo espíritus que cumplen la función de miembros de una totalidad. De esta forma, la división infinita de la materia adquiere dos niveles:

1. La división infinita de sus partes.
2. La existencia de seres que habitan dentro de otros de forma infinita.

En el primer caso, un aspecto de la infinitud en la naturaleza recae en la existencia de seres que habitan dentro de otros de forma infinita. Pues [...] “ciertamente, cada ser humano, cada criatura, contiene muchos espíritus y cuerpos...”²⁸⁶ La tesis de la convivencia de criaturas mas pequeñas y sutiles que habitan dentro de otras sin añadir peso o alterar la figura de su huésped, sirve para refrendar el carácter perenne de la creación y su correlato en el número infinito de criaturas. Esta tesis, además se presenta como el quinto de los argumentos de la transmutación de la sustancia, que hace patente el vitalismo conwayniano, al considerar que la existencia infinita de seres dentro de otros es una manifestación de la vida en todas las criaturas, aún en aquellos aparentemente inertes.²⁸⁷

En el segundo caso, el pluralismo espiritualista concibe a los seres creados como entes compuestos de infinitos espíritus, los cuales actúan en razón de su funcionamiento con respecto a toda la criatura.²⁸⁸ Para ello, esta

²⁸⁵ *Principles*. p. 13: “The eternity if creatures is nothing other than an infinity of times which they were and always will be without end.”

²⁸⁶ *Principles*. p. 39: [...] “Thus every human being, indeed, every creature whatsoever, contains many spirits and bodies...”

²⁸⁷ El quinto argumento será expuesto más adelante.

²⁸⁸ Nótese aquí la cercanía del pluralismo espiritualista conwayniano con el pluralismo monadológico leibniziano. Esta es una de las razones por la que los especialistas como Carolyn

pluralidad de seres se ordena de manera jerárquica según sus funciones, siendo ordenados a la vez, por un espíritu central. Así las cosas:

Tal como un cuerpo, sea el de un hombre o el de un bruto, no es nada sino una **incontable multitud de cuerpos unidos en uno [solo] y ordenados en un cierto orden**, así, que el espíritu del hombre o el bruto es **también una incontable multitud de cuerpos unidos en este cuerpo**, y tienen su orden y gobierno, [en tanto que] uno es su **gobernante principal**, otro tiene un segundo lugar, y un tercero comanda a otro debajo de él, y así para todos, tal como en un ejército.²⁸⁹

La analogía castrense sirve para evocar el orden y funcionamiento de dichos espíritus o cuerpos que componen a una criatura. El espíritu central es aquél que constituye propiamente hablando la identidad de cada criatura; de esa manera, éste permanece en la base de todas las transformaciones, pues él es el responsable de la figura actual de los seres. Esta idea, proviene directamente de J.B. Van Helmont, quien creía que los *archei* eran las formas de cada uno de los seres, las cuales, no sólo regulaban el funcionamiento de los cuerpos, sino que regían asimismo, las trasmutaciones entre elementos.²⁹⁰

En el caso de Anne Conway, la función del *archei*, espíritu central o espíritu vital²⁹¹ no es únicamente de orden fisiológico, sino moral: el espíritu central, que es en cada caso radicalmente *la criatura*, es aquél poseedor de la voluntad que lo lleva a actuar hacia el bien o hacia el mal; de esta forma, la acción imprime en él la figura que adquirirá en las diversas trasmutaciones. Para ilustrar esto, la filósofa toma como ejemplo a un sujeto que vive únicamente bajo el influjo de deseos concupiscentes:

Merchant, Bernadino Orio de Miguel, Richard Popkin y Stuart Brown han discutido la posible influencia de la Vizcondesa en la monadología leibniziana.

²⁸⁹ *Principles*. p. 39: "Just as a body, wether of a man or brute, is nothing but a **countless multitude of bodies collected into one and arranged in a certain order**, so the spirit of man or brute is **also a countless multitude of bodies united in this body**, and they have **their order and government**, such that **one is the principal ruler**, another has second place, and third commands other below itself, and so on for the whole, just as in an army." En adelante, las negritas son mías.

²⁹⁰ *Cfr.* Hutton, Coudert, Orio de Miguel. Esta idea fue transmitida de J.B. Van Helmont a Francis Mercury quien a la vez, la heredó a Conway.

²⁹¹ Conway usa de forma indistinta espíritu central o espíritu vital.

Necesariamente se sigue que este cuerpo [que es formado por] el **espíritu vital**, será el de un bruto y no el de un humano, porque el espíritu del bruto no puede producir o formar ninguna figura porque su poder formativo **está gobernado por su imaginación**, la cual imagina y concibe tan fuertemente como es posible su propia imagen, de acuerdo a la cual el cuerpo externo debe de tomar figura.²⁹²

La imaginación funge como receptáculo de marcas, ideas o imágenes, no sólo de nuestras percepciones, sino de nuestras propias acciones. La imaginación fluctúa aquí tanto como facultad en sentido estrictamente epistemológico-fisiológico, como en una especie de *conciencia moral* de las acciones. Por lo anterior, y aventurando una posible analogía para ello, podría decirse que la función moral de la imaginación consiste en ser el retrato de Dorian Grey; así como en la novela de Oscar Wilde, las malas acciones del joven Grey se manifestaban en la faz deformada de su retrato, en el sistema filosófico de Conway, las acciones buenas y malas tienen su correlato en la imaginación, la cual proporciona al espíritu central la imagen que apropiará en la siguiente transmutación.

El hecho de que sea la imaginación el vehículo de la corporalización de las acciones, tiene otra interesante consecuencia. En este universo, no hay cielo ni infierno, no hay fin del mundo ni juicio final, puesto que el sistema de recompensa y castigo moral se efectúa bajo el mecanismo mencionado.²⁹³ Quien actúe conforme al vicio paulatinamente adquirirá la forma que le corresponde. Aunque con esto no se quiere decir, que exista una jerarquía moral de los seres creados en la que los animales sean el epítome del vicio, pues nos dice más adelante la filósofa:

¿O cuál degeneración crees que es peor, tener la imagen de una bestia en el espíritu o cuerpo? Ciertamente debe decirse que ser como un bruto en espíritu es la más grande degeneración posible. [...] [Pero] es mucho peor

²⁹² *Principles*. p. 32: "It necessarily follows that this body which the **vital spirit** forms, will be that of a brute and not a human, for the brute spirit cannot produce or form any other shape because its formative power **is governed by its imagination**, which imagines and conceives as strongly as possible its own image, according to which the external body must take shape."

²⁹³ *Cfr. Principles* VI, 8 y 9 en donde se explica el modo en que se aplica la justicia divina y cómo se castiga el pecado, además de que externa la negación del infierno.

ser un bruto en espíritu que serlo en una forma y figura exterior.²⁹⁴

Hasta este momento, se ha abordado la dimensión moral de la imaginación en el sistema conwayniano, pero, antes de proseguir con el tema de la simpatía, es menester desarrollar la dimensión epistemológica-fisiológica de la misma.²⁹⁵ En términos generales, la Vizcondesa de Conway considera a la imaginación como una facultad de los espíritus para percibir imágenes o ideas provenientes del exterior. El proceso de aprehensión de ideas se produce mediante la exhalación de los espíritus de las criaturas percibidas hacia el espíritu receptor, que ayudado por los espíritus que componen las distintas partes de su cuerpo, llevan esta *imagen* o *semen* al cerebro, en donde es *fecundado*, generándose de esta manera la imagen. Explica Conway:

Por lo tanto, cuando recordamos algo, miramos dentro de nosotros mismos su imagen, la cual es el espíritu que provino de éste [el objeto], mientras lo miramos desde el exterior. Esta imagen o espíritu es retenida en algún cuerpo, la cual es el semen de nuestro cerebro. Por consiguiente, ocurre en nosotros una cierta generación espiritual. Consecuentemente, cada espíritu tiene su propio cuerpo y cada cuerpo tiene si propio espíritu.²⁹⁶

La generación de las imágenes o ideas supone el estado corpóreo de las mismas, que responde al mismo supuesto epistemológico que se deriva de la condensación de las criaturas en general: a saber, para que toda criatura pueda ser percibida se requiere su condensación, la cual, manifiesta una figura específica que limita a la acción vital. De la misma forma, las ideas

²⁹⁴ *Ibidem*: "Or which degeneration do you think is worse, to have the image of a beast in one's spirit or body? Certainly it must be said that to be like a brute in spirit is the greatest possible degeneration. [...] **For it is far worse to be a brute in spirit than to be a brute in outward form and shape.**"

²⁹⁵ Cabe aclarar que la formación de imágenes es de suma importancia para el desarrollo de estas ideas, no obstante, el esquema epistemológico conwayniano se aprecia fragmentario, en tanto que no es desarrollado con suficiencia en los *Principios*. El carácter fragmentario del texto y la cotidianidad con la que la filósofa asumía estos puntos como supuestos compartidos con Van Helmont, pueden explicar el precario desarrollo de esta tesis en el tratado de la filósofa.

²⁹⁶ *Principles*. p. 39. "Thus when we remember something, we see within ourselves its image, **which is the spirit that proceed from it**, while we look at it from the outside. **This image, or spirit, is retained in some body**, which is the semen of our brain. Thus a certain spiritual generation occurs in us. Consequently, every spirit has its own body and every body its own spirit."

deben tener un *cuerpo* o un estado *condensado* para poder ser retenidas en el cerebro y producir los recuerdos. La memoria en este caso, se convierte en el cúmulo de pequeños cuerpos, que son las ideas, pero la variación más importante que hace la filósofa es el de sostener el estado corpóreo de las ideas, dotándoles de cierto peso ontológico al postularlos como *criaturas*.

Del mismo modo, la producción interna de la mente (concretamente, los **pensamientos** los cuales son criaturas de acuerdo con su tipo y los cuales tienen una **verdadera sustancia** apropiada para ellos) son generadas. Estos son nuestros niños internos, y todos son masculinos y femeninos; [esto] es, tiene alma o cuerpo. Porque si ellos no tuvieran un cuerpo, no podrían retenerse **ni tampoco podríamos reflejarlas en nuestros propios pensamientos**. Porque todo recuerdo se realiza por cierta obscuridad, que es el cuerpo. Además, **la memoria requiere de un cuerpo para retener al espíritu de la cosa concebida**; de otra manera se desvanece, como una imagen en el espejo inmediatamente desaparece cuando el objeto es removido.²⁹⁷

El tema de la condensación de las ideas permite vislumbrar una vez más la regla de la unidad que impera en el sistema conwayniano: el orden de la unidad entre el alma y el cuerpo se traslada a la unidad entre la mente y el cuerpo. Los procesos cognitivos requieren de un grado de condensación para efectuarse, justo como los seres necesitan del mismo grado de condensación para ser percibidos. Por desgracia, este tópico sufre del mismo destino del resto del tratado conwayniano, pues su exposición es fragmentaria e incompleta. No obstante, considero que bien puede entenderse este planteamiento si se atiende al supuesto ontológico primordial de la filósofa: la distinción entre lo espiritual y lo material es gradual. Así, nos será más fácil entender esta fisiología de los procesos cognitivos, en donde las imágenes o

²⁹⁷ *Ibidem*. "In the same way, the internal production of the mind (namely the **thoughts** which are creatures according to their kind and which have a **true substance** appropriated for them) are generated. These are our inner children, and all are masculine and feminine; that is, they have a body or spirit. For, if they did not have a body, they could not be retained **nor could we reflect on our own thoughts**. For all reflection takes place because of a certain darkness, and this is the body. Thus **memory requires a body in order to retain the spirit of the thing conceived of**; otherwise it vanished, just as an image in a mirror immediately vanishes when the object is removed."

ideas son criaturas con cierta densidad que fecundan el cerebro para producir pensamientos y recuerdos.

Esto nos lleva a otra cuestión: ¿qué es aquello que permite la transmisión de ideas? Es este el punto de retorno a la unidad universal entre los seres que permite que se comuniquen íntimamente, es decir, la simpatía universal. De este modo, la simpatía supone la premisa de la unidad ontológica entre los seres que actúa como causa interna de movimiento, la cual, si tomamos prestadas las palabras de Giordano Bruno “este es el principio esencial y la raíz de todos los principios que permiten dar cuenta de todas las maravillas naturales [...]”, refiriéndose al espíritu universal. Analógicamente, en los casos de Conway y Van Helmont, el principio de transmutación también está sostenido en la base de un principio activo intrínseco, que al mismo tiempo constituye a los seres creados, a saber el espíritu. A partir de esto último, la simpatía adquiere tres dimensiones:

- a) Explica uno de los motivos por el que el alma se transforma en cuerpo y viceversa
- b) Explica el número y posición de las criaturas.
- c) Explica el modo en que se relacionan los seres creados.

La simpatía en los sistemas monistas considera que los seres están sujetos a una regla general de atracción por lo similar. En el caso de Anne Conway, la simpatía es la ley universal que permite explicar el amor existente entre las criaturas. Este modelo inclusive propone la unidad entre alma y cuerpo, justo por el amor que expresa la primera por el segundo. Con éste argumento, la filósofa ofrece el tercer argumento de que el alma se puede transformar en cuerpo, pues lo prueba el “[...] gran amor y deseo que los espíritus o almas tienen por los cuerpos, y especialmente, por aquellos cuerpos a los que están unidos y en los cuales moran.”²⁹⁸

Como mencioné con anterioridad, el monismo sustancial de los seres finitos es un postulado que Van Helmont comparte, o más bien trasmite a

²⁹⁸ *Principles*. p. 46: “...great love and desire which spirits or souls have for bodies, and specially for those bodies with which they are united and in which they dwell.”

Conway. El filósofo asegura que “todo lo que es, es Espíritu”,²⁹⁹ y en ese sentido, el cuerpo es espiritualizado y el espíritu corporizado.³⁰⁰ Señala Van Helmont en *Adumbratio Kabbalisticae Christianae*:

Las naturalezas producidas por Dios infinito a través de este Adán Primitivo eran todas espíritus (...), es decir, actos simples, luminosos, unos en sí, dotados de una esencia que puede concebirse a modo de centro, y dotado de vida, que puede concebirse como una esfera radiante desde aquél centro, que vibra y se expande según su propio natural en diversas figuras de maneras mas o menos amplias o pequeñas; que tienen entendimiento, es decir, conocimiento intuitivo sin pluralidad; y voluntad o capacidad de inclinarse hacia su propia satisfacción; a fin de que conozcan y amen a Dios.³⁰¹

Esta idea no sólo es crucial para diseñar un bastión que discuta contra los dualismos sustanciales y el mecanicismo, sino que proyecta una teoría psicosomática de las enfermedades. Para Van Helmont, las enfermedades son producto de las afecciones negativas de la mente que se manifiestan en el cuerpo.

Siendo la simpatía la expresión afectiva propia de lo idéntico, a saber, entre alma y cuerpo, y de lo semejante, es decir, de Dios hacia sus criaturas y de criatura a criatura, la ley de la comunión entre las compañeras criaturas sostiene la teoría de la imaginación tanto en Conway³⁰² como en Van Helmont, misma, que a la vez es clave en la terapia. Las criaturas “envían desde sí mismas hacia fuera su esencia y de esta manera mantiene intercambio con el resto de las criaturas para satisfacer sus deseos y completar sus deficiencias.”³⁰³ La exhalación entre las criaturas produce imágenes en sus compañeras, la cual es posibilitada por el “espíritu central” o *archei* que domina y determina la identidad personal de las mismas.

De esta manera, si existe una relación tan íntima entre ellas, la terapéutica mediante la simpatía se hace efectiva, pues aquello que es similar

²⁹⁹ *Cabbalistical Dialogues* citado en Hutton, S. p. 150.

³⁰⁰ Bernardino Orio de Miguel. *Op cit.* Pp. 319, 320.

³⁰¹ F.M. Van Helmont. *Adumbr.* Cap. IV, n. 2, p. 26. citado en Orio de Miguel. *Op. cit.* p. 316.

³⁰² *Principles.* p. 55.

³⁰³ Bernardino Orio de Miguel. *Op cit.* p. 324. paráfrasis de *Spirit of deceases.* no. 42, p. 69.

puede afectar al espíritu para sanarlo.³⁰⁴ De esta forma, si el espíritu se orienta a amar el dolor mediante la aceptación del mismo, éste desaparecerá. El uso de remedios y fórmulas no está excluido de la terapéutica helmontniana. Las recetas se basan también en el principio simpático, pues la asimilación de elementos análogos a la enfermedad ayuda al espíritu a cobrar su salud y por ende, también la salud del cuerpo.

La salud del cuerpo vía la del alma, quizás es una de las enseñanzas que más se arraigó en el pensamiento de la filósofa de Ragley Hall. En *Principles* refiere al padecimiento del dolor como una especie de “mal necesario” que pone a prueba el espíritu, fortaleciéndolo y ennobleciéndolo. En suma, la aceptación del dolor conduce no sólo al bienestar emocional, sino que además, conduce al bien moral.

Para Conway, el estado presente de las criaturas es resultado de transformaciones anteriores, puesto que éstos tienen la posibilidad de realizarse en diversas *encarnaciones*. Con todo, no debe entenderse tal como el proceso de trasmigración del alma en otro cuerpo, sino como un proceso de transformación o descomposición observable en la naturaleza:

De hecho, la experiencia diaria nos enseña que varias especies cambian entre ellas: la tierra cambia en agua, el agua en aire, el aire en fuego o éter y, viceversa, el fuego en aire, el aire en agua, etc., sin embargo, estas son distintas especies. Similarmente, las piedras cambian en metales y un metal en otro. No obstante, no debe decir nadie, que éstos son sólo cuerpos vacíos y que no tienen espíritu. Observamos los mismo, no sólo en plantas sino también en animales.

[...] Además, entre los animales, los gusanos cambian en moscas, y las bestias y los peces que alimentan a las bestias y a los peces de otras especies cambian a sus naturalezas y especies.³⁰⁵

³⁰⁴ La cura estriba precisamente en la simpatía y no simplemente en la armonía de los humores corporales.

³⁰⁵ *Principles*. p. 34: “In fact, daily experience teaches us that various species change into each other: earth changes into water, water into air, air into fire o ether and, viceversa, fire into air, air into water, etc., and these are nevertheless distinct species. Similary, stones change into metals and one metal into another. However, let no one say, that these are only bare bodies and have no spirit. We observe the same thing not only in plants but in animals. [...] Among animals, moreover, worms change into flies, and beasts and fish that feed on beasts and fish of another species change into their nature and species.”

De esta manera, la transmutación entre especies es posible en la medida en que los procesos naturales dan cuenta de la constante aparición de seres vivos en lugares aparentemente estériles. Es menester hacer notar aquí el cambio de tono discursivo en los principios conwaynianos: el texto que comienza con una base eminentemente teológica se torna en estos momentos en un trabajo que hace uso de la observación empírica sobre procesos naturales. Aún cuando la ley específica de la transmutación sigue siendo primordialmente teológica, la metafísica cede terreno ante la posibilidad de explicar fácticamente la teoría, dando ejemplos como los del trigo, la cebada y el pasto,³⁰⁶ o los presentados arriba sobre las piedras, los gusanos, las bestias y los peces. En este intento existen ciertos hiatos, pues los procesos de la digestión de los seres vivos o la putrefacción siguen dando por sentado el cambio entre especies, pero no lo explican del todo, ya que dicha elucidación no continúa con la cadena de procesos naturales.

Dejando de lado este tema, la Vizcondesa propone seis argumentos que prueban cómo un cuerpo puede cambiar a espíritu o como un espíritu puede transformarse en cuerpo, a saber, aquello denominado por ella misma como transmutación. Las pruebas 2 y 3 fueron expuestas en líneas anteriores, por lo que a continuación expondremos los argumentos restantes.

d) Primera prueba de la transmutación de la sustancia

Este argumento toma como presupuesto fundamental la jerarquía establecida, a saber, Dios como ser inmutable, Cristo mutable sólo hacia el bien, y por último las criaturas como aquellas que mutan hacia el bien o el mal. Aquí se refrenda el carácter del proceso de expiación hacia el bien:

Por lo tanto, uno puede inferir que todas las criaturas de Dios, las cuales previamente han caído y degenerado de su bondad original, deben cambiar y restaurarse después de cierto tiempo a una condición la cual no es

³⁰⁶ Anne Conway señala que en ciertos países, especialmente en Hungría, se siembra cebada y crece trigo, y que en Alemania, el trigo se convierte en pasto. Para la filósofa, estos ejemplos son muestras irrefutables de la transformación entre especies. Debe señalarse que en la época no se conocían los procesos de polinización que podrían explicar por qué crecen otras plantas en vez de las sembradas, teoría, que por supuesto falsea la teoría conwayniana.

simplemente tan buena como aquella en la que fueron creados, sino mejor. El trabajo de Dios no puede cesar, y además, es la naturaleza de cada criatura estar siempre en movimiento y siempre cambiando de bien a mejor y del bien al mal o de mal de vuelta al bien.³⁰⁷

Este proceso, que tiene claras premisas morales que tienen que ver con la recompensa o castigo como consecuencia de la tendencia hacia el bien o el mal. Por otra parte, el carácter negativo del castigo se matiza en una teodicea en la que todo ser tiene la posibilidad infinita y constante de la expiación; por lo anterior, los dolores y sufrimientos de la existencia no disminuyen la potencia de la vida y la fuerza del espíritu, antes bien "...todo dolor y tormento estimula la vida o espíritu existente en todo aquél que sufre."³⁰⁸ Es interesante percatarse de los vaivenes existentes en estas premisas entre moral y ontología:

Y así vemos como una cierta cosa, siempre permaneciendo la misma sustancia, puede cambiar maravillosamente respecto a su modo de ser, así que un santo y bendito espíritu o un ángel de luz pueda convertirse en un espíritu maligno y maldito de oscuridad a través de sus acciones voluntarias. Este cambio o metamorfosis es tan grande como si un espíritu se transforma en cuerpo. Si alguien pregunta si estos espíritus se vuelven más corporales de lo que previamente fueron en su estado original antes de caer mediante su maldad, respondo sí, ya que, como ya mostré, el espíritu es capaz de volverse más o menos corporal en muchos grados, aunque no al infinito.³⁰⁹

³⁰⁷ *Principles*. p. 42: "Hence one can infer that all God's creatures, which have been previously fallen and degenerated from their original goodness, must be changed and restored after a certain time to a condition which is not simply as good as that in which they were created, but better. The work of God cannot cease, and thus, it is the nature of every creature to be always in motion and always changing from good to better and from good to evil or from evil back to good."

³⁰⁸ *Principles*. p. 43.

³⁰⁹ *Ibid*: "And so we see how a certain thing, while always remaining the same substance, can change marvelously in respect to its mode of being, so that a holy and blessed spirit or an angel of light may become an evil and cursed spirit of darkness through its own willful actions. This change or metamorphosis is as great as if spirit change into body. And if one asks whether these spirits become more corporeal than they previously were in their original state before they fell through their own wrongdoing, I answer, yes, since, as I have already shown, spirit is able to become more or less corporeal in many degrees, although not to infinity."

La cita anterior muestra las consecuencias ontológicas de la acción moral. Todo ser dotado de voluntad enfrentará el correlato de su acción en el modo de su constitución ontológica. Esto conduce al argumento la denominación de dos tipos de grosor o dureza de los cuerpos: una palpable a los sentidos y la otra invisible e impalpable o si se es consistente con el argumento, la existencia de seres invisibles además de los visibles.

e) Cuarta prueba de la transmutación de la sustancia

“El cuarto argumento para probar que el espíritu y el cuerpo no difieren en esencia sino en grado, lo tomo de la íntima unión o nexo existente entre espíritus y cuerpos, mediante lo cual los espíritus tienen dominio sobre los cuerpos con los cuales están unidos...”³¹⁰ Esta prueba se basa en dos premisas, a saber, la primera es la distinción gradual y, añadiré, conceptual de los términos para poder explicar su verdadera condición monista, por lo que el peso de la elucidación descansará en la forma de transmisión del movimiento entre lo que en apariencia es la división alma y cuerpo.

El movimiento, que tiene su origen en la creación temporal de mundo, no es un agente externo a los seres, puesto que Dios no actúa sobre las criaturas, sino que únicamente se encuentra íntimamente presente en su creación; así, “...el alma no es el autor del movimiento sino meramente lo limita a ésta o a esa cosa particular.”³¹¹

Entonces, ¿qué significa que el alma limita al movimiento? Siendo ontológicamente correlativos cuerpo-alma-movimiento, el movimiento en sí mismo es inexistente, pues éste es siempre movimiento de *algo*. De esa forma, lady Conway sólo se vale de la idea tradicional del alma como agente del movimiento para mostrar de qué manera el movimiento es una propiedad de todos los seres, sean materiales o espirituales. Aún mas, el origen del movimiento es eminente interno, pues si éste fuera una propiedad única de

³¹⁰ *Principles*. p. 56: “The fourth argument, to prove that spirit and body do not differ in essence but in degree, I take from an intimate union or bond which exists between spirits and bodies, by mean of which have dominion over bodies with which they are united...”

³¹¹ *Principles*. p. 58: “...for the soul is not the author of motion but merely limits it to this or that particular thing.”

los espíritus “¿por qué necesita tales órganos corporales diferentes?”³¹² La impenetrabilidad que corresponde tanto al alma como al cuerpo, sirve para contener la acción vital que se origina en el interior de los seres, causando una resistencia que tiene como efecto el movimiento local. En suma, el alma no es el origen del movimiento, ni es una sustancia distinta que dota de éste al cuerpo, sino que, la sustancia de suyo tiene la propiedad intrínseca de moverse, conteniendo la acción vital en los límites del estado actual de sutilidad o condensación de cuerpo.

f) Quinta prueba de la transmutación de la sustancia

Esta prueba sigue el hilo conductor establecido en la primera: el cambio entre especies, es modal y no sustancial; esto se explica apelando a la experiencia, toda vez que refiere a la existencia de criaturas dentro de otras. Recordemos que esta tesis, manifiesta asimismo el carácter infinito de la creación, pues supone una ontología plural en la que existen infinitos seres no sólo en el medio exterior sensible, sino que además, existe un infinito número de criaturas que moran al interior de otras.

En la primera prueba, afirmé que existe un hiato explicativo en los procesos de transformación entre especies; dicho vacío es compensado, al menos tangencialmente, con la idea de la presencia de infinitos seres existentes dentro de otros. La abundancia de seres visibles en la madera, piedras, el agua, etc. confirman la constante creación y nacimiento de éstos, esto quiere decir que nacen de aquellos elementos porque se encuentran potencialmente en ellos. Afirma la Vizcondesa:

Finalmente, ¿Qué pasa cuando un cuerpo se pudre, otras especies son generadas de esta putrefacción? Además, los animales provienen del agua o la tierra putrefacta. Aún las rocas, cuando se pudren se convierten en animales. Igualmente, el fango u otra materia putrefacta genera animales, de los cuales todos tienen espíritus.

³¹² *Principles*. p. 57: “If it were altogether spirit and in no way body, why does it need such different corporeal organs, which differ from its nature so greatly?”

¿Cómo la corrupción o disolución del cuerpo conduce a la nueva generación de animales?³¹³

La respuesta se encuentra en las infinitas y diminutas criaturas que viven dentro de otras, porque "un infinito número de criaturas puede ser contenido y existe dentro de las criaturas más pequeñas y que todos éstos pueden ser cuerpos por sí mismos mutuamente impenetrable."³¹⁴ Cuando una criatura "muere", el cuerpo se ablanda, por lo que las criaturas que vivían dentro, son liberadas al exterior en donde crecen y se tornan visibles a nuestros sentidos.

Inclusive, esto aplica para el origen de seres de diferentes especies; siendo que las criaturas habitan dentro de otras sin alterar el peso y la forma de su anfitrión, para la filósofa existen potencialmente seres de distintas especies dentro de otros, puesto que comparten el mismo tipo de sustancia, que inclusive, explica la transformación de entre especies. "Aún si los espíritus y cuerpos están tan inseparablemente unidos unos con otros que ningún cuerpo puede ser sin espíritu, de hecho, sin numerosos espíritus, esto es ciertamente un argumento de peso de que son una [sola] naturaleza original y sustancia."³¹⁵

La unidad de la naturaleza vuelve a presentarse aquí bajo la fórmula del monismo ontológico y bajo el modo íntimo de relación entre los infinitos y múltiples seres que es la ley de la simpatía. Esto último es un supuesto que no hay que perder de vista en todo el sistema conwayniano, pues es la clave del funcionamiento de los procesos naturales.

La quinta prueba de la transmutación es de suma importancia para el desarrollo del vitalismo conwayniano: en primer lugar confirma la identidad entre alma y cuerpo en la medida en que la sutilidad no es un atributo específico del alma, sino de la sustancia en general, que no es sino una sola;

³¹³ *Principles*. p. 61: "How, finally, does it happen that when a body putrefies, other species are generated from this putrefaction? Thus animals come forth putrefying water or earth. Even rocks, when they are putrefy, turn into animals. Thus mud or other putrefying matter generates animals, all of which have spirits. How does the corruption or dissolution of the body lead to the new generation of animals?"

³¹⁴ *Principles*. p. 17: "Then follows that an infinite number of creatures can be contained and exist inside the smallest creatures and that all these could be bodies and in their own mutually impenetrable."

³¹⁵ *Principles*. p. 60: "Yet if spirits and bodies are so inseparably united to each other that no body can be without spirit, indeed without many spirits, this is surely a weighty argument that they are of one original nature and substance."

en segundo lugar, si existen infinitos seres al interior de otros, y esto explica el proceso generación de animales y plantas, la consecuencia inmediata es la proyección de una naturaleza absolutamente viviente, pues, al interior de materiales inertes, existen seres vivos cohabitando. Cabe recordar, que no por el hecho de albergar seres vivos en su interior, aquello que supuestamente es inanimado recibe el carácter vital: el universo conwayniano está regido por la recompensa y el castigo de los seres a través de su sutilización y condensación.

g) Sexta prueba de la transmutación de la sustancia

Esta prueba configura el manifiesto tanatológico de Lady Conway. Aquí, el concepto de muerte se reduce al orden que ha sido establecido en el sistema del monismo vitalista, a saber, el de un universo viviente, por lo que, no existe la muerte, si se entiende por ello, el cese de operaciones o del abandono del principio activo en el cuerpo. La filósofa alude a la naturaleza viviente de toda la creación por lo que “la muerte de las cosas no es su aniquilación sino el cambio de un tipo o grado de vida a otro.”³¹⁶

El sentido de la transmutación, como hemos visto hasta ahora, denota la unidad de lo múltiple mediante la concepción monádica de la sustancia, y tal sustancia tiene como atributo esencial la vida misma. Así, la muerte es sólo un fenómeno que modifica las figuras actuales de los seres, modificándolas para la siguiente transformación.

La transmutación para lady Conway, y por ende, el concepto de muerte se formula bajo la adaptación de las doctrinas cabalísticas del *ticún* y *gilgul* y de la transmutación alquímica. En sentido metafísico, el *gilgul*, o la transmigración de las almas es retomado aquí para esbozar el carácter imperecedero de los seres y la inmanencia de las manifestaciones vivientes. Recordemos que en este sistema es negado el cielo y el infierno, por lo que, la vida en la tierra no es un estadio previo para ascender al cielo o descender al inframundo; el *ticún* como expiación del pecado, es la norma que permite la transmutación en vías del perfeccionamiento de los seres, lo cual siempre

³¹⁶ *Principles*. p. 62: “For the death of things is their annihilation but a change from one kind or degree of life to another.”

es dado al interior del mundo natural y nunca fuera de él. Y siendo el mundo natural el entorno en el que se dan las transformaciones, la transmutación alquímica como transformación de un cuerpo a otro similar o análogo, se mantiene a la base de estas tesis, especialmente, cuando Conway apela al intercambio de estados en el agua y en insumos como el fuego.

La cercanía de esta doctrina con Van Helmont es evidente, pues el teósofo, también señala la generalidad de lo vivo en la naturaleza y en la muerte como un tránsito de estado a otro. Resuelve Orio de Miguel:

La llamada muerte es sólo una transformación, un cambio de operaciones del cuerpo, que cae en un estado menos activo o con actividad distinta. “Propiamente hablando —señala enérgicamente Van Helmont— la muerte no es contraria a la vida, sino un mecanismo ordinario de mejoramiento de la misma, como la poda de los árboles para el jardinero.”³¹⁷

Conway y Van Helmont proclaman la inmortalidad del alma pero de un modo muy especial: la naturaleza es sempiterna, y no puede hablarse de un ciclo de inicio y otro de colapso. Conway vislumbra claramente el hecho de que, si no puede calcularse el momento del inicio de los tiempos, de esto sólo puede predicarse que fue en una suma infinita de años. De la misma forma, la infinitud de los tiempos se traslada al mundo hacia el futuro, con la premisa de que Dios sólo crea vida, y por ende, no podría pensarse en un mundo agonizante ni próximo a su destrucción.

Conclusiones

En este capítulo se apreció cómo el sendero de la vida se abre paso infinitamente, con la ayuda de la presencia de su creador y de su actividad incesantemente creadora. Para Anne Conway la coherencia de la vida se subsume desde el más pequeño grano de arena que en su interior guarda un infinito sistema de seres, hasta el abismo infinito del imperecedero espacio. Esta idea encontrará resonancias a lo largo del siglo XVII, teniendo entre sus

³¹⁷ Orio de Miguel. *op. Cit.* p 333

exponentes a Leibniz. A través de la filosofía natural de Anne Conway puede atisbarse la pieza más radical del vitalismo moderno, la cual soluciona el problema del dualismo sustancial mediante un monismo fincado no sólo en la crítica a la filosofía mecanicista, sino también en la severa crítica al Platonismo Cantabrigense. La unidad de la vida en su totalidad es el resultado de la encuesta de la "Pupila heroína", la filósofa de las transmutaciones, que mediante la adaptación y adopción de los conceptos fundamentales de la escuela cantabrigense y la teosofía de Van Helmont, deja para la historia de la filosofía esta interesante pieza del vitalismo moderno.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA VITALISTA DE RALPH CUDWORTH

Introducción

“Arriano, sociniano,³¹⁸ deísta” fueron los adjetivos imputados al ilustre profesor de lenguas hebreas del Colegio de Cristo en Cambridge, el doctor Ralph Cudworth. La publicación en 1678 de *The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted, and its impossibility demonstrated*, atrajo a numerosos detractores. Si revisamos la historia de la filosofía, la recepción de una obra en medio de una polémica es signo inequívoco de la importancia de su contenido. Por el contrario, una obra marcada por la indiferencia es una obra destinada al olvido, lo cual es peor que ser el menos favorecido en las polémicas. Sin embargo, la recepción negativa de la insigne obra de más de mil folios del doctor cantabrigense, sólo demuestra que no fue comprendida en lo más mínimo.

Como su nombre lo indica, se trata de una confrontación contra el ateísmo y no su defensa. Cualquiera que estuviera atento a la actividad intelectual de la Escuela de Cambridge se habría percatado de ello; no obstante, éste no fue el caso. Según Thomas Birch, en *Account of the life and writings of Ralph Cudworth, D.D.*, ésta es la única obra extensa que el sereno filósofo desarrolló; su proyecto de redactar un tratado de moral sustentado en la recta razón fue opacado por el *Enchiridion Ethicum* de Henry More. Pese a no publicar sino sólo una obra sistemática, su actividad intelectual dedicada a la defensa de la religión natural, la razón y la libertad, estuvo activa hasta el día de su muerte.

³¹⁸ Faustus Socinus (1539- 1604) representó el eje moderado de las ideas unitarias. Los unitarios fueron un movimiento religioso de la Reforma Protestante que seguían las tesis antitrinitarias de Arrio sobre la unidad de Dios y la negación del carácter divino de Cristo. Los socinianos en cambio sí reconocían a Cristo como divino, pero, subordinado a Dios. *Cfr. A History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents by Earl Morse Wilbur* Review by: G. C. Sellery. *The American Historical Review*, Vol. 51, No. 2 (Jan., 1946), pp. 295-296 Published by: The University of Chicago Press on behalf of the American Historical Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1839595>. Accessed: 07/12/2011 20

Su padre, Ralph Cudworth fue *Fellow* del *Emmanuel's College* en Cambridge, y después, ministro de la Iglesia de *St. Andrew* en Cambridge, rector de Aller, Sommersetshire y capellán de James I. Su madre era enfermera del príncipe Henry, hijo mayor de James I; después de enviudar, se casó con el Dr. John Stoughton.

Ralph Cudworth —hijo— nació en Aller en 1617 y fue educado por su padrastro. En 1630 fue admitido como *pensioner* en el Colegio de Emmanuel e ingresó al programa universitario en 1630. Debido a su extraordinaria dedicación al estudio obtuvo el grado de *Master of Arts* en 1639.

Publicó en Londres *The union of Christ and the Church of Shadow* y *A Discourse concerning the true notion of the Lord's Supper* en 1642. Dos años después obtuvo el grado de *Bachelor in Divinity*. Así, nos dice Birch que "por consiguiente parece que, aun en ese tiempo él examinó y consideró en su mente aquellos temas importantes, que más tarde resuelve con una penetración tan poco común en su sistema intelectual y otros trabajos."³¹⁹

En 1645 fue nombrado profesor de lenguas hebreas, cátedra que conservaría hasta su muerte. El 31 de marzo de 1647 predicó su sermón sobre Juan II, 3,4, ante la Casa de los Comunes en Westminster, en el cual exhorta a los presentes a la tolerancia religiosa en pleno periodo de Guerra Civil.

En 1651 obtiene el grado de *Doctor in Divinity* y ese mismo año decide abandonar Cambridge. Tres años después regresa al Colegio de Cristo, y en ese mismo año se casa.

La Restauración de 1660 representó para Cudworth prosperidad intelectual, pues, "su simpatía por el nuevo aprendizaje se refleja en [que se convirtió] en Fellow en la fundación de la *Royal Society* en 1660, aunque no hizo contribuciones en sus reuniones."³²⁰ Además, la Iglesia Anglicana también fue restituida, lo cual, además de generar un amplio despliegue de tendencias

³¹⁹ Thomas Birch, *An account of the life and writings of Ralph Cudworth, D.D.* en Ralph Cudworth, *The works of Ralph Cudworth, V.1: Containing the True intellectual system of the universe, sermons, etc. A new edition, with references to the several quotations in the intellectual system, and a life of the autor, by Thomas Birch M.A. F.R.S.* Oxford. P. 9: "Hence it appears, that even at that time he was examining and revolving in his mind those important subjects, which he so long afterwards cleared up with such uncommon penetration in his intellectual system and other works."

³²⁰ G. A. J. Rogers. *Introduction.* En Cudworth, Ralph. *The true intellectual system of the universe.* Vol.1. 1995. England. Thoemmes Press. p. vii: "His sympathy for the New Learning is reflected in his becoming a Fellow of the Royal Society at its foundation in 1660 though he made no contribution to its proceedings."

al interior de ella, también propició un ambiente adecuado para ponderar la libertad humana y la tolerancia religiosa.

Las ideas latitudinarias³²¹ de Cudworth se verían opacadas por la publicación del *Enchiridion Ethicum* (aproximadamente entre 1664 y 1665) de More, obra inspirada en una discusión sostenida con Ralph Cudworth años antes en referencia al *Discourse concerning the true notions of the lord's supper* de este último. A pesar de la insistencia del *Ángel de Colegio de Cristo* para que el Dr. Cudworth publicara sus tesis al respecto, éste nunca lo hizo. Cudworth prefirió el púlpito a la imprenta para difundir sus ideas; es así que en 1665 predicó el *Discurso sobre el bien y el mal moral*.

En 1671 termina *The true intellectual system of the Universe. First Part*, pero hasta 1678 se publica en folio, "[...] tal vez porque, aunque estaba dirigido a la refutación del ateísmo, fue visto como [si estuviese] defendiendo demasiado bien los argumentos a los cuales estaba dirigido."³²² Debido a esto, fue criticado en seguida por cortesanos de Carlos II,³²³ así como de estudiosos como John Dryden, quien considera que Cudworth niega la Providencia o John Turner³²⁴ y Mr. Warburton, quienes observan tesis ateas, arrianas, deístas y socinianas en el *True Intellectual System*.

A pesar de la mala fama generada sobre la obra, en el siglo XVIII ésta tuvo una traducción al francés en 1717 y otra al latín en 1733 por el Dr. Moshem, además de una defensa en el año de 1706 a cargo de Thomas Wise, B.D., Fellow del Exeter College de Oxford, titulada *A confutation of the reason and philosophy of atheism*.

³²¹ El latitudinarismo fue un movimiento intelectual que promovía el carácter libre del ser humano en oposición a la predestinación del calvinismo y estipulaba una moral basada en la razón. Generalmente, se considera a los platónicos de Cambridge como parte de este movimiento.

³²² G.A.J. Rogers. *Ibidem*: "[...] perhaps because, although it was directed at refuting atheism, it was seen as stating too well the arguments at which it was aiming."

³²³ Cfr. Thomas Birch. *Op. cit.* p. 20.

³²⁴ El tratado de Turner titulado *A discourse concerning the Messias, in three chapters. The first concerning the Preparatories to his Appearance in the Types and Prophecies of the Old Testament. The Second demonstrating that it was Typically of Prophetically necessary, that he should be born from a Virgin. The Third, that he is God as well as men. To which is prefixed a large preface, asserting and explaining the Doctrine of the Blessed Trinity against the later writer of the Intellectual System* (1685) Tal como el título indica, el prefacio bastante extenso es una confrontación contra el *True Intellectual System* de Cudworth. Sin embargo, Turner hace una lectura muy parcial de la obra de Cudworth, en la cual, cita al autor descontextualizando las reconstrucciones históricas que componen la magna obra del Cantabrigense, por lo cual, confunde al Dr. Cudworth con ateo antitrinitario.

Cudworth muere a los 71 años en Cambridge el 26 de junio de 1688 y fue enterrado en la capilla del colegio. De manera póstuma, su nieto Francis Masham, quien a decir de E. Duresme “[...] es demasiado caritativo y comunicativo para privar por mas tiempo al Público de un trabajo que le promete demasiados beneficios”,³²⁵ se encarga de la publicación de *A treatise concerning eternal and immutable morality* y otros escritos.

Es así que la vida del sobrio profesor de lengua Hebrea del colegio de Cristo se equipara con la sobriedad de su obra. *El verdadero sistema intelectual del universo* y *Un tratado sobre la moralidad eterna e inmutable* son verdaderas muestras de un tipo de racionalismo atípico del s. XVII: un sistema racional que da cuenta de la vida espiritual. En efecto, la obra del cantabrigense muestra otro elemento del vitalismo de la modernidad temprana, que por desgracia, ha sido olvidado debido a su complejidad y a la gran cantidad de referencias antiguas que componen su obra. Con todo, el valor de su obra no fue pasada por alto ni en su época ni en la presente. Citando a Duresme:

O si aún la memoria de tan gran hombre en todas las partes del conocimiento divino y humano, quien fue un honor para el *Colegio de Emmanuel*, donde fue educado, y para el Colegio de Cristo, donde después presidió, y ciertamente para toda la *Universidad de Cambridge*, la cual adornó, debería por todas estas razones ser revivido y perpetuado, no puede decirse [que es] publicado extemporáneamente.³²⁶

Debido a lo anterior, es menester incluir en la presente historia del vitalismo algunos aspectos de la filosofía de Ralph Cudworth. Por ello, este capítulo tiene como objetivo la reconstrucción del proyecto general de su pensamiento para abordar las tesis vitalistas que le fundamentan; de ese modo, el planteamiento del problema sobre la libertad y la necesidad en la acción

³²⁵ E. Duresme. *Preface*. Cudworth, Ralph. *A treatise concerning eternal and immutable morality*. En *Collected works*. V. II. Facsimile Editions Prepared by Benhard Fabian. 1979. Hildesheim. New York. Georg Olms Verlag. p. xi

³²⁶ *Ibid.* p. xii: “Or if even the memory of so great a man in all parts of learning divine and humane, who was an honour to *Emmanuel College*, where he was educated, and to Chirst’s College, where he afterwards presided, and indeed to the whole *University of Cambridge*, which he adorned, shall by these means be revived and perpetuated, it cannot be said to be published unseasonably.”

humana ofrece un espectro de solución que parte de la filosofía natural, justifica sus contenidos en la reflexión epistemológica y culmina en una moral racional y universalista.

Estos últimos son los hilos conductores del presente capítulo. Ello permite identificar las tesis vitalistas del autor, las cuales se encuentran a la base de una visión sistemática donde moral, filosofía natural y reflexión epistemológica son ejecutadas al unísono como muestra del ejercicio de la *sana razón*, es decir, manifestación del *verdadero sistema intelectual* o verdadera trama espiritual del mundo y del hombre.

1. EL VERDADERO SISTEMA INTELECTUAL DEL UNIVERSO: EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD

La vida y la obra de Ralph Cudworth se caracterizan por una tensión intelectual: la libertad y el determinismo. Esta problemática posiblemente surgió de la tensión misma entre la primera formación religiosa puritana y la imperante tradición clásica de los platonistas cantabrigenses. Tras la caída de la *commonwealth* y la restauración de la Iglesia Anglicana, la reflexión sobre el carácter de la libertad humana aún tenía puntos por resolver: si se acepta que el alma es inmortal, entonces, debe concederse una existencia previa a la encarnación del cuerpo. Si en esa existencia previa el alma puede actuar por voluntad propia, inclinándose hacia el bien o hacia el mal ¿acaso estos actos previos le condenarán en la vida terrenal?

Por otra parte, en el ámbito de la filosofía natural, los sistemas materialistas y mecanicistas, como los de Descartes y Hobbes, adquirieron una notable fuerza para explicar las leyes naturales con mayor eficacia metodológica. Esto propició un clima intelectual en el que también se hacían populares ciertas formas de ateísmo por ello, para los teólogos y en especial, para Cudworth se hace necesario justificar la raíz racional de la fe.

La existencia de Dios brinda las pautas para fundamentar el carácter espiritual del mundo, mismo que le exime de ser simplemente materia en movimiento; sin embargo, la acción divina en el mundo también genera una paradoja, pues, si Dios actúa constantemente en el mundo, ¿acaso será Él

mismo quien dirige las acciones humanas? Eso implica otro problema, pues, ¿cómo se concilia la libre acción humana con la constante y libre acción divina?

El platonista cantabrigense busca despejar estos cuestionamientos mediante un análisis histórico de las *formas de fatalidad* o maneras de concebir la libertad, la divinidad y al mundo. Así, el objetivo es combatir al ateísmo en sus diversas formas, en especial, el tipo de ateísmo con fundamentos atomistas; para lograr lo anterior, propone un análisis del nacimiento y características de la *fisiología atomista*, manera en la que el autor denomina a toda postura filosófica que tenga a la base la idea de *átomo* para explicar la composición del mundo natural. La propuesta del Dr. Cudworth se dirige a socavar los fundamentos del atomismo ateo, mediante la demostración histórica de que no todo atomismo es materialista.

1.1 El Prefacio del *Verdadero Sistema Intelectual*

En palabras del propio Cudworth, el *Verdadero sistema intelectual del universo* es un discurso sobre el problema de la libertad y la necesidad en la acción humana. Pero, para encontrar las conclusiones adecuadas que la sana razón proporciona, es menester analizar tres tesis sobre la *fatalidad*, todas ellas falsas,³²⁷ que no obstante, imperan en la opinión de los filósofos.

1. El fatalismo democríteo: En éste 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 o 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:

³²⁷ Quizá la exposición de las formas de fatalidad causaron las lecturas inadecuadas sobre la postura religiosa del Dr. Cudworth. El estilo expositivo del autor—sin juicios de valor, y por momentos, totalmente neutro-- puede engañar al lector distraído que no distingue entre la reconstrucción realizada y la propia postura filosófica de Cudworth.

- 2.1. *Deísmo inmoral o divine fate immoral*: para esta postura, Dios decreta tanto las acciones buenas, como las malas; así, 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 o 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* que inhieren en el ser humano. Afirma el autor:

Y este puede llamarse el Fatalismo Divino moral (mientras que el otro [debe llamarse] inmoral) y natural (mientras que el otro [debe denominarse] violento); éste siendo una concatenación, o compleja serie de causas, todas necesarias en ellas mismas, dependiendo, de una Deidad moral (por así decirlo); tal y como que es, esencialmente buena, y naturalmente justa, por lo tanto, como la cabeza, el primer artífice y ordenador de todas las cosas.³²⁸

Pero en esta definición sigue existiendo un orden necesario, aunque no tan violento; de todas formas la idea de una *naturaleza*, determina de alguna manera las acciones de los seres humanos. De ahí que en el deísmo moral la naturaleza atropella a la libertad. En resumen, siguiendo a Carré:

Él empieza distinguiendo tres formas de determinismo. Está el fatalismo, primero propuesto por Demócrito, quien afirma que todas las cosas son derivadas de elementos materiales. Hay un fatalismo teológico que sostiene que Dios ha arreglado todos los eventos por Su voluntad, sea por Su constante supervisión o por la

³²⁸ Ralph Cudworth, *Op. cit.* pp. 44-45. En adelante, referiré en notas a pie al *True intellectual system* como *TIS*: "And this may be called the Divine Fate moral (as the other immoral) and natural (as the other violent); it being a concatenation, or implexed series of causes, all in themselves necessary, depending, upon a Deity moral (if we may so speak); that is, such as is essentially good, and naturally just, as the head thereof, the first contriver and orderer if all things."

creación original del mundo de acuerdo con un designio pre-concebido. Aquí Cudworth está cubriendo al Calvinismo de las sectas. El tercer tipo de fatalismo es llamado ateísmo hilozoista. Esta es la doctrina, la cual hemos visto sostenida por Gassendi, [según la cual] los elementos de la materia poseen modos humildes de vida, percepción y apetito. [...] En una sección posterior del libro agrega cuatro tipos de ateísmo, popular entre los iluminati y cabalistas de su época, de acuerdo a los cuales, el mundo es una gran planta o vegetal, donde todas las partes comparten [entre sí] en la vida simpática del todo.³²⁹

Así, este último tipo de fatalidad moral se identifica con el hilozoísmo de algunas tendencias cabalistas. En esa medida, también es un modo inadecuado para resolver el problema de la libertad humana y la aseveración de un modo de divinidad presente en el mundo.

El planteamiento general del problema de la libertad y el determinismo³³⁰ se convierte en una necesidad en un ambiente en el que las diferentes sectas originadas a partir y en contra del calvinismo³³¹ no son la única preocupación en la vida espiritual de Inglaterra en el siglo XVII. Tras la Restauración, nuevas prácticas religiosas y antirreligiosas se convirtieron en un aspecto central en las acaloradas discusiones de reverendos e intelectuales. Así, mientras el latitudinarismo defendía las bondades de una fe centrada en la razón, los libres pensadores insistían en la irracionalidad del

³²⁹ Meyrick H. Carré. *Ralph Cudworth*. En *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 13 (Oct., 1953), pp. 342-351. Publicada por Blackwell Publishing for *The Philosophical Quarterly*. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2217101> Accessed: 06/12/2011 20:18: "He begins by distinguishing three forms of determinism. There is the fatalism, first propounded by Democritus, which asserts that all things are derived from material elements. There is the theological fatalism which holds that God has arranged all events by His will, either through His constant supervision or by the original creation of the world in accordance with a pre-conceived design. Cudworth is here glancing at the Calvinism of the sects. The third type of fatalism is named hylozoic atheism. This is the doctrine, to which we have seen Gassendi assented, that the elements of matter possess humble modes of life, perception and appetite. [...] In a later section of the book he adds a fourth kind of atheism, popular among the illuminati and cabalists of his day, according to which the world is a huge plant or vegetable, wherein all parts share in the sympathetic life of the whole."

³³⁰ En la presente investigación, sólo se plantea el problema, pero no se desarrollará, pues hacerlo implica una investigación en sí misma. La intención aquí es mencionarlo con la finalidad de contextualizar la discusión que está de fondo en el vitalismo de Cudworth. Para el autor interesado en el análisis de esta cuestión, se recomienda el artículo de Richard Popkin, titulado *Ralph Cudworth*, contenido en la selección de ensayos *The third force in Seventeenth-Century thought*. 1992. Leiden, Brill.

³³¹ Como por ejemplo el Arminianismo, fundada por Jacobo Arminius en Holanda, impugnaba la predestinación calvinista. Esta tendencia comenzó en 1651, con John Goodwin (1594?-1665).

ser humano manifestada en lo que les parecía “las paradojas de la fe.” Poetas como John Wilmot, segundo Conde de Rochester (1647-1680) satirizó sobre este punto, haciendo énfasis en que la *luz* interior de los racionalistas era tan dogmática como la de los entusiastas. Asimismo, la relación entre el deísmo de los librepensadores y la propuesta religiosa de Hobbes, Rochester le dio un carácter ateo a toda la propuesta del autor del Leviatán:

Ralph Cudworth describió a los infieles hobbesianos como Rochester, “Entusiastas o Ateos Fanáticos” [...] Que es más, ambos infieles y entusiastas fueron vistos [como aquellos que] socavan el rol de la razón en la religión, desde distintos ángulos. Mientras los infieles menosprecian la razón [como] supuesta base para la doctrina cristiana como “incierto, varia y falaz”, los entusiastas temían que la razón “enfriara...el candor placentero de la imaginación despierta...y la inspiración.” Aunque los dos grupos fueron opuestos en tendencias espirituales, el resultado fue visto como el mismo.³³²

Debido a lo anterior, se entiende el enorme ejercicio intelectual de Cudworth por estipular un sistema intelectual que detalle las bases de la verdadera religión, en la cual se reconozca una trama racional del mundo natural y de la constitución psíquica del ser humano que a la vez, deje espacio para la deliberación libre de la acción moral.

1.2 Bases de la verdadera religión

Cudworth reconoce los méritos del deísmo: en primer lugar, esta postura reconoce la existencia de un Dios o ser omnipotente; en segundo lugar, de lo anterior se sigue una noción de justicia o moralidad natural fundada en Dios.

³³² Sarah Ellen Zweig. *The Faith of Unbelief: Rochester's "Satyre," Deism, and Religious Freethinking in Seventeenth-Century England*. *Journal of British Studies*, Vol. 44, No. 1 (January 2005), pp. 27-45. [The University of Chicago Press on behalf of The North American Conference on British Studies](http://www.jstor.org/stable/10.1086/424946). Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/424946>. Accessed: 07/12/2011 20:45. p. 33: Ralph Cudworth described Hobbesian infidels like Rochester as “Enthusiastical or Fanatical Atheists. [...] What is more, both infidels and enthusiasts were seen to undermine the role of reason in religion, if from divergent angles. While the infidels disparaged reason’s supposed support for Christian doctrine as uncertain, various, and fallacious,” the enthusiasts feared reason “would ... cool the pleasant heats of kindled Imagination... and Inspiration.” Though the two groups were thus opposite in spiritual leanings, the end result was seen to be the same.

Sin embargo, de una moralidad que tiene como fundamento a Dios no puede derivarse la libertad individual; aparentemente para Cudworth la presencia divina que fundamenta la acción humana conduce directamente al determinismo moral. Asimismo, si no hay libertad individual, no es posible deducir la justicia distributiva y retributiva del mundo, pues si el hombre no es capaz de actuar conforme a su libertad, entonces, no puede ser recompensado o castigado por actos que no son *suyos*.

De esta manera, el cantabrigense propone como fundamento de la verdadera religión a Dios, la libertad y la justicia distributiva y retributiva; estos contenidos sólo pueden deducirse en un sistema basado en el ejercicio racional.

Así, un verdadero sistema intelectual del universo conforma el *corpus* teórico de la verdadera religión. El sistema intelectual se distingue de los sistemas físicos en que éstos se encargan del estudio de las cosas materiales, en cambio, el sistema intelectual se dirige a objetos espirituales. De esta manera, el verdadero sistema intelectual sostiene que:

1. Hay un Dios, ser de omnipotente entendimiento que gobierna todo el universo.
2. Dios tiene una bondad y justicia esencial, por lo que, las diferencias entre bueno- malo, honesto- deshonesto, son por *naturaleza* y no por *voluntad* o *ley*. Por ello, Dios no puede actuar, influir o exigir a los hombres a hacer cosas que son en su naturaleza malas.³³³ Que la necesidad no es intrínseca a la naturaleza de todas las cosas, sino que los hombres son libres y tienen el poder sobre sus propias acciones. Lo anterior, posibilita la responsabilidad, que es la base de la justicia distributiva de recompensas y castigos en el mundo.

³³³ El atento lector notará que la propuesta de Cudworth entraña otra paradoja: si la voluntad y la ley son sólo predicables de Dios, y la naturaleza buena y la naturaleza mala son predicables de los hombres, entonces ¿por qué Dios creó seres con estos tipos de naturaleza?, ¿si él es tan bueno y sabio, por qué creó a seres malos? Pese a estas interrogantes, la reflexión epistemológica y la filosofía natural apuntan a un *a priorismo* de los contenidos que naturalmente constituyen la subjetividad, y que fungen como base de la moral. La libertad que conduce a los hombres a actuar hacia el bien o hacia el mal conforme al reconocimiento de dichos contenidos mentales. Por su parte, la filosofía natural propone la existencia de una naturaleza plástica que dirige las operaciones del mundo, pero no la acción racional del hombre.

En el fondo, Ralph Cudworth advierte la estructura de todo conocimiento. De esa manera, el problema moral tiene una estrecha relación con un fundamento metafísico, que a su vez, también conforma una propuesta de filosofía natural. De manera tácita, el autor considera un fundamento natural que proporciona las bases para entender los límites de la acción humana. De ahí, la urgente necesidad de desentrañar los motivos por los cuales el atomismo derivó en una forma de ateísmo. Cudworth considera que en su formulación original el atomismo no disiente de una idea de la divinidad que organice a la naturaleza.

Por ello, el amplio estudio de *The true intellectual system of the universe* se centra en los dos primeros capítulos del primer volumen, en demostrar que el atomismo no tuvo su origen en el pensamiento de Demócrito y Leucipo, sino que, en todo caso, éstos originaron una fisiología materialista, mecanicista y atea, aspectos que las primeras formulaciones del atomismo no poseía.

En suma, Ralph Cudworth situó el planteamiento de la constitución general de la naturaleza en el contexto de la dilucidación del problema de la libertad moral. En efecto, para el filósofo es menester demostrar el carácter libre del alma humana, pues ello fundamenta una moral racional de la acción autónoma.

En ese sentido, el desarrollo de la filosofía natural se convierte en un espectro de justificación de la moral. El conocimiento del mundo natural proporciona los datos adecuados para la definición de la acción moral de los seres humanos. Por ende, si partimos de los supuestos generales de los "sistemas físicos" de la época encontramos la raíz del problema: el atomismo mecanicista conduce a la negación del aspecto espiritual del universo y del hombre, por lo que la acción moral se determina por el ciego azar que guía los choques de partículas.

En contraste, el hilozoísmo exagera el carácter espiritual del universo, la esfera de la voluntad individual libre se desvanece en el seno de una divinidad que no sólo dirige de forma activa y constante al mundo, sino que lo constituye.

Para el teólogo nacido en Aller, ninguna de estas concepciones son válidas para la defensa de la libertad moral, pues ambas posturas son dos extremos del ateísmo. Mientras que el atomismo mecanicista niega rotundamente la existencia de Dios y por ende, su intervención en las operaciones del mundo, el hilozoísmo cree que la naturaleza, aunque esté compuesta de materia posee un carácter viviente completo. Para Cudworth, la idea de una “materia viva” es contrapuesta a la necesidad de apelar a un principio espiritual; de ese modo, si la materia *per se* tiene un principio vital interno, no hay necesidad del Espíritu por antonomasia, Dios. En resumen:

Porque, mientras que el Ateísmo Atómico supone la idea de [que] un cuerpo no es nada sino un resistente bulto extenso y consecuentemente no incluye ningún modo de vida o cogitación en él; por el contrario, [el] Hilozoísmo hace [que] todo cuerpo, y por lo tanto cada uno de sus más pequeños átomos, tengan vida [la cual] esencialmente [le] pertenece (percepción natural y apetitiva) aunque sin ningún sentido animal o conocimiento reflexivo, como si la vida, y la materia o bulto extenso, fueran dos concepciones incompletas e inadecuadas de una y la misma substancia llamada cuerpo.³³⁴

Así, aceptar que los cuerpos y todas sus partículas están animados es una tesis tan atea como el atomismo mecanicista: en un universo en el cual todo tiene vida por sí mismo, no hay cabida para Dios.³³⁵ Además, el atomismo ateo tiene

³³⁴ *TIS*. p. 233: “For, whereas the Atomic Atheism supposes the idea of body to be nothing but extended resisting bulk and consequently to include no manner of life or cogitation in it; Hylozoism, on the contrary, makes all body, as such, and therefore every smallest atom of it, to have life essentially belonging to it (natural perception and appetite) though without any animal sense or reflexive knowledge, as if life, and matter or extended bulk, were but two incomplete and inadequate conceptions of one and the same substance called body.”

³³⁵ Es interesante contrastar la crítica al hilozoísmo establecida por el autor con el vitalismo de Lady Conway y el materialismo de Margaret Cavendish (1623- 1673). Si bien la primera establece una ontología en la cual alma y cuerpo son dos extremos de la misma sustancia, por lo cual, la vida es un atributo esencial de la materia, el fundamento de esta ontología se encuentra precisamente en una teodicea. Por su parte, en la cosmología de la Duquesa de Newcastle el papel de la divinidad se encuentra un poco más velado, puesto que los átomos poseen una fuerza no mecánica, que si bien no es vital, ni emanada de Dios, sí es intrínseca; esta fuerza determina los movimientos ordenados de los átomos que conforma a la multiplicidad de los seres.

Cudworth considera que el hilozoísmo es creado por Anaxágoras, quien no tenía intenciones ateas para esta formulación; su versión “contemporánea” es una tendencia popular entre los *illuminati* y los cabalistas de la época. Ante eso surge una duda razonable, ¿se referirá a caso al círculo de Newcastle y al círculo cabalista de More, Conway y Van Helmont?

una consecuencia indeseable: la pasividad de la naturaleza; los movimientos y operaciones de la misma se reducen a los choques de las partículas. Un sistema vitalista, por el contrario, busca que el principio de movimiento tenga un elemento causal inmediato e intrínseco. En ese sentido, el hilozoísmo concibe la existencia de una naturaleza plástica como principio de ejecución natural, con todo, siendo ésta el *leitmotiv* del mundo natural, sigue siendo un principio irracional y ciego.

La naturaleza [plástica] del Hilozoísmo es una pieza de una contradicción muy misteriosa, [pues es] una cosa perfectamente sabia, sin ningún conocimiento en sí misma; en tanto que una Deidad, de acuerdo con la verdadera noción de ésta, es perfectamente un ser pensante, con conciencia plena, auto-complaciente [y] completamente feliz. En segundo lugar, porque el Hilozoísmo corporalista, suponiendo, [una cosa tal como], que toda la materia tiene vida en ella, debe necesitar, hacer infinitas aquellas vidas (en tanto que cada átomo de materia tiene su propia vida) coordinada e independiente una de otra, y en consecuencia, como muchos primeros principios independientes uno de otro, sin ninguna vida común o mente gobernando sobre la totalidad.³³⁶

De ese modo, si se quiere demostrar que el alma humana es inmortal, libre y responsable de sus acciones, es necesario desarrollar un “sistema intelectual del universo”, es decir, un sistema de la naturaleza que integre la idea de un Dios trascendente como única causalidad. Con todo, la trascendencia divina no impide el establecimiento de una relación entre Creador y criatura, sino que exige la existencia de un instrumento intermedio o mediador entre ellos.

Entonces, puede admitirse el carácter espiritual de la naturaleza, el cual, justifica el orden de sus operaciones sin identificar por ello a Dios con el mundo y sin negar su existencia. Además, si Dios es trascendente y sólo

³³⁶ *TIS*. p. 236: “The Hylozoist’s nature is a piece of very mysterious nonsense, a thing perfectly wise, without any knowledge or consciousness of itself; whereas a Deity, according to the true notion of it, is such a perfect understanding being, as with full consciousness and self-enjoyment is completely happy. Secondly, because the Hylozoic Corporealists, supposing all matter, as such, to have life in it, must needs, make infinite of those lives, (forasmuch as every atom of matter has a life of its own) co-ordinate and independent on one another, and consequently, as many independent first principles, no one common life or mind ruling over the whole.”

comunica su voluntad a través de un mediador, entonces se salvaguarda el ámbito de la libertad humana, pues no hay una voluntad externa al hombre que determine la existencia individual. Por todo lo anterior, Ralph Cudworth considera la existencia de una “naturaleza plástica” o aspecto espiritual de la naturaleza.³³⁷

En suma, un verdadero sistema intelectual del universo se caracteriza por:

- a) Poseer el fundamento ontológico de un Dios creador. Con este principio deduce la dualidad sustancial de la creación, es decir, considera a ésta compuesta de una sustancia espiritual y otra corporal.
- b) La relación existente entre sustancias no es mecánica, pues, el mecanicismo es sólo una consecuencia del atomismo ateo.
- c) La interacción sustancial no puede depender de una relación cuasi-milagrosa o misteriosa, sino de un vínculo necesario, simpatético³³⁸ y vital.
- d) En ese sentido es posible reconocer un principio material eminentemente atómico, con todo, los átomos materiales son dirigidos por un elemento espiritual, que no requiere de la intervención directa y constante de Dios.
- e) La naturaleza plástica será entonces un principio anímico interno a la naturaleza, un instrumento artificial de la divinidad que dirige las operaciones básicas del mundo y constituye la base de la congruencia vital o vínculo simpatético entre el alma y el cuerpo.

³³⁷ El carácter *animadversivo* o inconsciente de la naturaleza plástica es una premisa compartida por Henry More y Ralph Cudworth. Ambos autores caracterizan así a la entidad que regula al mundo en aras de conservar la libertad individual y por ende, la responsabilidad moral. Con todo, la gran diferencia entre ambas nociones radica en la definición misma de sustancia: para More el espíritu de la naturaleza es extenso, tal como lo son los espíritus en general. A pesar de que Cudworth considera que la naturaleza plástica es de carácter intermedio entre lo material y lo espiritual, no afirma su carácter *extenso*, lo cual es un atributo únicamente de la materia.

³³⁸ El vínculo simpatético se efectúa en razón de la unidad entre los seres, lo cual se opone a las relaciones mecánicas. Para Cudworth la interacción entre sustancias distintas, a saber, entre alma y cuerpo, se resuelve con este vínculo efectuado por la congruencia vital dotada por la naturaleza plástica.

2. LA NATURALEZA PLÁSTICA

Como hemos visto, Ralph Cudworth considera que el ateísmo es una postura derivada de algunos planteamientos sobre filosofía natural como el atomismo, el pseudo-estoicismo o filosofía cosmo-plástica³³⁹ y el hilozoísmo. Para él, los tres coinciden en un punto: "...Que el origen de todas las cosas en el universo es materia insensible, o material vacía de toda animalidad o vida consciente."³⁴⁰ En ese sentido, Cudworth considera que su postura sobre la naturaleza plástica puede superar la mala interpretación que se ha hecho sobre el principio anímico en general. En efecto, el platonista cantabrigense advierte el error generado por la generalización de los principios de la naturaleza: así, la idea de que *todo* está compuesto de materia o que *todo* se rige por una fuerza animal e inconsciente, además de negar una inteligencia superior o Dios trascendente, sólo da una versión bastante parcial de la naturaleza y no "la verdadera explicación de ésta".³⁴¹

Así, la función de la naturaleza plástica es dirigir al mundo hacia su bien; esta definición se sostiene en una clara teleología,³⁴² pues, todos los procesos y operaciones naturales tienen una finalidad específica marcada por un orden y una regularidad, manifestada en la formación y constitución física de todos los seres vivos, la gravedad,³⁴³ etc. De ese modo, la naturaleza plástica es una causa operativa del mundo natural:

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.³⁴⁴

³³⁹ Para Cudworth la filosofía cosmo-plástica es una forma degradada del estoicismo. Para el autor si bien los estoicos, especialmente Zenón, confunden a Dios con la naturaleza, no cometen el error de identificar a Dios con una naturaleza animal e intelectualmente inconsciente. *Cfr. TIS. Cap. III, XXXVIII, p. 288.*

³⁴⁰ *Ibid.* p. 314: "...That the original of all things in the universe is senseless matter, or matter devoid of all animality or conscious life."

³⁴¹ *Cfr. TIS.* p. 315.

³⁴² *Cfr. TIS.* p. 320.

³⁴³ *Ibid.* p. 319.

³⁴⁴ *TIS.* p. 317: "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."

La definición de la naturaleza plástica como causa operativa funge como eje de la distinción ontológica entre la regularidad del mundo y el mandato divino. Como se ha señalado, la regularidad de la naturaleza es artificial, en razón de que la finalidad dada a través de la naturaleza plástica no es producto de una voluntad racional, sino de un impulso inconsciente. Por ello, la naturaleza plástica, causa operativa del mundo natural es un instrumento de la voluntad divina. Resuelve el autor:

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 suple sus defectos, y a veces la sobre-rige; puesto que esa naturaleza plástica no puede actuar electivamente, ni con discernimiento.³⁴⁵

La naturaleza plástica es entonces la instancia mediante la cual Dios ejerce su Providencia sin afectar directamente a la naturaleza ni al libre arbitrio de los seres humanos. Para el autor es necesario introducir esta distinción ontológica, pues, recordemos que el verdadero sistema intelectual del universo constituye la justificación metafísica de una moral de la autonomía humana.

Además, existe otro bastión por defender: el de la filosofía natural circunscrita a las verdades piadosas. Mientras que el mecanicismo, el estoicismo y el hilozoísmo han expulsado a Dios de lo real, el verdadero sistema intelectual recupera su presencia mediante la idea de una naturaleza

³⁴⁵ *TIS*. pp. 322-323: "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."

viva. Las leyes naturales no responden a un mecanismo predeterminado y perpetuado por el movimiento sempiterno, sino que son efecto de la naturaleza plástica:

[...] y que sus leyes de la naturaleza referentes al movimiento no son realmente otra cosa sino una naturaleza plástica, actuando sobre la materia de todo el universo corpóreo, manteniendo siempre la misma cantidad de movimiento, y también dispensándolo (por transferencia de un cuerpo a otro) de acuerdo a tales leyes, fatalmente impresas sobre éste. Si hay una naturaleza plástica que gobierna en todas partes el movimiento de la materia, de acuerdo a las leyes, no puede darse otra razón, porque la misma no podría también extenderse más allá de la disposición regular de la materia en la formación de las plantas y animales y otras cosas, en razón de hacer ese marco coherente y acertado y armonía del todo el universo.³⁴⁶

La exigencia de un mundo natural regido por una fuerza viva, no sólo resuelve el problema teológico y moral de la acción de la naturaleza y de los hombres frente a la presencia divina, sino también es una exigencia disciplinar. En efecto, al igual que Bruno, More y Conway, Cudworth advirtió los límites explicativos del esquema matemático- mecanicista; dicho esquema funciona de manera eficiente para dar cuenta de la generación, transmisión y conservación del movimiento local de los cuerpos, además, su eficacia reside en la disposición epistemológica o tendencia a aprehender dichos procesos mediante representaciones geométricas y aritméticas. No obstante, lo anterior no es capaz de explicar satisfactoriamente los procesos fisiológicos en la medida que no son capaces de advertir la trama interna o la relación "mágica"³⁴⁷ presente en la naturaleza. De ese modo, ni siquiera la apelación de Descartes a cuerpos sutiles o "espíritus animales" explica la espontaneidad

³⁴⁶ *TIS*. p. 324: "[...] and that their laws of nature concerning motion are really nothing else but a plastic nature, acting upon the matter of the whole corporeal universe, both maintaining the same quantity of motion always in it, and also dispensing it (by transferring it out of one body into another) according to such laws, fatally impressed upon it. If there be a plastic nature that governs the motion of matter every where, according to laws, there can be no reason given, why the same might not also extend farther to the regular disposal of that matter in the formations of plants and animals, and other things, in order to do that apt coherent frame and harmony of the whole universe."

³⁴⁷ Cudworth entiende por relación o conexiones mágicas los vínculos simpatéticos que existen en la naturaleza. Puede apreciarse el sentido neoplatónico de la magia natural renacentista en la acepción del cantabrigense.

de las manifestaciones de la vida.³⁴⁸ Por ello, una fisiología que entienda la trama mágica o vital de la naturaleza coadyuvará al mecanicismo que explica satisfactoriamente los movimientos cosmológicos, pero que no da cuenta de la formación de los seres vivos.

Entonces, es menester que la filosofía natural señale que la naturaleza posee una fuerza y un orden interno que la anime; aún cuando la naturaleza plástica no sea de carácter tangible, no implica que se esté apelando a una *cualidad oculta*; según Cudworth definirla de ese modo sólo remite a la ignorancia del espectador y al desatino de la filosofía mecanicista. De ese modo:

Pero los fortuitos mecanistas [sic], quienes, refutando las causas finales, no permitirán a una mente o entendimiento tener ninguna influencia sobre el armazón de las cosas, posiblemente nunca pueden asignar ninguna causa de este gran fenómeno, a menos [que] puedan decir que la confusión es la causa del orden, y la fortuna o azar de constante regularidad; y por lo tanto, deben resolverlo en una cualidad oculta.³⁴⁹

La naturaleza plástica no es una cualidad oculta de la naturaleza, sino un principio intangible que rige lo material con una causalidad determinada. En esa medida, sus designios están lejos de ser inaccesibles a la razón humana: el orden natural y la perfección de los seres son manifestaciones de una acción regulada y racional.

Pero hasta ahora se ha definido a la naturaleza plástica como una fuerza inconsciente y sin voluntad propia, entonces, ¿de dónde proviene la regularidad de sus acciones? Ralph Cudworth responde mediante una analogía: la naturaleza plástica es el instrumento del arte Divino. De esta manera, así como en el arte humano es posible distinguir entre artífice, la obra de arte y el instrumento con el que se ejecuta, en razón de que la voluntad y el diseño

³⁴⁸ El teólogo cantabrigense refiere a la doctrina cartesiana de la circulación sanguínea para demostrar su incapacidad de describir un principio adecuado de los procesos fisiológicos humanos. Cfr. p. 348.

³⁴⁹ TIS. p. 331: "But the fortuitous Mechanists [sic], who, exploding final causes, will not allow mind and understanding to have any influence at all upon the frame of things, can never possibly assign any cause of this grand phenomenon, unless confusion may be said to be the cause of order, and fortune or chance of constant regularity; and therefore, themselves must resolve it into an occult quality."

racional provienen de la pericia del artista, quien utiliza un medio específico para la elaboración de su obra maestra, del mismo modo, la naturaleza plástica es el medio con el cual Dios ejercita su designio artístico, y su obra de arte es la naturaleza misma. “[La] naturaleza es un arte como si éste estuviera incorporado y encarnado en la materia, la cual no actúa desde el exterior sobre ella mecánicamente, sino desde dentro, vital y mágicamente.”³⁵⁰

Lo anterior justifica el poder interno que anima a la naturaleza, “el arte en sí mismo” que dota de regularidad a las operaciones del mundo natural. En suma, la omnisapientia divina se expresa en su ejecución mediante la naturaleza plástica; esto sólo ratifica la distancia ontológica entre la trascendencia divina, el mundo natural y una naturaleza intermedia. En razón de su cercanía con su objeto y ámbito de acción, la naturaleza plástica no es principio espiritual totalmente puro, sino que es una mezcla intangible entre los arquetipos dados por la sabiduría divina y la materia de la que se compone el mundo. De ahí que, en razón de su composición mixta, la naturaleza plástica no es un principio eficiente y final consciente y voluntario:

La naturaleza no es el maestro que consume el arte y la sabiduría, de acuerdo a la cual actúa, sino sólo es un sirviente de ella, un ejecutor obediente de los dictados de ésta. [...]

¿Cómo puede distinguirse la sabiduría de ésta que es llamada naturaleza? Ciertamente en este modo, que la sabiduría es la primera cosa, y que la naturaleza es la última cosa del alma, la cual tiene la más baja impronta de razón reluciendo en ella; [...]

¿Si estas formas plásticas de razón o formas del alma conocen? La razón plástica o forma actúa o trabaja en la materia, y que aquella que actúa naturalmente no es intelección ni visión, sino un cierto poder de mover la materia sin saber [cómo], sólo lo hace, y lo hace como si fuera un sello o una figura en el agua.³⁵¹

³⁵⁰ *TIS* p. 334: “Nature is art as it were incorporated and embodied in matter, which doth not act upon it from without mechanically, but from within vitally and magically.”

³⁵¹ *TIS*. p. 338-339: “Nature is not master of that consummate art and wisdom, according to which it acts, but only a servant to it, and drudging executioner of the dictates of this. [...] How doth wisdom differ from that which is called nature? Verily in this manner, that wisdom is the first thing, but nature is the last thing of the soul, which hath the lowest impress of reason shining upon it; [...] Whether are these plastic reasons or forms in the soul knowledges? For the plastic reason or form acts or works in matter, and that which acts naturally is not

Es importante aclarar que a pesar de la definición del orden natural como un carácter artificial, en tanto que es un instrumento de la divina sabiduría, ello no implica que exista una intervención constante de Dios en el mundo. En efecto, la consecuencia del uso de un medio para regular al mundo, implica la constante acción mediata de Dios; en ese sentido, Cudworth conduce su propia filosofía natural a una consecuencia indeseable: el determinismo.

Entonces, ¿cómo puede mantenerse en carácter espiritual, es decir, racional y teleológico del mundo sin determinar cada uno de sus movimientos? Para salir del dilema, Ralph Cudworth enfatiza el carácter artificial e irracional de la naturaleza plástica. Dios ordena sus designios a través de su intermediario, con todo, este último actúa por hábito. Así, la naturaleza plástica ayuda al arte divino como un bailarín ejecuta una pieza sin meditarlo o un músico interpreta una canción o una partitura que ya conoce, “cuyo hábito dirige cada movimiento de la mano, voz, y cuerpo, y sin ninguna deliberación o consideración estudiada, puntualiza fácilmente [cuál] debería ser la siguiente nota o movimiento.”³⁵²

De este modo, se confirma la independencia de la regulación del mundo natural de la constante intervención divina; la naturaleza plástica actúa simplemente por hábito, es decir, por medio de una reproducción inconsciente de un conocimiento que le constituye —los arquetipos de la divina sabiduría— pero sobre los cuales no reflexiona en absoluto, por ello, “en una palabra, la naturaleza es una cosa, que no tiene en ella tal auto-percepción o auto-deleite, como el que los animales tienen.”³⁵³

La estipulación de una fuerza inconsciente, pero a la vez intangible que guía a la naturaleza sirve al filósofo para atacar otro de los puntos nodales de la filosofía cartesiana: la identificación entre conciencia y operación vital. Cudworth advierte las consecuencias de la reducción extensión-movimiento local derivada del dualismo sustancial, en la cual, la substancia pensante es la

intellection nor vision, but a certain power of moving matter which doth not know, but only do, and makes as it were a stamp or figure in water.”

³⁵² *TIS*. p. 340: “Which habits direct every motion of the hand, voice, and body, and prompt them readily, without any deliberation or studied consideration, what the next following note or motion should be.”

³⁵³ *TIS*. p. 344: “In a word, nature is a thing, that hath no such self-perception or self enjoyment in it, as animals have.”

única capaz de movimiento autónomo y de expresar consciencia. En el dualismo sustancial cartesiano no hay un punto intermedio, es decir, el de una instancia cercana a la materia que no se reduzca únicamente al movimiento local, pero que tampoco sea consciente como el *cogito*; debido a lo anterior, no es posible introducir un elemento causal como la naturaleza plástica, pues, “y entonces suponiendo que la esencia de la cogitación consiste en expresar consciencia, debe necesitarse por ello excluir tal vida plástica de la naturaleza, como de la que hablamos, que se supone actúa sin fantasía animal [ni] expresa consciencia.”³⁵⁴

La oposición entre principio activo-consciente y un principio pasivo-inconsciente derivado del dualismo sustancial merece matizarse con la apelación de un principio activo inconsciente. Sólo así es posible considerar la existencia de una operación natural distinta al movimiento local, a saber, la simple energía interna o *autokinesia* vital:

Esta última es la vida plástica de la naturaleza: así puede haber un [tipo] de acción distinto del movimiento local, o una energía vital, la cual no está acompañada por esa representación o consciencia, que [se encuentra] en la energía de la vida animal; esto es, puede haber una energía interna simple, o autokinesia vital, la cual no tiene esa duplicación, es decir, [aquella] incluida en la naturaleza de la συναίστησις, co-sentido y consciencia, que permite a un ser [hacerse] presente a sí mismo, atento a sus propias acciones, percibirse a sí mismo para actuar o sufrir, y tener fruición o gozo de sí mismo.³⁵⁵

La cita anterior muestra el hilo conductor elegido por el Dr. Cudworth para continuar la crítica a los sistemas mecanicistas, a saber, el carácter exclusivo

³⁵⁴ *TIS*. 344: “And then supposing that the essence of cogitation consists in express consciousness, must needs by this means exclude such a plastic life of nature, as we speak of, that is supposed to act without animal fancy or express consciousness.”

³⁵⁵ *Ibidem*: “The latter of which is this plastic life of nature: so that there may be an action distinct from local motion, or a vital energy, which is not accompanied with that fancy or consciousness, that is in the energies of the animal life; that is, there may be a simple internal energy, or vital autokinesy, which is without that duplication, that is included in the nature of συναίστησις, con-sense and consciousness, -which makes a being to be present to itself, attentive to its own actions, or animadversive of them, to perceive itself to do or suffer, and to have a fruition or enjoyment of itself.”

de toda actividad originada de forma autónoma³⁵⁶ y de las representaciones conscientes en el *cogito*. El error de la concepción onto-epistemológica del *cogito* cartesiano se encuentra en negar el carácter vital del alma apoyándose en la caracterización de la sustancia pensante a partir de sus operaciones.³⁵⁷ El *pensamiento* como atributo esencial del alma, —manifestado en la operación consciente—, conduce a ciertas paradojas. ¿Qué ocurre durante el sueño, la apoplejía y la actividad de los embriones?³⁵⁸ Por ello, la identificación entre alma, conciencia y vida no es adecuada para definir las operaciones de los seres vivos en general, incluidos los animales, y en especial, los seres humanos:

Es claro que nuestras almas humanas en sí mismas no son siempre conscientes de lo que [les ocurre]; porque aun el geómetra dormido tiene de algún modo en él, durante ese tiempo [el sueño], todos sus teoremas geométricos y conocimientos. Así también el músico dormido, [posee] toda su habilidad musical y sus canciones; y por lo tanto, ¿Por qué no sería posible para el alma tener de algún modo alguna energía en ella, la cual, no sea expresamente consciente?³⁵⁹

De esta manera, según la crítica expuesta por Cudworth ni siquiera los contenidos y las operaciones mentales de los seres humanos son conscientes en todo momento; por lo tanto, el alma no puede ser una sustancia reducida a funciones epistemológicas conscientes, pues es claro que debe reconocerse que existe algo aledaño al orden del pensar: el orden anímico.

Así las cosas, si la atención en las facultades y operaciones de orden epistemológico dan la pauta para la distinción ontológica, entonces no habrá manera de corregir el trazo de una visión mecanicista de la naturaleza. La

³⁵⁶ Recordemos que según la primera ley de la naturaleza cartesiana: un cuerpo permanece en el mismo estado hasta que otro le obligue a modificarlo. De esta ley se sigue que los cuerpos no pueden moverse por sí mismos.

³⁵⁷ Cabe aclarar que para Descartes el alma no es principio anímico del cuerpo. Recordemos que el dualismo sustancial precisamente rompe con la tradición aristotélica del alma como forma del cuerpo.

³⁵⁸ Cfr. *TIS*. p. 346.

³⁵⁹ *TIS*. p. 437: "It is certain, that our human souls themselves are not always conscious of whatever they have in them; for even the sleeping geometrician hath, at that time, all his geometrician theorems and knowledges some way in him. As also the sleeping musician, all his musical skill and songs; and, therefore, why may it not be possible for the soul to have likewise some actual energy in it, which it is not expressly conscious off?"

separación entre extensión y pensamiento indica que el alma es una sustancia activa o viva *per se* cuyo atributo sustancial es el pensamiento; en oposición, el cuerpo es una sustancia activa pero con movimiento mecánico,³⁶⁰ por lo que, si bien está en movimiento, no puede predicarse su carácter *vital*. Por ello, el filósofo cantabrigense insiste en la apelación de una naturaleza intermedia que justifique otro tipo de movimiento además del local, es decir, un movimiento vital, mágico o simpatético.

Sólo entonces el dualismo sustancial puede sustituirse por una ontología igualmente dualista pero vitalista, donde la reflexión epistemológica se base en un esquema innatista de las operaciones mentales, en el cual, el vínculo con el cuerpo no se entiende sólo como una noción primitiva que da cuenta de su unidad,³⁶¹ sino que la interacción mente-cuerpo es posibilitada por la congruencia vital o vínculo simpatético entre el alma y el cuerpo; así mismo, el vínculo simpatético se rige precisamente por la naturaleza plástica.

El Dr. Cudworth, al igual que Henry More, sostiene la existencia de dos sustancias distintas, irreductibles la una a la otra, las cuales, interaccionan gracias a la intervención de una congruencia o simpatía entre ellas. Recordemos, que para ambos autores existe una congruencia vital, dada por la facultad plástica del principio animista de la naturaleza; la explicación espiritual-vitalista de la interacción entre el alma y el cuerpo es la principal diferencia entre los dualismos de los cantabrigenses y el dualismo mecanicista de los cartesianos.

Por otra parte, el alma y el cuerpo son irreductibles el uno al otro, en una clara oposición a los monismos vitalistas de Conway y Van Helmont. La

³⁶⁰ El movimiento es un estado de la materia y no un atributo esencial. Esta consecuencia de la primera ley de la naturaleza provocó la acusación de ateísmo, pues el mundo cartesiano fue entendido como un pleno de cuerpos extensos en movimiento mecánico, el cual persiste sin la existencia de Dios. Esto último jamás fue aseverado por el filósofo galo, pues es precisamente Dios quien conserva la misma cantidad de movimiento en el mundo. Siguiendo a Laura Benítez: "A pesar de que para Descartes, el movimiento no es una sustancia sino que, en ocasiones, lo refiere como modo o propiedad y en otras como relación, al considerar su causa lo "sustancializa" y encuentra que esta realidad no depende sino de Dios." *Estudio Introductorio*, Descartes, Rene. *El mundo o Tratado de la Luz* México, 1986. UNAM p. 28.

³⁶¹ Para Descartes en el ser humano se define en función de la unidad entre el alma y el cuerpo. *Cfr. Las pasiones del alma*. Artículos 30-32. Por otra parte, en la carta del 21 de mayo de 1643, (Carta CDXCI, Vol. V de *Oeuvres Complètes*. Charles Adam y Paul Tannery (editores), París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), Descartes explica a la Princesa Elisabeth de Bohemia que la unidad entre el alma y el cuerpo es una noción primitiva presente en nuestras vivencias cotidianas.

diferencia que subraya el carácter espiritual de la creación, fundamenta asimismo la libertad humana. La exigencia de la libertad humana también requiere de la inmortalidad y la transmigración de las almas.³⁶²

Según el filósofo, los propios atomistas nunca problematizaron el carácter viviente de las bestias; la fuerte distinción entre sustancias, que sólo confiere vida y percepción espiritual³⁶³ a los seres humanos aparece con la filosofía cartesiana. Para el platonista de Cambridge los animales sí tienen alma, aunque con facultades distintas a las del alma humana. De ese modo, el alma sensible que poseen las bestias es un principio anímico distinto del cuerpo material. Aún cuando el alma sensible de los animales no sea inmortal, como el alma humana, sí es creada por Dios y liberada después de la muerte del cuerpo material. El destino de estas almas es la unificación con Dios, *la fuente original*.³⁶⁴

En resumen, para Ralph Cudworth la reducción materialista de la fisiología propia del atomismo es una consecuencia indeseable que debe combatirse. El orden natural indica que existen dos sustancias con atributos esenciales distintos, a saber, alma y cuerpo. El alma es inmortal, por ende, no debe reducirse a las disposiciones materiales y sí concebirla con todas las características de la sustancia espiritual: activa, simple, con la capacidad de penetrar a la materia y animarla, siendo imperecedera, etc.

En suma, la naturaleza es guiada por una naturaleza plástica, elemento intangible y mezclado con la materia para posibilitar su influjo en el mundo. Esta naturaleza es una fuerza inconsciente que funge como causa final y eficiente de todos los seres creados. De esta forma, las leyes de la naturaleza son únicamente manifestaciones de la operación de esta fuerza espiritual, que no sólo rige las órbitas celestes, la formación de los seres vivos, sino que garantiza también la unión entre alma y cuerpo y el vigor innato que constituye la base de toda operación epistemológica.

³⁶² Cudworth apoya su teoría en la sabiduría antigua, refiriendo a Pitágoras, Timeo Locrus, Aristóteles, Platón y especialmente a los atomistas *Cfr. TIS. p 143.*

³⁶³ Descartes sí reconoce un tipo de vida y percepción en los animales, aunque ésta es mecánica. De todos modos, esta concepción mecánica de la vida animal estuvo muy lejos de convencer a los vitalistas. *Cfr. Correspondencia Descartes-More y el Capítulo II de la presente investigación.*

³⁶⁴ *TIS. p. 154.*

3. EL ATOMISMO NO ES UN ATEÍSMO

Para Ralph Cudworth, el atomismo materialista es una de las fuentes del ateísmo imperante en su época; de esta forma, el atomismo se ha convertido en la base metafísica de la postura religiosa y moral de los librepensadores. Sin embargo, el autor considera que la reducción del atomismo al ateísmo es un craso error de apreciación histórica. En efecto, no toda filosofía natural sustentada en premisas atomistas conduce a la negación de la existencia de Dios, pues el compromiso materialista es exclusivo de un tipo específico de atomismo: el democríteo. De esta manera, Cudworth considera que la elaboración de un recuento histórico servirá para demostrar que existen formas de atomismo no contrapuestas con la idea de Dios.

El cantabrigense considera que Leucipo y Demócrito son los primeros atomistas ateos. Antes que éstos formularan sus tesis, el atomismo no era un sistema, sino una explicación del mundo material, por lo que reconocía la presencia de la vida y la actividad propia de la sustancia espiritual o incorpórea. Así, la idea de un Dios trascendente se podía localizar en el atomismo religioso previo a la explicación de Demócrito.

Sostengo toda esta descripción del estado de aquellos hombres, quienes toman al cuerpo como la única realidad y cosa sustancial en el mundo, [...] y por lo tanto, a menudo imputan sentido, razón y entendimiento, a nada sino a nuestra sangre y cerebro.³⁶⁵

Aquellos hombres a los que refiere el cantabrigense son Thomas Hobbes y en especial a René Descartes. Cudworth no reconstruye ni cita directamente las tesis del caballero de la Turena, no obstante enumera una serie de planteamientos que son atribuidos al ateísmo democríteo, los cuales considera como aquellos que han sido adoptados por la filosofía corpuscular de su época. Así, para el filósofo el atomismo ateo se caracteriza por:

³⁶⁵ *Ibidem*. p. 105: "I say all this description of the estate of those men, who take the body to be the only real and substantial thing in the world, [...] and therefore often impute sense, reason and understanding, to nothing but blood and brain in us."

- a) Suponer como único elemento de composición del universo a los corpúsculos mecánicos.
- b) Considerar que el cuerpo es un bulto extenso, inmóvil *per se*.
- c) Establecer que los fenómenos corpóreos son modos de la sustancia corpórea, es decir, magnitud, figura y movimiento son modos de la materia y no tienen por causa una sustancia distinta de ella.
- d) Negación de las cualidades esenciales y de las especies intencionales propagadas por los objetos de nuestros sentidos.
- e) Negación de otro tipo de movimiento que no sea el mecánico, es decir, negación de cualquier principio de movimiento no mecánico en los cuerpos.
- f) Considerar que las formas o cualidades de los cuerpos son resultado de la magnitud, lugar, movimiento, etc.
- g) Determinar como causa de la sensación al movimiento local o mecánico.
- h) Las ideas sensibles son fantasías, pasiones y sensaciones o afecciones pasivas de los movimientos locales sobre los cuerpos.

Como fue apreciado en el apartado anterior, el vitalismo derivado de la tesis de la naturaleza plástica atacó los supuestos fundamentales del atomismo ateo. Cabe recordar también, que la apelación histórica conforma una estrategia metodológica que refleja de manera inequívoca los elementos característicos de la escuela de Cambridge. En efecto, de la mano de la tradición antigua, la modernidad filosófica puede esbozar un sistema de filosofía natural que evoque un esquema de causas eficientes y sobretodo de causas finales³⁶⁶ que contrasten con las leyes naturales mecanicistas del siglo XVII.

³⁶⁶ El sentido de la importancia de las causas finales en la filosofía natural de Ralph Cudworth remite a su necesidad de defender la existencia de Dios frente al atomismo ateo. Para Cudworth, siguiendo la tradición aristotélica, Dios es la causa final por excelencia.

En el fondo, el apoyo en la filosofía antigua pretende recuperar un principio explicativo vitalista, el cual la nueva ciencia dejó de lado en aras de trazar un camino adecuado con la especulación racional.³⁶⁷ Con todo, no sólo la relación epistolar de Descartes y More esbozan la discusión entre mecanicistas y vitalistas, sino también, la amplia obra de Cudworth refleja la necesidad de señalar los límites del mecanicismo.

Considero que a pesar de compartir esta problemática, los esfuerzos de Ralph Cudworth poseen una sobriedad que contrastan fuertemente con la vehemencia del temperamento poético de More. Recordemos que el trayecto filosófico de Henry More muestra una paulatina adopción del panteísmo, la cual, culmina con la divinización del espacio mediante la comparación entre los atributos divinos y los atributos del espacio. No obstante, para el teólogo el panteísmo en la filosofía natural debe analizarse con cuidado debido a sus repercusiones éticas; así, la defensa de la libertad se compromete seriamente si la presencia divina y sus designios constituyen íntimamente a todos los seres creados. De ahí, que la investigación del mundo natural revise adecuadamente cada uno de los principios constitutivos de la realidad: el espiritual y el material.

Por ello, el análisis de la *fisiología* o especulación sobre los procesos naturales debe poseer un equilibrio entre los principios animistas y los principios naturales que configuran a la naturaleza. De esa manera, la filosofía natural de Ralph Cudworth necesita de ambos elementos: el fundamento material y el fundamento espiritual. Por ello, el atomismo requiere ponderarse desde los fundamentos de una teología racional que no ponga en peligro la autonomía divina ni humana, pero que tampoco *sutilice* o *espiritualice* de manera absoluta a la materia.³⁶⁸ Como se ha revisado hasta el momento, la intención del cantabrigense es demostrar históricamente el carácter verdadero del atomismo, a saber, el atomismo desde su origen, conlleva a una posición espiritualista.

³⁶⁷ El epitome de esta postura, es sin duda la propuesta cartesiana en *El mundo o tratado de la luz*. La idea aristotélica del movimiento como la actualización de la potencia produce, a decir, del filósofo de la Turena, más equívocos que explicaciones; por ello, es menester dirigir la investigación natural hacia el ámbito más efectivo de la geometría. *Cfr. Tratado de la Luz* por otra parte, la idea de naturaleza se desvincula totalmente de cualquier animismo.

³⁶⁸ Recordemos que Cudworth sostiene un dualismo sustancial.

Según la propuesta de Ralph Cudworth, el atomismo en su forma original no contradice la idea de una sustancia espiritual o principio activo. Así, "la fisiología atomista fue más antigua que Demócrito, y tampoco tenía tal origen ateo."³⁶⁹

Según el rastreo del cantabrigense, la teoría proviene de Moschus o Mochus³⁷⁰ cuya influencia, derivó en la doctrina pitagórica.³⁷¹ Además, Empédocles aludía a los átomos como aquellos principios que, mediante la separación o mezcla, origina los cuatro elementos. Quizá, Anaxágoras y las homeomerías son vestigio de un principio del cual se originan las formas y figuras de los átomos, inclusive, Cudworth sugiere que en cierto grado, la consideración de la preexistencia de las homeomerías pudo sentar las bases para que los filósofos posteriores plantearan la inmortalidad del alma. Según los ejemplos anteriores, los atomistas pre-democritéanos intentaron resolver los fenómenos corporales sin definirlos como cualidades y especies esenciales de la materia, sino como figuras, movimientos, e imágenes *-fancies*.

En esa medida, si los fenómenos naturales no son reductibles a las diversas disposiciones de sus componentes materiales, entonces, debe existir otro principio que dicte los diferentes estados de los cuerpos sin alterarse a sí mismo y que, además, por necesidad, permanezca pese al cambio.

El objeto del análisis es claro: se trata de la búsqueda del espíritu en la filosofía antigua. Para Ralph Cudworth si se demuestra que en sus raíces históricas el atomismo no se contrapone a la idea de espíritu, entonces, el panorama de la filosofía natural, moral y política adquiere las mejores herramientas —las de la tradición clásica— para combatir el ateísmo.

La premisa de la discusión se basa en un principio racional que comparte la filosofía atomista "nada proviene de la nada, ni se dirige hacia ella."³⁷² Con la guía de dicho principio, reducen al absurdo las premisas

³⁶⁹ TIS. p. 91: "Atomical physiology was both older than Democritus, and had no such atheistical original neither."

³⁷⁰ Moisés; adviértase la tácita apelación a las *prisca teologia* La sabiduría antigua confluye en sus orígenes hebraicos y coincide con la filosofía antigua.

³⁷¹ Para referir al atomismo pitagórico, Cudworth remite a Metafísica L XI, cap. VI

³⁷² TIS. p. 127: "*De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.*" Como señalan Benítez y Robles justamente este principio funge como base para el desarrollo de un plenismo infinitista de carácter espiritual, mismo, que sirve de argumento contra los ateos. Cfr. Laura Benítez, José A. Robles, *El espacio y el infinito en la modernidad*. México, 2000, Publicaciones Cruz. p.106-109.

materialistas y mecanicistas del atomismo ateo, además, se afirma la existencia del alma y de Dios, mediante la propuesta de un esquema epistemológico. Es así que este principio no sólo fue mejorado por la fisiología atomista, sino “que la doctrina de la substancia incorpórea nació junto con ésta.”³⁷³

En resumen, según la reconstrucción del filósofo, la fisiología atomista abusó de dicho principio cuando fue utilizado para negar la existencia de Dios; según Demócrito y Leucipo, nada procede de nada debido a que no hay *creación ex-nihilo*, es decir, el mundo existe y existiría por siempre y no depende de ningún poder supremo que le haya otorgado la existencia. Así, sólo existe la materia y sus modificaciones mecánicas de forma, tamaño, movimiento, cantidad, etc., los cuales, se generan y se destruyen; cualquier cualidad real se niega, así como cualquier cosa o principio alternativo a la propia materia, es decir, el espíritu.

Con todo, según el Dr. Cudworth, lo anterior no proporciona una explicación viable, “sino que en todas las transformaciones de la naturaleza, que ocurren continuamente, deberían ser entidades reales además perpetuamente producidas de la nada y reducidas a la nada, parece ser una paradoja tan grande para los antiguos, que no podrían admitirlo.”³⁷⁴

En este sentido, el atomismo materialista y mecanicista no es funcional, pues parece entrañar una dinámica de generación y destrucción constantes, que es contrapuesto al pleno material. Si todo proviene de algo, entonces, esa génesis necesita de un principio indestructible, el cual, no debe ubicarse en la materia misma, pues la naturaleza nos demuestra que ésta se encuentra en constante cambio. De esta forma, se confirma la existencia de un principio espiritual, independiente de la materia que subsiste a pesar de los cambios de figura, tamaño, movimiento, etc.

Otra de las pruebas que niega los supuestos de la fisiología atomista radica en la postura epistemológica del Cantabrigense. La fisiología atomista atea sostiene que toda percepción es producto de la acción mecánica de los

³⁷³ TIS. p. 125: “That the doctrine of incorporeal substance sprung up together with it”.

³⁷⁴ TIS. p. 131: “But that in all the Protean transformations of nature, which happen continually there should be real entities thus perpetually produced out of nothing and reduced to nothing, seem to be so great a paradox to the ancients, that they could by no means admit of it.”

átomos sobre los cuerpos. Las cualidades primarias, es decir, la pertenecientes *per se* a los cuerpos externos, constituyen el único agente que generan las percepciones sensibles. Como puede apreciarse, en el supuesto esquema mecanicista no hay entidades distintas a la materia, es decir, cualidades reales, sino que únicamente existen modificaciones materiales y mecanismos.

Con todo, siguiendo el principio “nada proviene de la nada ni se dirige hacia la nada”, las alteraciones de figura, movimiento, tamaño, etc., no son reducibles a alteraciones o modificaciones estrictamente materiales, sino que es necesaria la existencia algo distinto a éstas, lo cual apunta directamente hacia un principio espiritual, alma o *mind*:

Ahora, no hay nada del alma y mente, razón y entendimiento, ciertamente tampoco de la cogitación ni de la vida, contenidos en las modificaciones y mecanismos de los cuerpos; y por lo tanto, hacer que el alma y la mente emerjan del cuerpo cuando un hombre es engendrado, sería claramente hacer que una entidad real emergiera de la nada, lo cual es imposible.³⁷⁵

De esta manera, se confirma la distinción entre cualidades secundarias, — originadas por la actividad del alma—, cualidades primarias —es decir, aquellas propias de los cuerpos— y la sustancia espiritual que no puede reducirse ni emerger de las anteriores. El alma es una sustancia real y por lo tanto, no es producto de las modificaciones de la materia. Necesariamente existen dos principios ontológicos y epistemológicos: alma y cuerpo. Aún cuando existe una materia universal de la cual dependen las múltiples manifestaciones particulares, el dualismo conduce a un tema de carácter metafísico e indiscutiblemente moral, a saber, la inmortalidad y la transmigración de las almas.

De esta manera, Cudworth cree seguir la línea de la filosofía antigua, en especial, en lo referente a la *trasposición anagramática*. Según esta concepción los seres no son modificaciones de la materia universal, sino que

³⁷⁵ *TIS*. p. 137: “Now there is nothing of soul and mind, reason and understanding, nor indeed of cogitation and life, contained in the modifications and mechanisms of the bodies; and therefore to make soul and mind to rise out of body whensoever a man is generated, would be plainly to make a real entity to come out of nothing, which is impossible.”

son producto de la unión o conjunción entre alma y cuerpo y la separación de éstos. Unión y separación del alma y del cuerpo es la trasposición del alma en alguna otra parte.

El análisis epistemológico que apoya dicha tesis estriba en una crítica al papel imperante de cualidades primarias de la sustancia corpórea en la generación de sensaciones. Según Cudworth, el atomismo ateo reconoce que la materia posee cualidades primarias o atributos sustanciales tales como la extensión, impenetrabilidad, magnitud, divisibilidad, figura, lugar y movimiento, en tanto que todas éstas son resultado de las múltiples modificaciones de sus partes. Cuando los atributos esenciales de la materia, excitan los sentidos, se producen los fenómenos mentales o pasiones del alma.

Ralph Cudworth advierte la consecuencia de dicho esquema: si sólo existen atributos esenciales de la materia, y la actividad de éstos producen un tipo de "actividad" diferente a ésta, es necesario que dicha actividad no se reduzca al mero choque de las partículas. Además, el esquema explicativo de las pasiones, implica la existencia de "algo" o "alguien", quien precisamente sea *sujeto* de dicha actividad material. De esta manera, se requiere de la sustancia espiritual o alma para que puedan producirse los fenómenos.

En suma, la presencia de dicha actividad derivada de los choques de partículas, conocidos como *sensaciones*, necesariamente implica la existencia de un sujeto o espíritu, por lo cual, éstas son pasiones de algo o de alguien. Es así que no sólo hay materia en movimiento, sino también almas que registran o padecen dichos movimientos.

Con todo, el esquema de las pasiones no es suficiente para determinar las características del sujeto epistemológico en cuestión. En éste debe recaer algún tipo de actividad —y no pura pasividad—, especialmente para distinguirlo de los otros órdenes de la existencia. De este modo, el intelecto es la facultad activa primigenia del alma humana, la cual, se encarga de enjuiciar, y dictaminar el criterio de verdad de las cogitaciones.

El orden racional del alma humana indica la naturaleza eminentemente judicial de la misma. Esta postura conduce a Cudworth a una postura universalista. Así, el alma humana por sí sola no determina la verdad o la

falsedad de los contenidos, sino que requiere de un punto de referencia o criterio que funja como piedra de toque a partir de la cual se juzguen las percepciones y los pensamientos.

El Dr. Cudworth reconoce la existencia de aquello que persiste necesariamente a las cosas. De esa manera, no sólo hay perceptos, así como tampoco sólo hay esencias, sino que se requiere de la actividad de una entidad espiritual individual que perciba y juzgue con base en las normas universales. Cabe recordar, que la base *a priorista* de esta reflexión epistemológica sirve para definir un tipo de universalismo político y moral. Para los fines del *True intellectual system of the universe* es preciso demostrar que existe el alma inmortal que es distinta de la pura actividad de la materia, y que dicha alma es eminentemente libre.³⁷⁶

³⁷⁶ Es interesante establecer una analogía entre el camino del espiritualismo de Cudworth y el de George Berkeley. El argumento de la actividad del yo, aunque no se encuentre de manera fina en el platonista cantabrigense, sugiere una veta interesante en la vía de reflexión epistemológica británica. El camino de la actividad del yo permite combatir al ateísmo y destituir a explicación mecanicista de filósofos como Hobbes. Con todo, el Obispo de Cloyne dirige su atención a un fenomenismo bastante sugerente para entender los límites de las facultades epistemológicas frente al mundo. Para Berkeley sólo existe un orden de la actividad del alma; la propia alma, de lo demás no podemos dar cuenta. Recordemos que para la psicología de Locke, la distinción entre cualidades primarias y secundarias, apoyan la explicación de la génesis de la idea de *substancia*, como algo inaccesible al entendimiento, resultado de la percepción de que algo tiene la capacidad de afectar a otra cosa, por lo que la mente reúne diversas ideas, de modo tal, que busca el fundamento de dichas ideas en un “no se qué”, obscuro y relativo. Ante esto, Berkeley detecta la contradicción en el planteamiento lockeano: ¿cómo es posible hablar de un *substratum* desconocido material y a la vez determinar que hay algo independiente de nuestros sentidos, es decir, algo que es *per sé*? Así, Berkeley sostiene que en razón de la certeza que proporciona el análisis de nuestra propia actividad mental, la única sustancia de la cual podemos predicar algo, al menos por noción, es el *Espíritu, alma o yo*. Así, “junto a esa variedad de ideas u objetos de conocimiento, existe algo que les conoce o percibe y ejerce sobre ellas diversas operaciones tales como querer, imaginar, recordar”. George Berkeley. *Principios del conocimiento humano*. Traducción y notas de Risieri Frondizi. 2004. Editorial Losada. p. 86

Como sabemos, el espiritualismo y el análisis de la actividad del yo conduce a Berkeley a un instrumentalismo, que como premisa, niega cualquier fundamento en la universalidad de los objetos. La constitución del lenguaje, los referentes universales y las verdades matemáticas son prueba del convencionalismo generado por la actividad del pensamiento. Por el contrario, para Cudworth el convencionalismo y el instrumentalismo debilitan la formación segura de cualquier estado epistemológico, moral, religioso y político. Aunque es menester entender la situación histórica y política en la que emergen estas dos respuestas: Cudworth vive y piensa entre el derrocamiento, sustitución y restauración de dos órdenes políticos distintos, la *commonwealth* y la Monarquía; en contraste, Berkeley vive en un periodo de aparente estabilidad política y en pleno expansionismo británico.

En resumen, mientras Cudworth tiene una postura universalista que sirve de criterio para la actividad del alma, Berkeley sostiene un instrumentalismo. En ese sentido, es posible proponer como tesis el nexo existente entre la reflexión epistemológica del cantabrigense y su relación con vía de reflexión crítica de la Ilustración Británica y Alemana. Si bien, como ya se ha señalado, la parte crítica de la propuesta de Cudworth no es formulada de manera completa -por lo menos dentro de lo poco revisado de su copiosa obra-, la intención de la

4. LA REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA: ALGUNAS NOTAS SOBRE A *TREATISE CONCERNING ETERNAL AND IMMUTABLE MORALITY*³⁷⁷

En este tratado es posible identificar de manera más amplia la reflexión epistemológica de Ralph Cudworth. Aún cuando la naturaleza del texto sea específicamente la exposición de los fundamentos de una ética universalista, el Dr. cantabrigense se detiene a indicar los elementos epistemológicos que se encuentran a la base de la propuesta moral. De esta manera, siguiendo a G.A.J. Rogers, "Cudworth desarrolla quizá el más contundente e interesante trabajo de epistemología que la escuela de Cambridge produjo."³⁷⁸ En vista de lo señalado, propongo detenernos un momento en lo que posiblemente sea la única formulación epistemológica desarrollada ampliamente de la escuela cantabrigense en sentido estricto, es decir, la reflexión en torno a las facultades, operaciones, alcances y límites del conocimiento humano.

4.1 La sensación, las pasiones y los objetos de la percepción

En el acostumbrado tenor de las discusiones del platonista cantabrigense, la crítica a los esquemas atomistas ateos y a su posible efecto en el relativismo epistemológico busca sentar las bases de una propuesta *a priori*. De esta manera, Cudworth considera necesario demostrar la diferente naturaleza del sentido y de la intelección.

Así, la sensación se define como una pasión del cuerpo, es decir, es el producto de los estímulos exteriores causados por el movimiento mecánico de los átomos sobre nuestro cuerpo.³⁷⁹ Sin embargo, aunque la sensación tiene causas mecánicas, no se reduce a éstas, sino que necesita de una percepción vital o reconocimiento de las pasiones.

determinación de un universalismo que regule la validez de los juicios sobre la sensación y la reflexión sugiere la búsqueda de un criterio que causa resonancias en el proyecto kantiano. Sobre el sentido de *vía de reflexión epistemológica* y *vía de reflexión crítica*, cfr. Laura Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. Cap. I.

³⁷⁷ Meyrick H. Carré, en su artículo *Ralph Cudworth*, nos ofrece un breve pero muy bien elaborado resumen del *Treatise*. Ver, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 13 (Oct., 1953), pp. 342-351 Published by: Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2217101>. Accessed: 06/12/2011 20:18

³⁷⁸ G.A. J. Rogers. Introduction. En Cudworth, Ralph. *The true intellectual system of the universe*. Vol.1. 1995. England. Thoemmes Press.

³⁷⁹ Para ejemplificar todo esto, el filósofo sigue el modelo de la óptica cartesiana.

Aparece en ese sentido, una vez más la tensión del dualismo sustancial, pues, ¿cómo se efectúa la percepción de las pasiones del cuerpo en el alma? El alma co-existe con el cuerpo y forman una unidad, el ser humano. Hasta aquí Cudworth no parece añadir nada a la tradición aristotélica y cartesiana, con todo, una vez que se delinear mejor los elementos del esquema de las pasiones del filósofo, podrán apreciarse los elementos disonantes.

Ralph Cudworth reformula la idea de *pasión* y asegura que la pasión del cuerpo, no representa pura y simple pasividad, sino que es posibilitada además, por el vigor activo del cuerpo. De ese modo, las cualidades secundarias como el calor, la luz, los colores, sabores, olores, etc., son resultado de una energía vital interna —*Inward Vital Energy*— o *modo de cogitación* o *percepción* de éstas: “por dicha causa algunos Platonistas no admitirían que haya Pasión en el alma, sino sólo Conocimiento Activo de las Pasiones del Cuerpo.”³⁸⁰

La pasión del cuerpo que de forma inmediata se representa en un modo cognitivo inferior en el alma es posible en razón de la unión vital entre alma y cuerpo; esta unión conforma un compuesto o animal³⁸¹ cuyo sufrimiento es padecido por su alma y cuerpo. Este fenómeno se conoce como *natural sympathy or compassion*, o principio pasivo por el cual el cuerpo es movido por el alma, y de nueva cuenta, el alma mueve al cuerpo. Por otra parte, Cudworth esboza brevemente los tipos de pasiones, llamadas *cogitaciones sensitivas* o *modos de las cogitaciones sensitivas*, a saber, el hambre, la sed, la volición del alma a comer y beber, pena —*grief*— y tristeza, y el dolor producido por un cuerpo herido.

Además, en razón del modo en que se producen las pasiones, pueden hacerse otras tres distinciones:

1. *Las sensaciones internas corporales*: originadas cuando el alma, provocada por el movimiento local, percibe algo dentro de ella misma, como la alegría, la tristeza, placer, concupiscencia. Como tienen origen exterior es evidente que no son provocadas por el alma.

³⁸⁰ Ralph Cudworth. *Collected Works. Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian*. Vol. II. Germany, 1979. Georg Olms Verlag. p. 79.

³⁸¹ *Ibid.* p. 80

2. Las sensaciones externas corporales:

- a) Cuando el alma percibe movimientos provocados por los nervios del cuerpo, lo cual le produce hambre, sed, sueño, etc.
- b) Cuando el alma, gracias a los movimientos locales y por un instinto natural, advierte aquellas cosas corporales existentes sin cuerpos físicos como la luz, el calor, sonidos,³⁸² aún cuando los cuerpos que los originan se encuentren a distancia de nosotros.

Para Cudworth, sólo puede denominarse *pasión del alma* a la primera; además, la función de la sensación estriba en su utilidad para que el alma advierta la existencia de algo distinto de sí misma, como su propio cuerpo y otros cuerpos.³⁸³

Si seguimos la línea del dualismo sustancial, no puede soslayarse la íntima unión entre alma y cuerpo, compuesto que define a los animales y es posibilitada por la *sympatheia*:

Por lo tanto, siendo la *Sensación* una pasión en el Alma, o una *Co-pasión* con su *propio* Cuerpo, al cual está vitalmente unido, [y] diversificado de acuerdo con la diferencia entre los Movimientos Locales y los Órganos Corporales a través de los cuales esos movimientos se transmiten; hay una necesaria y fatal conexión entre ciertos movimientos en algunas partes del Cuerpo viviente, y ciertas Afecciones o Simpatías en el Alma, las cuales *Demócrito* parece entender en aquellas palabras, *por ley una cosa es Fría, o por Ley Caliente*, ese Calor y Frío, y similares, son Pasiones o Fantasmas Fatalmente Conectadas con ciertos Movimientos en el cuerpo.³⁸⁴

³⁸² Ralph Cudworth considera que estos fenómenos poseen una naturaleza física sutil que le distingue de los cuerpos crasos.

³⁸³ *Ibid.* p. 84.

³⁸⁴ *Ibid.* p. 85: "Wherefore Sense being a Passion in the Soul, or a *Compassion* with its *own* Body, which is vitally united to, that is diversified according to the difference both of Local Motions and of Bodily Organs through which of those Motions are conveyed; there being a necessary and fatal connection between certain Motions in some parts of the enlivened Body, and certain Affections or Sympathies in the Soul, which *Democritus* seems to intimate in those Words, *by law a thing is Cold, or by Law Hot*, that Hot and Cold, and the like, were Passions or Phantasms Fatally Connected with certain Local Motions in the Body."

Siendo la sensación un tipo de pasión cercano al cuerpo, no es posible determinar a estas *cogitaciones* como un grado de conocimiento, al menos, en el modo en que acontece en el intelecto. Así, la sensación pertenece a la parte pasiva del alma. No obstante, esta aparente pasividad tiene objetos específicos según el origen de las afecciones, las cuales pueden ser internas o externas.

Así, el esquema de las pasiones posee un elemento que matiza la visión de la percepción sensible como algo estrictamente pasivo: la sensación es una energía que surge del cuerpo, por eso es “[...] un cierto tipo de Percepción adormilada y Somnolienta de la Parte Pasiva del Alma, la cual es como si estuviera dormida en el cuerpo, y actúa concretamente con éste.”³⁸⁵

Es verdad que este tipo de vida del alma se distingue en rango de actividad de la energía de la “parte noética” que sí actúa por sí sola, es decir, sin necesidad de la unión vital o *sympatheia* con el cuerpo. De ahí que las sensaciones no son conocimiento ni intelecciones:

Porque si fueran *Conocimientos o Intelecciones*, entonces todos los hombres descansarían satisfechos en sus Ideas Sensibles o Fantasmas, y nunca se preguntarían por nada más, por lo menos cuando un Golpe o Impresión hecha sobre su sentido fuera fuerte y vigorosa, como cuando vemos la Luz Clara del Sol Meridiano, o escuchamos el Fuerte Ruido del Trueno, mientras deslumbra nuestros Ojos, el otro ensordece nuestros Oídos, pero tampoco ilumina ni informa nuestro Entendimiento. Mientras, por el contrario, las Mentes de los Hombres son inquisitivas impasiblemente después de la posterior Comprensión Intelectual de todas aquellas cosas que perciben nuestros diferentes Sentidos.³⁸⁶

³⁸⁵ *Ibid.* p. 90: “[...] a certain kind of drowsy and Somnolent Perception of Passive Part of Soul, which is as it were asleep in the body, and acts concretely with it”.

³⁸⁶ *Ibid.* p. 91: “For if they were *Knowledges or Intellections*, then all Men would rest satisfied in the Sensible Ideas or Fantasms of them, and never enquire any further, at least when the Stroke or Impression made upon Sense were strong and vigorous, as when we see the Clear Light of the Meridian Sun, or hear the Loud Noise of Thunder, whereas the one doth but dazzle our Eyes, the other deafens our Ears, but neither enlighten nor inform our Understandings. Whereas, on the Contrary, the Minds of Men are restlessly inquisitive after some further Intellectual Comprehension of all these things that we perceived by our several Senses.”

De esta manera, se dibuja la distinción entre el carácter eminentemente activo del intelecto frente a la pasividad de las sensaciones. A pesar de ello, la sensación es una facultad necesaria para el intelecto, pues proporciona cierto material, que, justamente, posibilita al entendimiento entrar en acción, es decir, “la Sensación [ofrece] o Presenta Algunos Objetos a la Mente, para darle ocasión para ejercitarse en su propia Actividad Interna.”³⁸⁷

Cudworth indica la frecuente confusión entre dichas facultades; ello se debe a una aparente unión temporal, la cual provoca la impresión ser un solo tipo de cogitación, aunque en realidad son dos acontecimientos simultáneos. Así, la sensación tiene como objeto aquellas formas materiales, mientras que el entendimiento busca la Noción Abstracta Universal —*Abstract Universal Notion*.

4.2 Las tesis *a priori*ísticas de Ralph Cudworth

Como hemos visto hasta ahora, en contraste con la percepción sensible, el intelecto “asciende” hacia las nociones universales. De esta manera, a partir de estas nociones universales de la razón se comprenden a los objetos particulares, es decir, “como si fueran *a priori* los comprende o los conoce.”³⁸⁸

El Dr. Cudworth fundamenta esta cuestión apelando a la tradición mosaica, la cual apunta la imposibilidad de percibir algunos objetos sin la ayuda del intelecto, como por ejemplo, aquello que visiblemente es demasiado pequeño para percibirse, a saber, los átomos y los corpúsculos. Este tipo de objetos sólo pueden alcanzarse intelectualmente:

Y por lo tanto, está correctamente manifestado por ese Excelente Restaurador de la Vieja Filosofía *Atómica* y *Mosaica*, Que aun los cuerpos en sí mismos no son propiamente percibidos por los sentidos, o por la imaginación, sino por el entendimiento solo; por ende,

³⁸⁷ *Ibid.* p. 94: “Sense is but the Offering or Presenting of some Object to the Mind, to give it own Inward Activity upon.”

³⁸⁸ *Ibid.* p. 95: “as it were a priori comprehends or knows it.”

*no son percibidos porque son tocados o vistos, sino sólo porque son entendidos.*³⁸⁹

El interesante giro a estas cuestiones se encuentra en el aparente camino de ascenso hacia las nociones universales; en realidad, no existe en sentido propio tal “ascenso”, sino que el proceso es introspectivo. La intelección y el conocimiento constituyen una “reflexión interna” para conocer a los objetos. Cudworth dice seguir a Aristóteles al considerar que los contenidos de la mente y la mente misma se identifican. Así:

Aunque la *Sensación [proviene] de aquello externo*, la Sensación mira y deambula, y por lo tanto, no conoce [ni] comprende sus Objetos, porque es diferente de esto. El *Sentido es una línea, la Mente es un Círculo*. El sentido es como una Línea que es el Flujo de un Punto que recorre a partir de sí mismo [hacia fuera de sí], pero el Intelecto es como un Círculo que se mantiene dentro de sí mismo.³⁹⁰

De este modo, el filósofo acentúa la diferencia entre los objetos sensibles — *a posteriori*— y los objetos del intelecto —*a priori*—. Los objetos sensibles son una especie de sombra proyectados en nuestra sensación por los objetos externos que “despiertan y excitan los Poderes Activos Internos de la mente.”³⁹¹

Después del recorrido por las primeras facultades epistemológicas, Ralph Cudworth insiste en la actividad del alma que intelige los contenidos internos del verdadero conocimiento:

Por lo tanto, aunque se concibe vulgarmente que el conocimiento surge de la Fuerza de la Cosa Conocida, actuando sobre aquel [que] conoce desde el exterior; aunque contrariamente es más preciso usar la Expresión

³⁸⁹ *Ibid.* p. 97: “And therefore it is rightly pronounced by that Excellent Restorer of the Old Atomical and Moschical Philosophy, *That even Bodies themselves are not properly perceived by the senses, or by imagination, but by the understanding alone; nor are therefore perceived because they are touched or seem, but only because they are understood.*”

³⁹⁰ *Ibid.* pp. 98-99: “But Sense is of that which is without, Sense wholly gazes and gads abroad, and therefore doth not know and comprehend its Objects, because it is different from it. *Sense is a Line, the Mind is a Circle*. Sense is like a Line which is the Flux of a Point running out from it self, but Intellect like a Circle that keeps within it self.”

³⁹¹ *Ibid.* p. 100: “awakening and exciting of the Inward active Powers of the Mind”.

de Boecio, *Que la Intelección y el Conocimiento no surgen de la fuerza y Actividad de la cosa Conocida desde fuera, sobre el que Conoce, sino del Poder Interno, Vigor y Actividad de la Mente que Conoce activamente, comprendiendo el Objeto dentro de sí misma y Sometiendo y Prevaleciendo sobre éste.*

Continúa Cudworth:

Así que el Conocimiento no es una Pasión de ninguna cosa sin la Mente, sino una Ejecución Activa de la Fuerza, Vigor y Poder Interno de la Mente, desplegándose a sí misma desde dentro; y las Formas Inteligibles por las cuales las cosas son Entendidas o Conocidas, no son Sellos o Impresiones pasivamente impresos sobre el alma desde fuera, sino Ideas vitalmente extendidas o activamente ejecutadas desde dentro de sí misma.³⁹²

Esta larga cita expresa el carácter de los contenidos mentales: son objetos constitutivos de la mente, que se alcanzan mediante la actividad que justamente les ejecuta. Es menester retomar la analogía del círculo para entender la fuerza activa del intelecto según la concepción de Ralph Cudworth, es decir, la acción de la mente que se despliega sobre sí misma puede conocer aquellos contenidos inteligibles que justamente le constituyen.

Debido a esto, el platonista cantabrigense insiste tanto en el carácter *priorístico* del verdadero conocimiento. Así, es verdad que los sentidos excitan la actividad del alma, pero no le proporciona los contenidos reales; éstos ya están dados previamente, es más, éstos constituyen al intelecto. Cudworth ejemplifica lo anterior con la imagen de un hombre rodeado de una multitud; situado ahí, percibe una gran cantidad de caras, pero sólo reconoce a una, la de un antiguo amigo; siguiendo el esquema platónico de la reminiscencia, sólo puede identificarse algo que previamente se conoce:

³⁹² *Ibid.* p. 127: "Wherefore though it be vulgarly conceived that Knowledge arises from the Force of the Thing Known, acting upon which knows from without; yet contrarywise it is most certain, to use *Boetius's* Expression, *That Intellection and Knowledge do not arise from the force and Activity of the thing Known from Without, upon that which Knows, but from the Inward Power, Vigour and Activity of the Mind that Knows actively, comprehending the Object within it self and Subduing and Prevailing over it.* So that Knowledge is not a Passion from any thing without the Mind, but an Active Exertion of the Inward Strenght, Vigour and Power of the Mind, displaying it self from within; and the Intelligible Forms by which things are Understood or Know, are not Stamps or Impressions passively printed upon the Soul from without, but Ideas vitally protended or actively exerted from within it self."

Así cuando formas Ajenas, Extrañas y Adventicias son exhibidas a la Mente por el Sentido, el Alma no puede por lo demás Conocerlas o Entenderlas, sino por algo Interno [que le pertenece], alguna anticipación Activa o Prolepsis dentro de sí misma, ocasionalmente reviviendo y encontrándose con ella, la hace conocer, o tomar conciencia de ésta.³⁹³

Es menester señalar, en la reflexión epistemológica de Ralph Cudworth la reminiscencia adquiere un giro inesperado: no se trata aquí de evocar las esencias captadas en una existencia inmaterial previa, sino más bien, de percatarse que la mente funciona por estas “anticipaciones” que son ejecutadas desde el interior de la propia alma.

El poder cognitivo innato —*Innate Cognitive Power*— constituye la actividad del alma que precisamente formula las diversas modificaciones o ideas inteligibles, los cuales son precisamente los objetos universales del intelecto. Este poder interno no sólo es el fundamento de la formulación de juicios, sino que configura asimismo, la representación del mundo.

Del mismo modo que en la Mente Divina se encuentran en potencia los arquetipos de mundos posibles, la mente humana tiene dentro de sí aquellas nociones internas, ideas o modificaciones del intelecto que desplegándose constituyen la representación del mundo.³⁹⁴

El esquema de Cudworth insiste en la distinción entre facultades y objetos de dichas facultades, por ello, los contenidos sensoriales, aún teniendo todo el carácter vital que le distingue de los simples choques mecánicos de partículas sobre los cuerpos, no deben confundirse con los objetos inteligibles que configuran el intelecto humano.

El contenido del intelecto son las ideas identificadas por el poder innato, vigor innato o actividad de la mente vía la introspección. Tales ideas son: Sabiduría-Locura; Prudencia-Imprudencia; Conocimiento-Ignorancia; Veracidad-Falsedad; Virtud- Vicio; Honestidad-Deshonestidad; Justicia-

³⁹³ *Ibid.* pp. 128-129: “So when Foreign, Strange and Adventitious forms are exhibited to the Mind by Sense, the Soul cannot otherwise Know or Understand them, but by something Domestick of its own, some Active anticipation or Prolepsis within it self, that occasionally reviving and meeting with it, makes it know it, or take Acquaintance with it.”

³⁹⁴ Nótese la resonancia existente entre esta postura y el representacionalismo Leibniziano.

Injusticia; Volición-Cognición y las Especies de Cogitación, como la Sensación, la Fantasía y el Intelecto, además de los seres cognitivos —*Cognitive beings*—, los cuales son objetos inmateriales como el alma y Dios.

Como puede apreciarse, estos contenidos poseen un carácter claramente ético, pero también sugieren la explicación de la génesis de los contenidos de la metafísica. Así, siendo los seres cognitivos y las especies de cogitación *objetos* de la intelección, Cudworth parece haber apuntado la génesis epistemológica del conocimiento filosófico y teológico. De ese modo, las ideas que constituyen y posibilitan la operación activa de la mente, son aquellas que se convierten en los objetos de estudio de dichas disciplinas; en ese sentido, cuando se apela al carácter innato de estos contenidos se justifica así mismo el carácter racional y la elección de esos contenidos y no otros.

Por otra parte, cabe destacar que además de los contenidos señalados, existen otro tipo de ideas, las nociones relativas que se atribuyen tanto a objetos mentales como a objetos físicos. Las nociones relativas surgen cuando el alma compara dichos objetos a través de las relaciones de causa, efecto, medio, fin, orden, proporción, similitud, disimilitud, igualdad, inequidad, aptitud, ineptitud, simetría, asimetría, todo, parte, género, especie.³⁹⁵

Por ello, las nociones relativas se encuentran a la base de nuestros juicios sobre el mundo, pues relaciona mediante el juicio a los objetos. El carácter activo del intelecto que representa al mundo natural bajo su actividad judicativa es una función necesaria en la medida en que la sensación no percibe ninguna de estas relaciones:

Por lo tanto, hasta aquí hemos visto que las Ideas Relativas que tenemos en nuestra Mente, no son Pasiones impresas sobre el Alma por los objetos externos; sino que emergen de la Actividad innata de la Mente en sí misma; y por lo tanto porque las Esencias o ideas de todas las Cosas Corporales Compuestas en sí mismas, sean Artificiales o Naturales; esto es, si son hechas por el Artífice de los Hombres o por la Naturaleza necesariamente siempre incluyen estas *Relaciones Lógicas* en ellas, por lo tanto, hemos demostrativamente

³⁹⁵ Cfr. *Ibid.* p. 155.

probado que ninguna Cosa Corporal Compuesta es entendida por el Sentido, ni tampoco la Idea de ésta es pasivamente estampada sobre la Mente por los objetos externos, sino comprendida sólo por el amplio Poder Unitivo del intelecto, y ejecutado por la Actividad Innata.³⁹⁶

La cita anterior confirma la postura de Cudworth: las ideas de la mente no provienen de los sentidos, sino de la actividad del alma que las produce por su propio vigor innato, aunque sí es ayudada por los movimientos mecánicos del cuerpo.³⁹⁷

Producto de esta actividad son las ideas relativas o las ideas sobre los muchos aspectos que hay entre las cosas materiales comparadas la una con la otra; cuando entran en juego las ideas relativas pueden apreciarse las firmas o sellos de la mente —*signatures*— del *arte*, la *composición*, *bondad*, *sabiduría*, las cuales definitivamente son producto de la mente y no de las cosas externas.

De este modo, el proyecto general del cantabrigense es mostrar que aún las cosas corporales más simples son conocidas por el poder de la mente, la cual ejecuta sus propias ideas inteligibles sobre ellas. Recordemos que la sensación no proporciona conocimiento en sentido estricto, sino *phantasmas*, representaciones o imágenes que constituyen todavía un contenido oscuro.

El filósofo ejemplifica lo anterior con las siguientes analogías: los contenidos de la sensación son el retrato de un hombre, las ondas en el agua que se desvanecen, el eco del eco, la sombra de la sombra, etc.³⁹⁸ Por el contrario, las ideas de la mente:

³⁹⁶ *Ibid.* p. 172: "Hitherto therefore we have seen, that the Relative Ideas that we have in our Mind, are not Passions impressed upon the Soul from the Objects without; but arise from the innate Activity of the Mind it self; and therefore because the Essences or Ideas of all Compounded Corporeal Things themselves, whether Artificial or Natural; that is, whether made by the Artifice of Men or Nature, always necessarily include these Logical *Relations* in them, we have demonstratively proved from thence, that no Corporeal Compound Thing whatsoever is understood by Sense, nor the Idea of it passively stamped upon the Mind, form the Objects without, but comprehend only by the large Unitive Power of the Intellect, and exerted from the Innate Activity thereof."

³⁹⁷ Es decir, los sentidos proporcionan elementos que sirven a la mente para la posterior actividad intelectual. Además, el sentido de *mecánico* refiere al movimiento local externo a los cuerpos que perciben.

³⁹⁸ *Cfr.* Cudworth. *Op. cit.* p. 191.

[...] éstas son más reales, substanciales y satisfactorias, la Percepción es más penetrante y comprensiva que la Sensación, [cuando] alcanza la esencia interna de las cosas percibidas.

Y por lo tanto; necesariamente proviene del poder activo de la Mente en sí misma, ejecutando sus propias Ideas inteligibles sobre aquellas percibidas activamente, y así comprendiéndolas por algo que es innato y doméstico a ella.³⁹⁹

El esquema de la percepción y la comprensión de los objetos radica entonces en que la percepción pasiva recibe los contenidos sensoriales de los objetos, sin siquiera distinguirlos unos de otros. Es así que la parte activa del alma ejecuta su poder vigor innato y despliega una serie de operaciones, entre las cuales se encuentra el juicio.

De este modo, la parte activa del alma analiza y resuelve el *todo fantasmático concreto* y se da cuenta de los distintos objetos intelectuales, es decir, ahí se percibe en una primera instancia una totalidad o multiplicidad confusa de objetos, y sólo a través de la actividad de la mente, se centra la atención en un objeto específico.⁴⁰⁰

Tras este posicionamiento, la mente es capaz de distinguir entre los diversos objetos a partir de sus características generales, por ejemplo, si observamos un par de triángulos, uno negro y otro blanco, se advierten los distintos objetos intelectuales "negro", "blanco", "triángulo". Es entonces cuando la mente da un *salto más alto*⁴⁰¹ remontándose a los atributos esenciales de los objetos, por ejemplo, la idea de un *subjectum* o *substratum* que se encuentre a la base de las modificaciones de figura o color.

Una vez dado este salto más alto, la mente busca conocimiento o comprensión de la cosa, pero ya no en el objeto, sino en las nociones internas y anticipaciones activas, las cuales, necesariamente son universales. Así, la mente busca en las ideas domésticas el contenido que le permite entender las

³⁹⁹ *Ibid.* p. 192: "Whereas it is more real, substancial and satisfactory, more penetrative and comprehensive Perception than Sense is, reaching to the very inward essence of the things perceived. And therefore; it most of Necessity proceed from the active power of the Mind it self, exerting its own Intelligible Ideas upon that which is passively perceived, and so comprehending it by something of its own that is native and domestick to it."

⁴⁰⁰ El amable lector puede notar el parecido de esta idea con la idea de *percepción* y de pequeñas *percepciones* de Leibniz.

⁴⁰¹ En el original, "taking a higher flight". *Ibid.* p. 194.

naturalezas generales, así a partir de ellas, puede comprender aquellos objetos individuales que afectan el sentido con una visión descendente.

En resumen, para lograr un conocimiento verdadero se necesitan los datos de la sensación y la actividad de la mente. De ese modo, cuando se compara cualquier tipo de objeto externo en relación con un modelo ejemplar o la idea de "objeto perfecto", dicha operación se da en conformidad a la anticipación de la mente con respecto al contenido interno, es decir, las ideas, que en este caso sirve como regla o ejemplar que puede distinguir entre un objeto irregular o imperfecto y uno perfecto.

De lo anterior puede inferirse que algunas cualidades de los objetos son ajenos a estos: el objeto irregular es tan "perfecto" como puede serlo el otro, en tanto que no son juzgados todavía de acuerdo con la anticipación de la mente, misma, que la propia mente formuló para sí y que justamente es el objeto de las artes y de las ciencias.

El criterio de verdad de la ciencia en general radica en los contenidos que permiten la anticipación de la mente para juzgar su nivel de perfección o imperfección. La tesis innatista de Cudworth además de justificar el modo en que se genera la representación y el juicio del mundo externo, justifica así mismo la universalidad de la verdad del conocimiento científico.

Por otra parte, es menester insistir en que aún cuando el criterio de verdad radique en los contenidos mentales, siempre es necesario que la sensación excite la actividad de la mente para que las ideas innatas tengan una aplicación. En algún sentido, puede afirmarse que los contenidos universales, a pesar de ser predicados verdaderos y universales carecen de existencia si no son activados por la mente vía los sentidos. Afirma el Dr. cantabrigense:

Pero debo ilustrar más este asunto, que la Mente puede Activamente Comprender más en los Objetos externos del Sentido, y por ocasión de éstos, que pasivamente recibirlos y ser impresionada por éstos, por otra instancia. Supongamos un escrito erudito o Volumen impreso puesto ante el ojo de una Criatura Bruta o persona iletrada; ninguno de ellos recibirá pasivamente todo lo impreso por esos Delineados; para ellos no serán nada sino muchos Garabatos o Líneas de Tinta dibujados sobre el Papel Blanco.

Continúa el filósofo:

Pero si un hombre tuviera en él Anticipaciones internas de Aprendizaje, [al mirar los caracteres], inmediatamente tendrá otra comprensión de ellos que la del Sentido, y una Extraña Escena de pensamientos presentemente representados en su mente; verá el Cielo, la Tierra, el Sol, la Luna y las Estrellas, Cometas, Meteoros [y] Elementos en esos Delineados de Tinta; leerá en ellos profundos teoremas, de Filosofía, Geometría, y Astronomía; aprenderá de ellos una gran cantidad de Conocimiento nuevo que nunca había entendido antes, y de ese modo justamente admirará la Sabiduría y a su Compositor [...]⁴⁰²

En suma, el vigor activo de la mente permite la formación de los datos de los sentidos; recordemos que aunque el contenido proporcionado por estos no es del todo pasivo, en función del vigor innato que opera como condición de la receptividad de éstos, por sí solos carecen de sentido. Por su parte, tanto las nociones innatas, como las ideas relativas se enuncian en función de lo dado por los sentidos.

Conclusiones

El proyecto general del sistema de Ralph Cudworth consiste en resolver la tensión entre el determinismo y la libertad en la acción moral. Para el cantabrigense este tópico se convierte en una exigencia de su tiempo, pues no sólo el ámbito social y político de la Inglaterra restaurada ha posibilitado la

⁴⁰² *Ibid.* p. 184: "But I shall further illustrate this Business, that the Mind may Actively Comprehend more in the outward Objects of Sense, and by occasion of them, than is passively received and impressed from them, by another Instance. Supposed a learned written or printed Volume, held before the Eye of a Brute Creature of illiterate Person; either of them will passively receive all that is impressed upon sense from those Delineations; to whom there will be nothing but several Scrawls or Lines of Ink drawn upon White Paper. But if a Man a hath inward Anticipations of Learning in him, look upon them, He will immediately have another comprehension of them than that of Sense, and a Strange Scene of thoughts presently represented to his Mind from them; he will see Heaven, Earth, Sun, Moon and Stars, Comets, Meteors, Elements in those Inky Delineations; he will read profound Theorems of Philosophy, Geometry, Astronomy in them; learn a great deal of new Knowledge from them that he never understood before, and thereby justly admire Wisdom and the composer of them [...]"

crítica a la moral puritana, también ha propiciado el surgimiento de diversas tendencias religiosas que se contraponen a la Iglesia Anglicana.

Sumado a lo anterior, la ciencia nueva ha adoptado un sistema mecanicista que se basta a sí mismo para explicar las operaciones naturales. El panorama no puede ser más desalentador para el teólogo de Aller: ni la ciencia ni las nuevas formas de religiosidad expresan la relación de la divinidad con el hombre y con el mundo, por lo que han desatado una serie de confusiones en el ámbito moral, es decir, la tensión libertad-determinismo.

Así, es menester realizar una evaluación racional de las fuentes de esta disputa; de esa forma, se justifica la amplia revisión histórica que compone *The true intellectual system of the universe*, revisión en la que Cudworth desentraña las fuentes antiguas del ateísmo moderno: el atomismo democríteo y el hilozoísmo que el filósofo atribuye a Anaxágoras.

De este modo, puede apreciarse cómo la crítica realizada a ambas formas de ateísmo se fundamenta en tesis vitalistas: el atomismo no surgió como un sistema físico de la naturaleza, es decir, como una explicación materialista y mecanicista, sino que en sus orígenes antiguos atribuye a los átomos una fuerza que los dirige y asume la existencia de un principio espiritual distinto a ellos.

Por su parte, para Cudworth la sabiduría de Plotino proporciona el fundamento para armonizar los principios espirituales y materiales: la idea de una causa espiritual de las operaciones naturales que funja como intermedio entre Dios y su creación. La naturaleza plástica configura el fundamento ontológico de la naturaleza en el sistema de Cudworth.

La materia y el espíritu, principios que componen al mundo, armonizan mediante un engarce cosmológico: la naturaleza plástica. Esta naturaleza es definida como el instrumento de la voluntad divina, el cual, es de naturaleza mixta, pues eminentemente es una fuerza espiritual que anima al mundo y lo regula, pero en razón de su inmanencia en éste, posee un grado de materialidad.

En vista de esto último, la naturaleza plástica obra de manera inconsciente, es decir, es incapaz de reflexionar su acción en el mundo. Considero que esta tesis es la clave del funcionamiento del mundo natural. En

efecto, Cudworth puede armonizar un principio espiritual que no representa un voluntarismo divino. Dios provee de principios o leyes a la naturaleza plástica, pero no interviene en su funcionamiento. Así, las leyes de la naturaleza formuladas por Descartes y todo el andamiaje del movimiento mecánico se espiritualiza. En ese sentido Ralph Cudworth logra su cometido: puede introducir la causalidad en el mundo, concibiéndola como una causa vital.

La fuerza vital de la naturaleza se expresa de manera explícita en los principios que componen la reflexión epistemológica del cantabrigense. La única sistematización epistemológica de los platonistas de Cambridge refiere a un esquema cuasi-activo de la percepción sensible y a una actividad plena mediante el *a priorismo*. En suma, la original formulación del modo vital de la actividad de la mente muestra de nueva cuenta la armonía entre el alma y el cuerpo, en donde éstos, funcionan gracias a la co-pasión y congruencia que les permite interactuar. Así se producen las representaciones mediante un *vigor innato* que determina los juicios sobre el mundo externo.

La subjetividad se constituye a sí misma con su actividad interna, justamente poniendo en juego las nociones domésticas e ideas relativas con los cuales se enuncia y se enjuicia al mundo. Es de suma importancia advertir el objeto general de esta formulación: un universalismo epistemológico, base de una moral delimitada por la libertad y la razón.⁴⁰³

De esta manera, hemos recorrido junto al Dr. Cudworth la sobria y erudita empresa contra el ateísmo. El camino del insigne Profesor de Hebreo se caracteriza eminentemente por el modo en el que la razón funge como hilo conductor de la ciencia nueva, misma que armoniza con la libertad y la devoción religiosa. El filósofo desarrolla un sistema filosófico que integra a la metafísica, la filosofía natural y la moral en un proyecto común: la defensa de la fe y la libertad humana dentro de límites racionales.

A través de Ralph Cudworth la filosofía moderna encuentra la precisa indagación ontológica, epistemológica y moral del sujeto con fundamentos vitalistas, cuestión sugerente en vista de la visión canónica de la filosofía moderna. La inteligente solución de la tensión entre determinismo y libertad

⁴⁰³ En esta ocasión la reconstrucción de la filosofía moral de Cudworth sólo fue planteada. Su desarrollo será objeto de otra investigación.

nos permitió dar un rodeo que se detuvo en la fascinante instauración de un vitalismo que no pierde de vista la libertad humana.

Por ello, considero que el proyecto general de los platónicos de Cambridge encuentra su culmen en el pensamiento de este autor, cuyos planteamientos causan interesantes ecos en la filosofía ilustrada. En la vida y el pensamiento de Ralph Cudworth, la sana razón encontró la ley interior y libre del hombre que convive con la ley divina:

La ley de la que hablo es la ley del amor, aquella que es la más poderosa del mundo. Ésta nos libera de toda ley externa a nosotros, porque nos convierte en ley para nosotros mismos.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Ralph Cudworth. *A sermon preached before the Honorable House of Commons at Westmister. March 31, 1647.* En Taliaferro, Charles; Teply, Alison J. *Cambridge Platonist Spirituality.* Paulist Press, New York: 2004. p.91: "The law that I speak of is a law of love, which is the most powerful law in the World. Yet it frees us in a manner from all law without us, because it makes us become a law to ourselves.

CAPÍTULO V LEIBNIZ Y LA RECEPCIÓN DEL VITALISMO

Introducción

La historia del vitalismo ha dirigido su cauce hacia uno de los filósofos más representativos del pensamiento moderno: Gottfried Wilhelm Leibniz. Generalmente, la historia de la filosofía ha centrado su atención en el fundamento aristotélico-cartesiano sobre el cual se desarrollan las tesis sobre la sustancia, el problema de la interacción mente-cuerpo, el innatismo y el cálculo infinitesimal. Con todo, es preciso indicar que las fuentes del pensamiento del filósofo alemán son aún más complejas.

El presente capítulo tiene como objetivo señalar la afiliación de Leibniz con la tradición vitalista que hemos abordado. Esta incursión marca un rumbo de investigación que podrá ser posteriormente recorrido. En ese sentido, aquí se señalan algunos elementos para desarrollar posteriormente un análisis más profundo sobre el modo en que puede leerse la filosofía natural y la metafísica leibniziana a la luz de la tradición vitalista.

Para lograr lo anterior, a continuación se presenta un breve estado de la cuestión donde se reconstruyen algunas de las posturas desarrolladas por los especialistas y comentaristas de la filosofía de Leibniz en relación con las fuentes presentes en la génesis de las tesis monadológicas. A través de estas discusiones es posible tomar postura con respecto a la relación entre Leibniz y el vitalismo moderno: considero que en la metafísica leibniziana existe una presencia del vitalismo moderno, la cual fue posibilitada por las conexiones históricas entre filósofos.

Para demostrar lo anterior, se presentan, como evidencia histórica, algunas epístolas del filósofo alemán que indican el modo en que Leibniz conoció y estaba consciente del proyecto filosófico de los vitalistas modernos.

Por último, se realiza un análisis comparativo entre algunos tópicos centrales del vitalismo moderno como la unidad y simplicidad de la sustancia, el vitalismo y la reflexión epistemológica, los seres dentro de otros, todo ello para señalar sus ecos en la filosofía leibniziana.

1. Breve estado de la cuestión

La evidente semejanza entre la metafísica leibniziana y los sistemas de filosofía natural de los vitalistas revisados en la presente investigación ha provocado una serie de interpretaciones sobre la presencia, transmisión e influencia entre los vitalistas y el filósofo alemán.

Un ejemplo de estas discusiones es el caso de Lady Conway,⁴⁰⁵ entre las que destacan interpretaciones como la de Bernardino Orío de Miguel y Peter Loptson; estos estudiosos consideran a Anne Conway como una *proto-Leibniz*, debido al carácter monadológico, pero fragmentario de la propuesta de la filósofa.⁴⁰⁶

Al respecto, una pregunta surge de inmediato, ¿se deben considerar a los sistemas de filosofía natural de los vitalistas modernos como parte de la *pre-historia* del sistema leibniziano? Si se contesta afirmativamente, es posible deducir dos consecuencias: la primera, reducir la producción intelectual de los vitalistas a una especie de estadio previo hacia su concreción sistemática en el pensamiento de Leibniz; la segunda, pensar la historia de la filosofía a partir de figuras centrales o canónicas, las cuales, sirven de eje para que los pensadores menos conocidos orbiten alrededor de ellos.

Es por ello que ninguna de las dos consecuencias anteriores fundamenta la presente investigación; la *historia del vitalismo en el siglo XVII* se basa en una tercera consecuencia: la progresión de una tradición hacia su radicalización. La reconstrucción histórica elaborada aquí funciona como estrategia metodológica para demostrar la siguiente tesis de trabajo: existe una tradición vitalista en la filosofía moderna temprana, la cual, es expuesta principalmente por Henry More, Ralph Cudworth y Anne Conway: además, es

⁴⁰⁵ Junto a Francis Van Helmont, es quizás quien mayor controversia ha suscitado. Entre algunos historiadores que recuperado este punto está Allison Coudert y Taylor Corse en su prefacio a *Principles* de Conway; Carolyn Merchant, *The death of nature. Women, Ecology and the scientific revolution*; Margaret Atherton, *Women Philosopher of the early modern period*.

⁴⁰⁶ Peter Loptson considera en su Introducción a los *Principles* de Lady Conway de 1982 que su valor radica en su carácter proto-leibniziano y proto-realista; por su parte, Bernardino Orío de Miguel en *La Filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz: "Principia philosophiae antiquissimae et Recentissimae"*. Valencia: 2004. Universidad Politécnica de Valencia también considera el valor histórico de la filosofía de la Vizcondesa como antecedente claro y posible influencia de la *Monadología* leibniziana.

posible rastrear un antecedente histórico inmediato de dicha tradición en la filosofía natural de Giordano Bruno y su presencia inmediata en la metafísica de Gottfried Wilhelm Leibniz.

La presencia del vitalismo en el siglo XVII permite reparar en el modo en que la filosofía natural de dicho periodo encuentra un punto intermedio entre la tradición antigua y la nueva ciencia en aras de concebir a la naturaleza como una totalidad con fundamento ontológico simple y con leyes de operación independientes, pero, a la vez, sustentadas en la idea de un Dios presente en su creación. De ese modo, el espectro de interpretación de la filosofía natural de la modernidad temprana puede ver un modelo de filosofía que a través de un nuevo equilibrio entre fe y razón, busca explicar los fenómenos naturales desde una perspectiva que, según los vitalistas, mejora las tesis de la nueva ciencia desarrollada por el mecanicismo.

Este último aspecto es quizás aquel que vincula de manera precisa la filosofía de los vitalistas modernos con G.W. Leibniz. La relación entre Leibniz y el vitalismo moderno ha suscitado una serie de discusiones, las cuales, remiten específicamente al tema de la posible influencia de los autores mencionados en el desarrollo de la metafísica monadológica leibniziana.

En contraste, propongo al lector la *presencia* como un criterio moderado de reconstrucción de la historia de la filosofía que en este caso, se presenta como el más adecuado para trazar las características de una tradición de la filosofía natural moderna que emerge a finales del siglo XVI, se adapta, madura y transita a lo largo del siglo XVII y logra pisar las postrimerías del siglo XVIII a través de Leibniz.

Además, la presencia histórica es una categoría adecuada para sostener la presente tesis de trabajo, pues refiere al trayecto general de las tradiciones y escuelas en la historia de la filosofía. Es así que esta propuesta se basa en *las vías de reflexión* de Laura Benítez. Las vías de reflexión como imagen de las tradiciones que aparecen y desaparecen, persisten y desisten a lo largo de los siglos⁴⁰⁷ se corroboró aquí.

⁴⁰⁷ Para Laura Benítez, “una *vía de reflexión* es un estilo de pensamiento que varias escuelas o autores, en distintos momentos históricos, sustentan con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos”. En Laura Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México: 2004. Ed. Porrúa. p. 5.

Los vitalistas modernos son muestra clara de la adopción y adaptación del neoplatonismo en los siglos XVI y XVII para el desarrollo de la filosofía natural. En efecto, desde Bruno y las múltiples escuelas que acompañan su desarrollo intelectual, puede apreciarse el modo en que la tradición neoplatónica —o más bien, lo que Bruno formula mediante el neoplatonismo— dota de insumos para el estudio racional del mundo natural.

Cabe aclarar al lector en qué sentido se habla aquí de *platonismo moderno*; Sarah Hutton⁴⁰⁸ señala que el platonismo que adopta la escuela de Cambridge es producto del tránsito entre el propio Platón y su traducción neoplatónica realizada por Marsilio Ficino. De esa manera, las raíces del platonismo y neoplatonismo británico se encuentran en la traducción de Ficino y la integración de la hermética, platonismo y neoplatonismo a esta tradición.

Los platónicos de Cambridge hicieron énfasis en todas estas tradiciones y las adoptaron y adaptaron para formular una versión propia que sirviera contra el mecanicismo cartesianismo, el materialismo de Hobbes, y a la vez, les permitiera formular un optimismo religioso, combatir el ateísmo y el determinismo, etc., Así, “con los platónicos de Cambridge la síntesis renacentista neoplatónica es puesta al servicio de la religión en una época de conflictos religiosos.”⁴⁰⁹

Regresando al tema de la relación entre Leibniz y la tradición vitalista, el análisis de los historiadores de la filosofía sobre el tema de la posible presencia, transmisión o influencia de los vitalistas con el pensamiento leibniziano es una exhortación a revisar con cuidado esta tradición. Así, La reconstrucción histórica es el criterio mediante el cual se desarrolló esta investigación, y mediante ésta, se apuntó los objetivos, discusiones, problemáticas y soluciones en cada uno de los autores que componen esta breve historia del vitalismo.

Además, la reconstrucción histórica demandó dedicar a cada uno de los autores un espacio específico en el que se tomó como hilo conductor las tesis

⁴⁰⁸ Hutton, Sarah. *Chapter 7. Introduction to the Renaissance and Seventeenth Century*. En Hutton, Sarah; Baldwin Anna. (editors) *Platonism and the English Imagination*. Cambridge: 1994. Cambridge University Press.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 73: “With the Cambridge Platonists the Renaissance Neoplatonic sintesis is put to the service of religion peace in an age of religious strife.”

vitalistas de filosofía natural, siempre considerando el contexto histórico, la terminología del autor y las discusiones de la época en la que se originaron sus propuestas filosóficas. Esto permite al lector apreciar las similitudes, pero también las diferencias que hacen de sus propuestas piezas originales en la historia de la filosofía y parte de una tendencia del pensamiento.

Por otra parte, cabe aclarar que no es un objetivo aquí desarrollar una solución al problema de la posible influencia de Bruno, More, Cudworth y Conway en el pensamiento de Leibniz, no obstante, es preciso establecer un estado de la cuestión que permita clarificar el tema de la presencia y continuidad de la tradición vitalista para integrar a Leibniz en dicha tradición.

a) Giordano Bruno

Así las cosas, Stuart Brown ha analizado en numerosos trabajos la relación entre Leibniz, Bruno, Conway, More y Van Helmont. En efecto, respecto a la posible influencia de Bruno en la formulación de la *mónada*,⁴¹⁰ Brown considera que ambos autores se unen en tanto provienen de tradiciones filosóficas similares: platonismo y pitagorismo,⁴¹¹ además, ambos comparten el interés por el *Ars Combinatoria* de Ramón Lull y Nicolás de Cusa.⁴¹² Sin embargo, advierte que es necesario atender a dos factores importantes del pensamiento del joven Leibniz: en primer lugar, la presencia del platonismo en los *Enciclopedistas de Herborn*, cuyo líder fue John Henry Alsted y su discípulo John Henry Bisterfeld. Brown considera que fue especialmente influenciado por John Henry Bisterfeld:⁴¹³

⁴¹⁰ Stuart Brown. *Monadology and the reception of Bruno in the young Leibniz*, en Gatti, Hillary (ed.). *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co.

⁴¹¹ A través de su maestro Erhardt Weigel, con quien estudió un semestre en Jena en 1663. Según Brown, Weigel era un filósofo ecléctico, con quien compartió el entusiasmo por Pitágoras. En esa época, Weigel ya poseía una monadología con fuerte carácter teológico, aunque no tan desarrollada como la leibniziana de 1715.

⁴¹² *Ibid.* p. 182: "Bruno and Lull, as well, as Cusanus, were mediated to Leibniz, as part of a particular Platonist tradition carried forward by a Group know as the Heborn encyclopedists. Some of the striking similarities between Bruno and Leibniz are, I try to show due to the fact that they belonged to this same tradition and therefore not only shared some very important presumptions but also drew some of the same conclusions from them."

⁴¹³ Siguiendo Leroy Loemaker, Brown considera que la armonía preestablecida es una de las tesis presentes en *Philosophiae Primae Seminarium, Elementorum Logicorum* de Bisterfeld.

No es claro qué tanto el mismo Leibniz desarrolló su monadología antes de que encontrara los escritos de Bisterfeld. Pero parece posible que Bisterfeld lo ayudó a articularla. En el periodo de 1663- 66, mientras [estaba] preparando su disertación *Sobre el Arte de las Combinaciones*, Leibniz leyó e hizo notas de dos de los libros de Bisterfeld.⁴¹⁴

En Segundo lugar y tomando en cuenta lo anterior, Brown sugiere que debe atenderse a los “Escritos de París” de 1676, ahora conocidos como *Summa Rerum*, en donde ya se encuentran los rasgos de una monadología caracterizada por el *principio de perfección*, es decir, la idea que concibe que de un Dios perfecto sólo puede provenir un mundo perfecto, el cual está compuesto por partículas indestructibles e indivisibles. Aunque Leibniz admite haber revisado la *Expulsión de la Bestia triunfante* y *De monade* de Bruno en 1696, en vista del contexto de formación del filósofo, no puede decirse que tomó únicamente de ahí las tesis monadológicas.

A pesar de los ecos de la metafísica bruneana en Leibniz, considero que la relación entre ambos autores responde una vez más al carácter ecléctico del filósofo alemán. Esta tendencia remite también al modo en que se entiende la relación con los Platónicos de Cambridge y Anne Conway: los filósofos pretéritos sugieren a Leibniz una serie de elementos que convergen en los intereses del propio filósofo.

b) Lady Conway

Como se ha visto, el cruce de tradiciones que configuran el pensamiento leibniziano cada vez apunta con mayor fuerza a las fuentes platónicas de los años en Leipzig (1661- 63); el trabajo de Christa Mercer⁴¹⁵ hace énfasis en el carácter ecléctico-conciliatorio de Leibniz, lo cual, también indica el estado del platonismo circundante en Alemania. Para Mercer debe tomarse en serio

⁴¹⁴ *Ibid.* p. 391: “It is not clear how far Leibniz had himself developed his monadology before he encountered the writings of Bisterfeld. But it seems likely that Bisterfeld help him to articulate it. In the period 1663- 66, whilst preparing his dissertation *On the Art of Combinations*, Leibniz read and made notes on two of Bisterfeld’s books.”

⁴¹⁵ Christia Mercer. *Leibniz’s Metaphysics. It’s origins and development*. Cambridge: 2002. Cambridge University Press.

la intención pacifista de Leibniz en cuestiones de religión y filosofía, que puede apreciarse en el propio eclecticismo del filósofo.

No sólo Leibniz usa grandes partes de la historia de la filosofía sin citas ni explicaciones, [también] él pensaba que era [*bueno*] combinar ideas tomadas de los grandes sistemas filosóficos. Porque muchos de sus contemporáneos compartieron una concepción similar de la historia filosófica, ellos pudieron atisbar lo que él entendía cuando utilizaba términos como “Alma del Mundo”, y “causas seminales”. Una de las principales razones que hace tan difícil al estudioso del siglo veinte reconocer las doctrinas prestadas y los supuestos transformados en los escritos de Leibniz es que él hace tal abundante uso de toda la historia de la filosofía tal como era entendida en el siglo diecisiete.⁴¹⁶

Así, la tan conocida tendencia de Leibniz a leer, discutir y hasta integrar toda la sabiduría que caía en sus manos es un aspecto a considerar para entender la continuidad o presencia de las tesis vitalistas leibnizianas. De ese modo, el platonismo de juventud es una pieza clave para entender las raíces de la metafísica del filósofo alemán. Esta dirección, sugerida por Mercer es sumamente útil para entender la génesis del pensamiento leibniziano. Con todo, es menester también atender a otro aspecto que también ha causado controversia entre los historiadores, a saber, la relación entre Francis Mercury Van Helmont y Leibniz.

Van Helmont y Leibniz se conocieron en 1672. Leibniz refiere al teósofo como un hombre con *Belles Pensées*. Pero el evento que pone en discusión la influencia del teósofo en Leibniz es el verano de 1696, en el que Leibniz y Van Helmont discutieron con la Electora Sofía (1630-1714) aspectos sobre la Cábala, la unidad, la inmortalidad del alma, etc. Van Helmont, que para entonces tenía 82 años, dictó —como aparentemente era su costumbre— *Genesis cogitatum* a Leibniz.

⁴¹⁶ *Ibid.* p. 13: “Not only did Leibniz use major parts of the history of philosophy without citation or explanation, he thought that it was a *good thing* to combine ideas taken from the great philosophical systems. Because many of his contemporaries shared a similar conception of philosophical history, they could grasp what he meant when he used terms like ‘World soul’ and ‘seminal causes’. One of the main reasons that it is so difficult to the twenty-century scholar to recognized the borrowed doctrines and transformed assumptions in Leibniz’s writings is that he made such an abundant use of the entire history of philosophy as it was understood in the Seventeenth century”.

El otro evento importante fue que en esa ocasión Van Helmont le dió a Leibniz una copia de su *Opuscula Philosophica* de 1692, donde se encuentra la primera edición de los *Principles* de Lady Conway. Como referí en líneas anteriores, esto ha causado varias interpretaciones: Orio de Miguel considera que estos eventos son de suma importancia en la formación del pensamiento leibniziano. Su monadología tiene una semejanza fortísima con los supuestos cabalistas y herméticos de Jean Baptiste y Francis Van Helmont, así como con la propia monadología de la Vizcondesa de Conway. Afirma Leibniz en la Carta del 24 de agosto de 1697 a Thomas Burnett:

Quiero señalar qué me distinguió un poco a mi mismo en otro tiempo del Sr. Locke, y estaré muy complacido de tener algún día vuestra aprobación. Mis puntos de vista en filosofía son un poco más cercanos a aquellos de la fallecida Sra. Condesa de Conway, [los cuales] tienen lugar entre Platón y Demócrito, ya que creo que todo se hace mecánicamente como quiere Demócrito y Descartes, contra la opinión del Sr. Morus y sus semejantes; y sin embargo [también creo que] todo se hace vitalmente y siguiendo las causas finales, todo está pleno de vida y de percepciones, contra la opinión de los Demócriteos.⁴¹⁷

La carta de Leibniz a Thomas Burnett y una mención casi idéntica en los *Nuevos Ensayos* ha servido precisamente a Merchant, al propio Loptson y a Orio de Miguel para apoyar la idea de la influencia de la monadología de Conway en la tesis de la *Monadología* de 1714. El hecho de que Leibniz haya discutido con Van Helmont las tesis de la unidad del mundo y su camino perfectible, así como la lectura de los *Principles* de Conway en esos años, hace pensar a estos historiadores que de alguna manera Conway y Van Helmont son fuentes imprescindibles en la formación de la metafísica Leibniziana. Con todo existen posturas menos radicales al respecto. El propio

⁴¹⁷ Carta de Leibniz a Thomas Burnett (ag. 24 de 1697), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.L. Gerhardt (Berlin 1887). T.III, p. 217: "Je vous ay marqué autresfois en quo y je diffère un peu moy même de Mons. Locke, et je seray bien aisé d'en avoir un jour vostre sentiment. Les miens en philosophie approchent un peu davantage de ceux de feu Mad. La Comtesse de Conway, et tiennent le milieu entre Platon et Democrite, puisque je croy que tout se fait mechaniquement comme veulent Democrite et Descartes, contre le opinion de M. Morus et ses semblables; et que neantmoins tout se fait encor vitalement et suivant les causes finales, tout estant plein de vie et de perceptions, contre l'opinion des Democriticiens."

Stuart Brown⁴¹⁸ toma en consideración el optimismo cosmológico de Van Helmont como una postura claramente afín a la teodicea leibniziana. Así, para este historiador, el verano de 1696 hizo que resurgiera el interés de Leibniz por la Cábala, por lo que indiscutiblemente Van Helmont forma parte importante de la corriente neoplatónica y cabalística que influyó en el desarrollo del pensamiento maduro de Leibniz, con todo, no se debe olvidar que ésta no es la única fuente de la *Monadología*, pues ya existía este planteamiento desde sus escritos de juventud, además de lo desarrollado en *el Nuevo Sistema* de 1695.

En la misma línea de interpretación moderada sobre la relación Leibniz-Conway, Sarah Hutton⁴¹⁹ considera que, en efecto, la relación histórica entre ambos filósofos se efectuó a través de Van Helmont. En ese sentido, puede apreciarse la afinidad entre ambos filósofos, con todo, Anne Conway no es un proto-Leibniz en razón de su temprana muerte y su obra fragmentaria. Existen afinidades, pero también diferencias claras: el dualismo del filósofo y el monismo de la Vizcondesa, así como también la afirmación de una naturaleza media (Cristo) mientras que Leibniz no recurre a ello en vista de la armonía preestablecida.

En conclusión, Leibniz conoció la obra de Conway y evidentemente respetaba su monadología y su sistema de filosofía natural basado en un plenismo de seres vivientes;⁴²⁰ desgraciadamente esto no es suficiente para considerar a la filósofa como una influencia determinante, en razón de la presencia del neoplatonismo en la formación del joven Leibniz.

c) Ralph Cudworth y Henry More

Por otra parte, el panorama se torna aún más complejo cuando se atiende también a las referencias de Leibniz a Ralph Cudworth. La correspondencia entre Damaris, Lady Masham, hija del filósofo cantabrigense entre 1703-1705

⁴¹⁸ Stuart, Brown. *F. M. Van Helmont: His philosophical connections and the reception of his latter cabalistic*. En Stewart, M.A. (ed.) *Studies in the Seventeenth-Century European Philosophy*. Oxford: 1997. Clarendon Press.

⁴¹⁹ Sarah Hutton, *Anne Conway. A woman philosopher*. Cambridge: 2004. Cambridge University Press.

⁴²⁰ Estas tesis son expuestas en el capítulo correspondiente a la filosofía de Lady Conway de la presente investigación.

es una muestra del interés de Leibniz por el Teólogo nacido de Aller, en especial, la carta del 10 de julio de 1705 —la cual se cita mas adelante—, y la redacción de *Consideraciones sobre los principios de la vida, y sobre las naturalezas plásticas* del mismo año en donde refiere al *Verdadero Sistema Intelectual* de Cudworth.

Por lo anterior, el trabajo de Catherine Wilson⁴²¹ toma en consideración la filosofía de Ralph Cudworth como una fuente del pensamiento leibniziano. En ese sentido, Wilson afirma que no se puede hablar de la tesis sobre los principios vitales en la naturaleza sin hablar del modo en el que se nutre del pensamiento de Cudworth. Afirma Wilson:

Es imposible hablar de las ideas de Leibniz sobre los principios vitales en la naturaleza sin discutir su recepción del trabajo de Ralph Cudworth, defensor de la teoría de las “naturalezas plásticas”, para el enorme libro de Ralph Cudworth, *El verdadero sistema intelectual del Universo* de 1678, el cual leyó y anotó primero en 1689, y después en 1704, parece haberlo influido no sólo en un sentido negativo sino en modo positivo. Como es bien conocido, Leibniz trató las naturalezas plásticas como un contraste conveniente para la teoría de la armonía preestablecida y criticó a Cudworth en cualquier oportunidad presentada por él mismo. Pero su antagonismo fue balanceado por cierta afinidad.⁴²²

Dejando por un momento la relación entre Cudworth y Leibniz, es menester dirigir la atención del lector hacia el estado general del modo en que los historiadores han ubicado el tema de la influencias de Leibniz siguiendo un criterio cronológico. Sobre este tipo de discusiones y el desarrollo de la

⁴²¹ Wilson, Catherine. *Leibniz's Metaphysics. A historical and comparative study*. Manchester: 1989. Manchester University Press.

⁴²² *Ibid.* pp. 160-161: “It is impossible to talk about Leibniz's ideas concerning vital principles in nature without discussing his reception of the work of Ralph Cudworth, defender of the theory of “plastic natures”, for Cudworth's massive book, *The true intellectual system of the Universe* of 1678, which he read and annotated first in 1689, later in 1704, appears to have influenced him not only in a negative but also in positive fashion. As is well known, Leibniz treated plastic natures as a convenient foil for the theory of pre-established harmony and criticized Cudworth whenever the opportunity presented itself. But this antagonism was balanced by a certain affinity.”

monadología, recientemente Daniel Garber⁴²³ ha señalado la problemática inherente a la formulación metafísica de la mónada y su relación con la composición de los cuerpos materiales. El profesor Garber considera que el pensamiento leibniziano transita desde la preocupación del mundo físico o “realismo” hasta el “idealismo” de su filosofía madura, este último fundamentado en las tesis monadológicas. La interpretación de Garber respecto a las diversas formulaciones de la relación mente-cuerpo a lo largo de la copiosa obra del filósofo alemán descansa también en una premisa historiográfica. Afirma el autor:

Una de mis principales tesis es que en los años medios, Leibniz no ha llegado a la metafísica monadológica que caracterizará sus años posteriores, la doctrina mejor conocida por todos a partir de textos tales como la “Monadología”, la cual, para muchos lectores es emblemática del pensamiento de Leibniz. [...] No es suficiente mostrar que los textos de este periodo pueden leerse como consistentes con la monadología: uno debe mostrar por qué deben leerse de ese modo.⁴²⁴

⁴²³ Daniel Garber, *Leibniz. Body, substance and monad*. Oxford: . 2009. Clarendon Press. Es menester expresar al amable lector que no estoy de acuerdo con la distinción establecida por Garber entre “realismo” e “idealismo” como líneas de lectura de la filosofía leibniziana. Considero que si bien no puede hacerse una interpretación lineal de la relación mente-cuerpo en la filosofía de Leibniz, debido a la amplitud de sus formulaciones y la gran cantidad de elementos y tradiciones supuestos en dicha formulación, tampoco puede concluirse de esta problemática la distinción antes aludida.

Por ello, propongo que el “idealismo” de Leibniz debe más bien concebirse como una *teoría de la representación*, la cual se ubica en la reflexión epistemológica. De ese modo, puede apreciarse cómo la relación mente-cuerpo no es diluida en la *Monadología*. Esta obra debe leerse en al menos dos niveles: el ontológico, donde se desarrolla la tesis del fundamento simple de la naturaleza donde se sugiere el modo en que Leibniz concibe la relación mente-cuerpo; y la epistemológica donde se elaboran las tesis sobre *yo*, la *apercepción* y el modo de representar al *mundo exterior*, etc. En ese sentido, no se habla de la composición del mundo a partir de ideas, sino, para ser más precisos, de la *composición de la representación del mundo*. Por ello, considero que el “ideísmo” propuesto por Laura Benítez y José Antonio Robles es más preciso para describir este tipo de ejercicio filosófico. Cfr. Laura Benítez Grobet, José Antonio Robles García. *El camino de las ideas*. En Ezequiel de Olaso (coord.) *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid: 1994. Ed. Trotta.

⁴²⁴ *Ibid.* p. XIX: “One of my main thesis is that in the middle years, Leibniz had no yet come upon monadological metaphysics that will characterize his later years, the doctrine that everyone knows best from such texts as the ‘Monadology’ which for many readers, is emblematic of Leibniz thought. It is not enough to show that the texts if this period can be read as being consistent with the monadology: one must show why they should be read in this way.”

En resumen, Garber cuestiona la interpretación sobre el desarrollo temprano de las tesis monadológicas. Claramente Garber alude al trabajo de Christa Mercer, quien basándose en *Primeras verdades (Primae veritate)* de 1689-90 argumenta que en dicha obra ya se encuentra esbozado el sistema leibniziano y que por ello es necesario tener ciertas precauciones historiográficas antes de señalar cualquier tipo de influencia en la obra de Leibniz; aunque la idea de *substancia* y la tesis de la *armonía preestablecida* ya estaban en el pensamiento de Leibniz desde 1672 (14 años antes de la composición de *Discurso de metafísica*, y al menos diecisiete años antes de *Verdades primeras*); para Mercer la fuente de las tesis leibnizianas es el platonismo circundante en Alemania que le permite formular desde esos años la aceptación de un ser supremo, la naturaleza como un pleno armónico, el complejo sistema de las criaturas inferiores, la relación simpatética entre seres, la armonía reflectiva o el modo en que los seres se representan unos a otros, la tesis epistemológicas, la jerarquía del ser, y las semillas causales.⁴²⁵

Como se ha apreciado, los historiadores han debatido sobre el carácter de las fuentes del pensamiento leibniziano. En efecto, mientras Wilson afirma que no puede entenderse la metafísica de Leibniz sin atender a la filosofía de Ralph Cudworth, C. Mercer y S. Brown insisten en que el desarrollo de la metafísica leibniziana ya se encontraba en ciernes en los años de juventud del filósofo (1663-1666) bajo la influencia del platonismo y la mística alemana; además, Brown ha sugerido que el interés de Leibniz por esta tradición y por la Cábala se reanudó durante el verano de 1696 cuando se reunió con Van Helmont en Hanover.

Por su parte, B. Orio de Miguel considera que sin denostar la influencia del platonismo y la mística alemana en la formación del joven Leibniz en sus años en Leipzig y Jena, es menester hacer énfasis en la transformación de la terminología leibniziana a partir de la influencia del pensamiento cabalístico de los Van Helmont. Afirma el historiador español:

Consciente de lo arriesgado de mi afirmación, y sin minusvalorar otras influencias, como las de Cardan,

⁴²⁵ Christia Mercer. *Op. cit.* Cfr. pps.180-198 donde se explican cada una de estas tesis.

Cusa, Campanella, Biesterfeld y, en general, la Tradición Mística Alemana, creo que la línea fuerte de contacto entre la Tradición Hermético-Teosófica y lo esencial del pensamiento de Leibniz pasa a través de la elaboración conceptual que va desde Paracelso a Juan Bautista Van Helmont, Christian Knorr von Rosenroth y la Cábala Denudata (KD), Henry More, Lady Conway y Francisco Mercurio Van Helmont. El "Círculo Van Helmont" envuelve el pensamiento monadológico de Leibniz durante los años 1694-1698.⁴²⁶

Considero que a partir de estas interpretaciones puede entenderse la complejidad y riqueza de las relaciones, fuentes e influencias que forman el pensamiento de Leibniz desde su juventud hasta su formulación madura. Debido a lo anterior, es menester integrar estas interpretaciones para entender los diferentes flancos que componen la metafísica leibniziana. Así, integrando todos estos elementos se tiene un marco de referencia más completo en el cual ubicar los fundamentos de la metafísica leibniziana.

En ese sentido es posible apoyar la tesis que sostiene a la presente investigación, es decir, que existe una continuidad o presencia de la tradición vitalista en la metafísica de Leibniz. Esta continuidad debe entenderse bajo dos dimensiones:

- 1) El carácter complejo de las fuentes leibnizianas apuntan hacia la presencia del platonismo y la cábala en su obra, lo cual, puede tomarse como un punto de convergencia con la tradición vitalista de la modernidad temprana.
- 2) Las referencias a Henry More, Ralph Cudworth y Lady Conway dentro de las meditaciones del Gottfried Wilhelm Leibniz indican la presencia de de estas fuentes como sus interlocutores póstumos. De ese modo, la propuesta de integración de la metafísica leibniziana a la tradición vitalista estriba justamente en que los autores compartieron fuentes, pero también, un proyecto filosófico con características distintas al mecanicismo.

⁴²⁶ Bernardino Orio de Miguel. *Op. cit.* 1993. p. 14.

La presencia de la obra de los cantabrigenses en los intereses de Leibniz pueden rastrearse desde de 1677, diecinueve años antes del verano con Van Helmont. Leibniz redactó en ese año un resumen al primer libro de *The Immortality of the soul*,⁴²⁷ en el cual esboza la fundamentación epistemológica de More, a saber, las *nociones comunes*,⁴²⁸ con las cuales se articulan los axiomas que componen dicho tratado; asimismo, menciona las definiciones de espíritu y materia, deteniéndose especialmente en la composición atómica de esta última.⁴²⁹

Por otra parte, las menciones a Henry More trascienden a la recuperación del carácter inmortal del alma y la negación constante de Leibniz sobre su preexistencia, idea defendida por el *Ángel del Colegio de Cristo*.⁴³⁰ Leibniz leyó y comentó la correspondencia More- Descartes y manifestó su interés por la postura antimecanicista de More sobre el alma de los animales. En *Scientia Generalis Characteristica*, escrita aproximadamente entre 1683 y 1685, refiere a la objeción de More a Descartes sobre la imposibilidad de demostrar que los animales no tienen alma.⁴³¹ También el filósofo alemán menciona a Arnauld en una carta del 9 de octubre de 1687 el mismo tema refiriendo a esa misma relación epistolar.⁴³²

En años posteriores, las menciones al pensamiento filosófico de More son una crítica al principio hilárquico de la naturaleza, el cual Leibniz contrasta con su idea de armonía pre-establecida. Para el filósofo alemán la

⁴²⁷ En una carta a Remond del 22 de junio de 1715, Leibniz recuerda la lectura del tratado de More, refiriendo a la traducción al latín de aquella obra, la cual se publicó en Londres en 1677 como parte de *Opera Omnia*.

⁴²⁸ Este tema fue abordado en el cap. II de la presente investigación.

⁴²⁹ G.W. Leibniz. *Textes Inédites d' apres les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. París: 1948. Presses Universitaires de France. V. II. *Manuscrit de la traduction, debut 1677 De L'immortalite de l'ame de Mons. H. More Fait par M. Briot. Dédié a Mons. Le duc de Hannover*. Pp. 509-511.

⁴³⁰ Cfr. *Ensayos de Teodicea*. 1ª parte; *Nuevos Ensayos*. Cap. XXII. En ambos textos refiere a la tesis de More sobre la preexistencia de las almas

⁴³¹ Gebhardt. II, p. 339. "Vereor ne sententia Cartesianorum refutetur aliquando per experientiam si homines curam sumerent majorem in instituendis animalibus. Recte asserit Cartesius scribens Moro, se scire demonstrative quod omnes bestiarum actus sine anima explicari possint, ita ut contrarium non possit demonstrari, sed hoc intelligendum de rigore metaphysico, quo nec de aliis hominibus id demonstrari potest."

⁴³² Gebhardt. II. Carta XXII a Arnauld. También hay una mención a esta correspondencia en *Remarques sur L'Abregé de la vie de Mons. Des Cartes*, en Gebhardt IV, p. 323.

idea de una naturaleza intermedia entre Dios y su creación es innecesaria en vista de que el orden natural ya está presente desde la creación.⁴³³

A veces, las referencias al trabajo de More se acompañan de una valoración del *Sistema intelectual* de Ralph Cudworth; inclusive, la atención a la labor enciclopédica del teólogo cantabrigense es alabada y la mención a la naturaleza plástica referida en varias ocasiones, siendo el tema de *Consideraciones sobre los principios de la vida y sobre las naturalezas plásticas* de 1705.

Generalmente se ha entendido el vínculo entre Leibniz y Ralph Cudworth a partir de la correspondencia entre el filósofo y Damaris Lady Masham. Leibniz se encargó de relatar su conocimiento sobre Cudworth en varias ocasiones: el autor de la *Monadología* le escribe a la princesa Sophie Charlotte el 8 de mayo de 1704⁴³⁴ que la obra capital de Cudworth llegó a sus manos gracias a Lady Masham; el 22 de junio de 1715 le cuenta a Remond esta versión de la historia:

Olvidé mencionar, Señor, que en otro tiempo Milady Masham, hija de M. Cudworth, me envió el sistema intelectual de su ilustre Sr. Padre, que encontré de mucha sabiduría, pero de no poca meditación. [El] Sr. Morus fue Platónico y Origenista; pero el tuvo agradables opiniones sobre la naturaleza del alma, que pueden ser vistas en su libro sobre la inmortalidad del alma, traducido del inglés.⁴³⁵

⁴³³ En diferentes textos que van desde 1689 hasta 1704, Leibniz refiere al principio hilárquico o Espíritu de la Naturaleza para negarlo. Cfr. Gebhardt II: *Scientia Generalis Characteristica: XVII: Antibarbarus Physicus Pro Philosophia Reali Contra Renovationes Qualitatum Scholasticarum et Intelligentiarum Chimaericarum* (1689): "Nec defuere etiam advocaentum substantias quasdam incorporeas in corporibus operantes, velum Anima Mundi, anima rebus quibuslibet particulares, velut qui omnibus pensum affixire, uti Campanella in libro de pensum rerum et magia, Henricus Morus etiam principium hylarchicum dedit quod animae mundi respondent, contra quod Sturmus scripst. Et Natura quaedam sapiens ob fines, agens nihilque frustra faciens jam veteribus memorata est, laudanda si de Deo intelligatur vel artificio in rebus a Deo praestabilito, alias vana." p. 339.

También Cfr. *Consideraciones sobre el espíritu universal* (1702); *Nuevos ensayos* de 1703-4.

⁴³⁴ Gebhardt, V. III. Pp. 343-348.

⁴³⁵ Gebhardt. V. III. p. 646: "J'ay oublié de vous dire, Monsieur, qu'e autrefois Milady Masham, Fille de M. Cudworth, grande Patrone de M. Locke, m'envoya le systeme intellectuel de feu M. son Pere, où je trouvoy beaucoup de savoir, mais non pass assez de meditation. M. Morus etoit Platonicien et Origeniste ; mais il avoit de plaisantes opinions sur la nature de l'Ame, qu' on peut voir dan son Livre d l'Immortalité d l'Ame, traduit de l'Anglois."

Sin embargo, en la primera carta de Leibniz a Lady Masham fechada entre el 14 y el 25 de diciembre de 1703, el filósofo afirma haber visto el *Sistema intelectual* años antes:

Ví ese libro la primera vez en Roma en casa de Auzout, matemático francés de gran reputación, [él] lo había conseguido, y estuve encantado de ver los mas bellos pensamientos de sabios de la antigüedad puestos al día, y acompañados de sólidas reflexiones: en una palabra [tanto] mucha erudición, como luz unidas.⁴³⁶

La estancia de Leibniz en Roma ocurrió en 1689; por ello, conforme a la afirmación anterior y tal como señaló antes Catherine Wilson, es posible inferir que Leibniz estaba consciente del proyecto filosófico de Cudworth al menos desde 1689, es decir, por lo menos 25 años antes de la correspondencia con Damaris Masham.⁴³⁷

El recuento cronológico antes presentado nos permite establecer una consideración alterna sobre el modo en que Leibniz se relacionó con la filosofía de More y Cudworth, ya que casi siempre se acentúa dicha relación a través de Van Helmont y de Lady Conway. El propio Leibniz propició esta interpretación en las menciones a la Vizcondesa en los *Nuevos Ensayos*, y en epístolas como ésta, enviada a Burnett entre el 1 y el 17 marzo de 1696:

Estuvimos aquí con el Sr. Van Helmont durante esos días; él y yo nos reunimos todas las mañanas alrededor de las 9 horas en la cámara de la Sra. Electríz; Van Helmont [presidía] y yo era el asistente, y de vez en cuando le interrogaba, ahí donde valía la pena que él se explicara claramente. Tenía opiniones extraordinarias; en todas

⁴³⁶ Gebhardt. V.III, p. 336: "Je vis ce livre la premiere fois à Rome où M. Auzout, Mathematicien Francois de grande reputation, l'avoit apporté, et je fus charmé de voir le plus belles penseés de sages de l'antiquité mises dans le jour, et accompagnées de solides reflexions: en un mot beaucoup d'erudition, et autant de lumiere, jointes ensemble".

⁴³⁷ Amablemente Sarah Hutton me indicó que el posible conocimiento de Leibniz sobre Cudworth se efectuó a través de la *Bibliothèque choisie*, 28 vols (Amsterdam, 1703-1713), la cual es una continuación de la *Bibliothèque universelle et historique* en 25 vols (Amsterdam, 1686-1693). Lady Masham le envió a Le Clerc una copia del *Sistema Intelectual* en 1699. Le Clerc le envió sus agradecimientos a través de Locke (Locke, *Correspondence* 6: 541, carta 2531). La traducciones francesas de extractos del *Sistema* de Cudworth se publicaron en *Bibliothèque choisie*, 2, 1 y 2 (1703); vol. 4, 1 (1705); vol. 5, 2 (1705); vol. 7, 1 (1705); vol. 8, 1 (1706). Por lo anterior, es posible que Leibniz haya leído a Cudworth también en francés en la *Bibliothèque choisie*.

aquellas encontré buenos sentimientos para la práctica, y que él estaría encantado de contribuir al bien general, en lo cual estoy enteramente de acuerdo; él fue amigo de la Sra. Condesa de Kennanway y me contó la historia de esta dama extraordinaria. Me habló mucho del Sr. Henry Morus quien también formó parte de sus amigos.⁴³⁸

En suma, el vínculo histórico manifiesto en la amistad entre Francis Van Helmont y Gottfried W. Leibniz también indica que el filósofo no era indiferente a las propuestas filosóficas de los vitalistas, y aunque no estaba de acuerdo con ciertas tesis, éstas eran una referencia constante para exponer su propia metafísica.

En algún sentido puede afirmarse que Leibniz fungió como difusor del platonismo cantabrigense, e inclusive ayudó a crear la fama de Conway. Recordemos que la “dama extraordinaria” era considerada más cercana a su pensamiento que los propios teólogos del Colegio de Cristo.

En suma, las discusiones entre los historiadores, las fuentes, las referencias y la complejidad de la obra leibniziana permiten establecer las siguientes líneas de lectura con respecto a la relación entre Leibniz y los vitalistas:

1. Considero que una lectura que pretenda esbozar un marco general de la filosofía natural leibniziana debe tomar en cuenta los hallazgos de las obras de juventud de Leibniz desarrolladas en Leipzig entre marzo de 1689 y marzo de 1690. Siguiendo a Mercer, en *Primeras verdades*, ya estaba esbozado el sistema leibnizano a saber, aseveración de la existencia de Dios, la unidad de la naturaleza, la armonía preestablecida, las razones seminales, etc. y todas estas son producto del contexto platónico de Leipzig en el que Leibniz se formó.

⁴³⁸ Gebhardt III, p. 176: “Nous avons eu icy Mons. Helmont durant quelques jours; luy et moy nous nous redimes tous le matins vers les 9 heures dans la chambre de Madame l’Electrice; Monsieur Helmont tenoit le bureau ey moy j’estois l’auditeur, et de temps et temps je l’interrogois, car il a de la peine à s’expliquer clairement. Il a des opinions bien extraordinaires; avec tout cela je trouve qu’il a des tres bons sentiments por la pratique, et qu’il seroit ravi de contribuer au bien general, en quoy il est enterement de mon humeur ; il a esté ami particulier de Mad. La Contempsse de Kennanway, et il me conta la histoire de cette Dame extraordinaire. Il me parla fort aussi de M. Henry Morus, qui a aussi esté de ses amis.”

2. Conforme a lo anterior, no se puede hablar de la influencia de los vitalistas modernos pues en apariencia, el filósofo aún no estaba en contacto con ello. Con todo, si se toma en consideración el interés de Leibniz por el platonismo, entonces es posible entender de una manera más clara el contexto en el que se desarrolla su interés, acercamiento y afinidad con los vitalistas.

3. Por ello, si bien Leibniz no fue influenciado por dichos filósofos, sí tenía un interés muy específico en las obras de Giordano Bruno, Henry More, Anne Conway y Ralph Cudworth. Leibniz los leyó y en algún sentido, discutió sus tesis en razón de que compartían intereses en común: la unidad de la naturaleza, su carácter vital y la crítica al mecanicismo. Lo anterior, es evidente a través de la correspondencia y la obra del filósofo alemán, en la cual se aprecia que Leibniz estaba plenamente consciente de los esfuerzos intelectuales de los vitalistas por atender uno de los problemas imperantes de la época: cómo conciliar a Dios con la naturaleza, cómo integrar la vida y la fuerza a la materia, cuando, en apariencia, la nueva ciencia y el contexto intelectual de los libertinos indica que el mundo es mecánico y Dios es totalmente ajeno a su creación.

4. Es así que los vitalistas modernos, entre los cuales, propongo debe incluirse a Leibniz, buscan unificar el conocimiento del mundo natural con el conocimiento del mundo espiritual. Para la tradición vitalista la razón es la facultad mas elevada que guía al ser humano para conocer al mundo natural, por lo que reconocer en él racionalmente la presencia divina permite optar por una vía moral acorde al bien. La justicia retributiva es una premisa de la acción moral que sólo puede reconocerse a través de la investigación del mundo natural. Fe y razón, ciencia y moral constituyen una unidad filosófica en los vitalistas modernos.

2. Leibniz *tete à tete* con los vitalistas modernos: algunos rasgos en común

2.1 Leibniz y Ralph Cudworth: el principio de razón suficiente

En la carta del 10 de julio de 1705, Leibniz expresa a Lady Masham su reconocimiento al *Sistema Intelectual del Universo* del Dr. Cudworth. En un largo pasaje de la mencionada epístola, el Filósofo Alemán reconstruye las tesis de Ralph Cudworth, mostrándose a favor de las correspondientes a la filosofía moral y natural. Asevera Leibniz:

Estoy bastante a favor de los que creen que la fuente de las verdades necesarias es innata a nuestro espíritu, pues las experiencias u observaciones de los sentidos no pueden probar nunca que una ciencia es absolutamente necesaria y siempre debe ser cierta. El sistema intelectual de difunto Sr. Cudworth me interesa extremadamente. Estoy con él en contra de la fatalidad y considero como él, que la justicia es natural y de ninguna manera arbitraria, ya que Dios ha hecho las cosas de tal manera que es posible hacerlas de otra, pero no mejor; la constitución misma de los cuerpos nos obliga a admitir las sustancias inmateriales; la hipótesis hilozoica que pretende que la vida y el sentir provienen de la materia es insostenible, ya que no es posible que el sentir nazca de aquello que no lo tiene; las almas siempre están unidas a algún cuerpo orgánico, o mejor, según mi modo de ver, jamás abandonan enteramente los órganos que poseen; la substancia corporal tiene una energía o fuerza activa, interna.

Y continúa el filósofo alemán:

Por lo que respecta a la naturaleza plástica, la admito en general, y creo con el Sr. Cudworth que los animales no han sido formados mecánicamente por algo inorgánico, como creyeron Demócrito y Descartes. Sin embargo opino que esta fuerza plástica es a su vez mecánica, y consiste en una preformación, y en órganos ya existentes que han sido los únicos capaces de formar otros órganos. Sólo así consigo explicar lo que el Sr. Cudworth dejaba sin explicación. Por lo que respecta a los átomos los admito, si se les considera como corpúsculos muy pequeños; pero si se les toma como corpúsculos infinitamente duros no los admito, puesto que la materia es plástica u orgánica

por doquier, incluso en las porciones mas pequeñas que se puedan suponer, y por sí misma no pueden poseer en forma natural el principio de la unión inseparable de las partes; y de la misma manera que no soporta el vacío, el cual repugna a la idea de que las cosas están hechas lo mejor posible [...]⁴³⁹

Cito en su extensión esta referencia para que el lector aprecie el modo en que a Leibniz le complace los puntos clave de la filosofía de Cudworth, en especial, su formulación innatista; en efecto, puede percibirse también en la reflexión epistemológica de Leibniz este ejercicio de formulación de un garante de la moral inmutable y universal, que a la vez, se encuentra en relación armónica con la trama general de la naturaleza.

Según lo expuesto en *Monadología*, las verdades necesarias y eternas dadas por la razón, son aquellas que posibilitan la actividad del conocimiento de nosotros mismos, es decir, los actos reflexivos. Estos actos reflexivos son la base de la metafísica, por lo que, a través de ellos, puede atisbarse aquella verdad de razón que constituye el fundamento ontológico por antonomasia: Dios. De ese modo, los actos reflexivos encuentran el principio de razón suficiente de los seres creados o fundamento de las esencias o posibilidades:

§ 44. Porque si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o en las verdades eternas, es preciso que esta realidad esté fundada en algo existente y actual; y por consiguiente en la existencia del Ser necesario, en quien la esencia envuelve la existencia, o al que le basta con ser posible para ser actual.⁴⁴⁰

Como se pudo apreciar en el capítulo IV, uno de los argumentos de Ralph Cudworth en contra de los ateos expuesto en el *Sistema intelectual del universo*, parte del principio de razón atomista “nada proviene de la nada ni se dirige a la nada.” Para el Dr. Cudworth si se retoma la causalidad en el estudio de la naturaleza es posible entender que necesariamente existe un principio trascendente de todo lo creado, el cual además, imprime toda la

⁴³⁹ G.W. Leibniz. *Filosofía para princesas*. Prólogo, traducción y notas de Javier Echeverría. Madrid: 1989. Alianza Editorial. p. 137.

⁴⁴⁰ G. W. Leibniz. *Monadología*. En *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: 2003. Machado Libros. Pp. 700-701.

lógica del mundo natural. Según el autor, esta tesis es desglosada a partir de un ejercicio de razón, el cual, obviamente los ateos no han sabido conducir de manera eficaz.

Si resaltamos el carácter epistemológico y ontológico del principio de Ralph Cudworth, éste funge justamente bajo la lógica del *Principio de razón suficiente*: las causas eficientes del mundo natural pueden reducirse a una causa primera. Cudworth defiende la idea de que la razón bien conducida se topará con una teleología inmanente, es decir, una explicación interna de la operación del mundo, que a su vez, devela a la misma razón la causa divina y última que ha creado al mundo.

Regresando a la epístola antes citada, el resumen de Leibniz no sólo es preciso, también es sumamente revelador. El eco que ocasionan las tesis de Cudworth en el sistema leibniziano proporciona una serie de hilos conductores que sirven de guía para engarzar el suelo metafísico de los vitalistas con el propio Leibniz.

2.2 El sistema de la naturaleza y la mónada

La filosofía natural de Leibniz se fundamenta en la simplicidad de la sustancia.⁴⁴¹ La mónada es la substancia simple y espiritual, *entelequia* o sustancia primordial inextensa.

⁴⁴¹ Es interesante rescatar la genealogía de la concepción monadológica en el pensamiento leibniziano propuesto por Bernardino Orío de Miguel. La línea general de interpretación del Dr. Orío de Miguel insiste en el influjo general de la *Tradición* y de fuentes neoplatónicas en el pensamiento leibniziano. Afirma el autor: "Sin negar el componente escolástico de Leibniz, era una doctrina tradicional de los neoplatónicos renacentistas, que encontramos en los alquimistas medievales, en Plotino y Proclo, en el *Corpus Hermeticum*, en Filón e incluso -en su versión materialista- en los estoicos, la idea de que todas las semillas o espíritus que constituyen la trama de este mundo son activos reflejos de la divinidad -o del Logos o de la Substancia Etérea-, y se relacionan unas con otras aun a la máxima distancia porque todas ellas forman una unidad. Leibniz será fiel a esta Tradición hasta el final de su vida. [...]". *Leibniz y los helmontnianos. Primera Parte*. p.67. Orío insiste en el cambio de dirección del pensamiento leibniziano desde su juventud aristotélico-escolástica, pasando por la exploración del cartesianismo y la nueva ciencia mecanicista y, finalmente, la integración de supuestos cabalísticos tras el verano de 1696 en Hannover al lado de Francis M. Van Helmont. Como el propio Orío de Miguel afirma Leibniz depuró en algún sentido las enseñanzas mágicas y teosóficas de la tradición en aras de lograr explicaciones que no recurran a "fuerzas ocultas". Siguiendo esta línea de interpretación, puede sugerirse que el pensamiento del filósofo alemán está transido por una serie de supuestos neoplatónicos y cabalísticos, pero al igual que los Platónicos de Cambridge, estos supuestos sirven para guiar la estipulación de una nueva ciencia que trascienda los problemas del mecanicismo, como la interacción mente-cuerpo, la presencia de Dios en la naturaleza, el carácter vital de las representaciones, etc.,

La mónada es también el fundamento del mundo material y extenso debido a que los cuerpos son efecto de la acumulación de estas partículas sutiles;⁴⁴² en efecto, la mónada constituye a los compuestos, por lo que la extensión, la figura y la divisibilidad son efectos de un *agregatum* o conglomeración.⁴⁴³

En tanto que existe un común denominador, la mónada, se sigue la homogenización sustancial, es decir, todos los seres están compuestos por la misma sustancia, sin embargo, tienen un principio de individuación basado en un criterio epistemológico:

§8 [...] Es preciso que las mónadas tengan cualidades, de otro modo no sería ni siquiera seres. Y si las sustancias simples no se diferenciaran entre sí por sus cualidades no habría manera de apercibirse de ningún cambio entre las cosas, ya que lo que está en el compuesto sólo puede provenir de los ingredientes simples: y si las mónadas carecieran de cualidades serían indistinguibles unas de otras puesto que tampoco difieren en cantidad.⁴⁴⁴

Los cambios continuos son el principio cualitativo que dota de identidad a los indiscernibles; dichos cambios continuos son operaciones cognitivas automatizadas. Cabe aclarar el sentido del carácter automatizado de las operaciones epistemológicas: en el esquema vitalista el alma siente o imagina por efecto de un principio interno inmediato, a diferencia del esquema epistemológico mecanicista donde el alma siente o imagina por efecto de los estímulos exteriores.

Como se apreció en líneas anteriores, el esquema epistemológico-vitalista de Leibniz fue fundamentado a través de un pluralismo

pero a la vez, que la nueva explicación se base en la razón y en la contrastación con la naturaleza. Para Leibniz, como para More, Cudworth y Conway la razón es la pauta de la indagación natural y no la apelación a fuerzas o entidades ocultas.

⁴⁴² Cabe resaltar que la simplicidad ontológica de la mónada fundamenta asimismo la identidad epistemológica del sujeto cognoscente. En efecto, la identidad personal de las almas es la base del perspectivismo leibniziano. El perspectivismo asume la imposibilidad de que dos almas posean la *misma* representación, es decir, la percepción, apercepción y los razonamientos son *propios* de cada alma en particular.

⁴⁴³ Cfr. *Discurso de Metafísica*, §12 *Que las nociones que se refieren a la extensión encierran algo de imaginario y no podrán constituir la sustancia de los cuerpos*. La realidad de la extensión sólo es en función de que es constituida a partir de la sustancia espiritual. De ese modo, la interacción entre ambas es posible.

⁴⁴⁴ G. W. Leibniz. *Monadología*. pp. 692-693.

monadológico; por ello, si las mónadas de suyo sienten, es posible transmitir este contenido de orden cognitivo a la mónada espiritual. En ese sentido, el dualismo sustancial se resuelve a través de la *armonía preestablecida*, formulación leibniziana de la *simpatía* o unidad de lo semejante.

Además, la armonía preestablecida permite que el orden de lo extenso actúe al unísono que el orden espiritual. Este principio también sirve para explicar las sensaciones que producen otros espíritus en nosotros. Cabe recordar que la mónada *no tiene puertas ni ventanas*, pero sí tiene *influencia ideal o relación (rapport)* de otros espíritus en ella.

Esto último nos conduce a precisar el sentido del principio de identidad de los indiscernibles, el cual explica porqué las mónadas no son alteradas por el exterior: en términos ontológicos, la mónada y su identidad permanece, a pesar de su propia actividad cognitiva de representación del mundo externo y a pesar de los cambios o modificaciones del cuerpo:

§ 7. Tampoco hay modo de explicar cómo puede una mónada ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura; puesto que no se le podría traspasar nada, ni concebir en ella movimiento interno alguno que pudiera ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella como puede ocurrir en los compuestos en los que hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir. Los accidentes no podrían desprenderse ni pasearse fuera de las sustancias, como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos. Desde fuera, pues, no puede entrar en una mónada ni una sustancia ni un accidente.⁴⁴⁵

Por otra parte, considero que la ley de la continuidad⁴⁴⁶ puede ilustrar la dialéctica entre espíritu-extensión, simple-compuesto, mínimo-máximo. Cabe aclarar que la mención a esta ley en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* tiene un uso específico en la física para dar cuenta de la transmisión inmediata del movimiento; además, el contexto de la mención

⁴⁴⁵ *Ibid.* 692.

⁴⁴⁶ En *Principios metafísicos de la matemática* escrito entre 1714-1716, Leibniz afirma que la *ley de la continuidad* fue proclamada por él antes que ningún otro para describir los procesos inmediatos de transmisión del movimiento; la continuidad también puede ser empleada en matemáticas. Cfr. *Principios metafísicos de la matemática*, en *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: 2003. Machado Libros. p. 673.

se dirige a la explicación y justificación de las *pequeñas percepciones*; con todo, considero que a través de la ley de la continuidad puede entenderse el modo en que ocurre una interacción inmediata entre el alma y el cuerpo. Así:

[...] *Ley de Continuidad* y dicha ley tiene un uso considerable en *Física*: establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio, tanto en los grados como en las partes, y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño, al modo en que nunca se acaba de recorrer una línea o longitud sin haber recorrido antes una línea más pequeña; todo ello a pesar de que quienes han establecido las leyes del movimiento no han señalado esta ley, sino que han mantenido que un cuerpo puede recibir instantáneamente un movimiento contrario al precedente. Esto hace pensar que también las percepciones captables provienen de las que son demasiado pequeñas para ser notadas, mediante gradaciones. Pensar de otra manera es conocer poco la inmensa sutileza de las cosas que envuelve siempre y por todas partes un infinito actual.⁴⁴⁷

De ese modo, la materia compuesta de partículas materiales posee un principio vital, elemento *semejante, simpatético o armónico* con el alma. Con todo, si bien existe una continuidad referente al efecto del alma sobre la materia, es posible distinguir un dualismo sustancial.

Curiosamente, una idea semejante a la ley de la continuidad se expone en *Verdades Primeras* de 1686, pero, en este texto se sostiene la idea de un continuo ontológico entre el alma y el cuerpo; el filósofo afirma que:

La extensión y el movimiento y **los mismos cuerpos** –en cuanto se los hace consistir sólo en aquellos– **no son sustancias**, sino fenómenos verdaderos, como el arco iris y los paralelios. Pues no hay figuras en la cosa misma, y los cuerpos, si se los considera como pura extensión, no son una sustancia, sino muchas.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ G.W. Leibniz. *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Edición de Javier Echeverría. Madrid: 1992. Alianza Editorial. p. 45.

⁴⁴⁸ G.W. Leibniz. *Primeras verdades*. En *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: 2003. Machado Libros. p. 397. Las negritas son mías.

Esta formulación conduce al autor a una postura que parece más cercana al monismo vitalista de Anne Conway.⁴⁴⁹ Con todo, en sus textos de madurez se matiza esta cuestión: el cuerpo, aún cuando es resultado de la conglomeración, sigue teniendo una identidad ontológica que deriva en un dualismo, aunque matizado si se compara con el cartesiano o el malebrancheano.

Así en textos como *Monadología* y los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* si bien no se niega tajantemente la continuidad entre alma y cuerpo, sí se insiste en entender al cuerpo como una instancia distinta al alma, pero cuya unidad con la misma constituye a los seres vivos, de esa manera “el cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia o alma, constituye con la entelequia lo que se puede llamar un ser viviente, y con el alma, lo que se llama un animal.”⁴⁵⁰

Además, Leibniz insiste en esta postura en la *Última respuesta de 1716* donde afirma que “tampoco he dicho que la materia sea una «sombra» e incluso una «nada». Se trata de expresiones exageradas. La materia es un montón, «no es una sustancia sino algo sustanciado» (*non substantia, sed substantium*), como sería un ejército o un rebaño.”⁴⁵¹

Por lo anterior, no se puede determinar de manera precisa el *status* ontológico de la continuidad entre el alma y el cuerpo; este es un tema oscuro al interior del propio discurso leibniziano, sin embargo su objetivo es bastante claro: matizar el dualismo sustancial y describir a la naturaleza como un todo vivo.

A través de los elementos anteriores es permisible establecer la comparación entre la correlación entre simple y múltiple, extenso e inextenso, alma y cuerpo de la metafísica leibniziana y las propuestas de los vitalistas modernos. A continuación se presenta un breve esbozo, en donde estos puntos son señalados con el objetivo de que el lector pueda apreciar los puntos de intersección, pero también de separación entre todos los vitalistas modernos.

⁴⁴⁹ Cfr. Capítulo III de la presente investigación.

⁴⁵⁰ G.W. Leibniz. *Monadología*. p. 705.

⁴⁵¹ G.W. Leibniz. *Última respuesta*. En *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: 2003. Machado Libros. p. 716.

2.2.1 Giordano Bruno y el *triple mínimo*

Como se revisó en el capítulo I dedicado a la filosofía natural de Giordano Bruno, la coincidencia de contrarios funge como premisa operativa del monismo sustancial; en efecto, mínimo-máximo, simple-compuesto, unidad-multiplicidad, etc. son instancias de la misma realidad sustancial: el Uno.

En *Il triplice minimo* Giordano Bruno apela a la presencia de la unidad primigenia o mínimo, que para el Nolano no refiere a un *mínimo* en dimensiones, sino que remite a su carácter ontológico simple y elemento fundante de la realidad.

Así, en cada uno de los órdenes naturales y racionales se manifiesta esta simplicidad ontológica; de ese modo, el mínimo físico, representado por el átomo, indica la unidad y la simplicidad en la materia compuesta. Este elemento, funda el atomismo vitalista del autor, en donde el átomo es la base eminentemente viva de los compuestos.

Los cambios de estados físicos en la materia formada se deben a las diversas composiciones que la materia misma *decide*, es decir, cuando la materia cambia sus formas accidentales para tomar cualquier otra disposición actual.

Por su parte, el mínimo metafísico, el alma, refiere a la unidad espiritual macro y microcósmica, manifestado desde el carácter epistemológico del ser humano hasta la unidad divina. En ese sentido, Dios es la mónada de las mónadas.⁴⁵²

El mínimo matemático, el punto, indica la simplicidad de las proporciones a partir de la cual se despliega la aritmética y la geometría. En *De monade*, el despliegue del mínimo matemático o la mónada constituye el despliegue ontológico de la realidad, por lo que la aritmética y la geometría son representaciones lo que deviene en lo real.

Los mínimos de Bruno no responden a tres órdenes ontológicos distintos: son manifestaciones de la unidad total que constituye al universo

⁴⁵² Giordano Bruno. *De minimo*. I, I.

mismo; con todo, eso genera ciertas perplejidades, en especial, para entender el carácter del alma humana.

Si el mínimo metafísico es, a su vez, el mínimo físico, las almas humanas se distinguen de los otros compuestos en razón de su facultad intelectual. Recordemos que para Bruno el ser humano tiene distintas facultades como la sensitiva, la racional, la intelectual y la anímica⁴⁵³; son las facultades racional e intelectual las que lo distinguen de otros seres. En este punto, Leibniz se acerca a Bruno en su distinción entre mónada y alma. Con todo, la distinción entre la unidad numérica y su significado metafísico no está presente en el filósofo de Nola y por ello, no admite la división matemática como algo distinto a la división ontológica.

2.2.2 Lady Conway y la continuidad entre el alma y el cuerpo

La definición leibniziana de la mónada como elemento metafísico de la composición de los cuerpos posee interesantes semejanzas con la *mónada* de Anne Conway. En efecto, si recordamos lo desarrollado en el capítulo III, la Vizcondesa sostiene que los cuerpos están compuestos de partículas espirituales engrosadas.

Así, Lady Conway sostiene un corpuscularismo espiritualista en el que considera a los cuerpos compuestos por infinitas partículas; estas partículas sutiles se condensan debido a un proceso cosmológico-moral.

Sin embargo, existe una importante diferencia entre la ley de la continuidad de Leibniz y la continuidad vista por la filósofa: para Conway el alma y el cuerpo son extremos de una misma sustancia, mientras que para Leibniz, el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas.

La continuidad del monismo vitalista de los seres creados que sostiene la Vizcondesa considera la posibilidad de la división infinita de la materia hasta el punto de su disolución material, la cual, no implica su aniquilación, sino el final estado sutil de la substancia, es decir, su estado como espíritu inextenso.

⁴⁵³ Cfr. Giordano Bruno. *Del infinito universo y los mundos*. Primer diálogo.

De ese modo, Conway afirma que la división de los cuerpos nunca es en los términos del mínimo matemático, sino del término físico más pequeño, mismo que, en razón de su pequeñez se utiliza en espíritu. Así, la división matemática se efectúa infinitamente, mientras que la física se detiene en la mónada espiritual.⁴⁵⁴

Esta postura causa resonancias en el lector con la obra de juventud de Leibniz *Primeras verdades*, donde parece estipular un continuo entre alma y cuerpo. Con todo, en obras posteriores como *Monadología*, *Nuevos Ensayos*, *Principios de la gracia* y *Última respuesta* parece haber un sesgo dualista en el cual, sin embargo, apela a la continuidad, lo cual, manifiesta cierta ambigüedad al respecto.

En ese sentido, el monismo vitalista de los seres creados de Anne Conway evita las perplejidades que acompañan al sistema leibniziano, pues en algún sentido la filosofía de la Vizcondesa facilita de una manera más amplia la explicación de la constitución sutil y condensada de los cuerpos y las operaciones entre el alma y cuerpo.

2.2.3. El centro de vida interno: el atomismo espiritualista de Henry More y Ralph Cudworth

El lector puede apreciar que la necesidad de postular el carácter espiritual como fundamento del mundo natural es una premisa compartida desde Bruno, pasando por los platónicos de Cambridge y Lady Conway hasta Leibniz; la apelación a este elemento radica en la negación de la existencia de un único principio de movimiento, a saber, el mecánico o local. Por ello, a pesar de que ninguno de los autores niega este último, sugieren otro tipo de movimiento intrínseco que debe asociarse a la vida y a la fuerza ínsita en las partículas elementales.

Cabe recordar que Henry More postula el *centro interno de vida* — *innmost center of life*— específicamente para proveer de una causa inmediata de movimiento intrínseco a los cuerpos. El átomo, cuya unidad es indispensable para condensar la fuerza de movimiento interior, se define

⁴⁵⁴ Anne Conway. *Principles*. III, 9.

justamente como este centro de vida interno. Es necesario recordar que el átomo de Henry More es material, pero el movimiento que proviene de su interior se debe a que el alma funge como *causa emanativa*. La interacción entre la materia y el espíritu es posible por la *congruencia vital*, relación simpatética posible entre dos sustancias distintas, pero con el mismo atributo: la extensión.

Por su parte, para Ralph Cudworth, la composición del universo a partir de átomos vivos es una premisa central en contra de los ateos; para el teólogo no puede entenderse el mundo natural sin precisar su carácter espiritual, a través del cual puede desarrollarse una explicación más adecuada de las operaciones del mundo y de los procesos epistemológicos. La materia inerte, compuesta de átomos que azarosamente colapsan entre sí es un esquema que no contempla la relación simpatética entre alma y cuerpo y la acción de la naturaleza plástica.

En suma, el punto de intersección más evidente entre la tradición vitalista y la filosofía leibniziana se encuentra en la mónada. Además, este supuesto metafísico proporciona la base para el desarrollo de una idea de subjetividad y de operaciones epistemológicas.

2.3 Vitalismo y reflexión epistemológica

Como se mencionó antes, para obtener una explicación eficaz de la actividad natural en general, Leibniz centra el origen del movimiento en la sustancia. Así, las percepciones —primer movimiento inherente a las mónadas— es posible por la disposición activa de la sustancia simple, por ello, la percepción no es mecánica sino vital. De ese modo, apunta en el *Nuevo sistema de la naturaleza* de 1695 con respecto al mecanicismo:

Me encantó su hermosa manera de explicar mecánicamente la naturaleza y desprecié con razón el método de los que sólo emplean formas o facultades con las que nada se aprende. Pero al tratar después de profundizar en los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que conocíamos por experiencia, advertí que no bastaba con la consideración exclusiva de una *masa extensa* y que era

preciso emplear la noción de *fuerza*, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica. También me parecía que la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso va en contra de las cosas.⁴⁵⁵

El *Nuevo sistema* requiere de un paradigma de explicación que reemplace la mecánica con la dinámica, lo cual le permite explicar los grandes fenómenos del movimiento local en la naturaleza, pero que a la vez integre la fuerza ínsita como causa del movimiento inmediato.

Por otro lado, este paradigma también es aplicado en Leibniz para explicar la *fuerza viva* que está a la base de los eventos cognitivos. De ese modo, la manifestación de la actividad epistemológica es propia del alma y por ello, no reductible a los movimientos de los cuerpos.⁴⁵⁶

Aquí se puede apreciar un camino análogo al presente en la reflexión epistemológica de Cudworth. Cabe recordar que el platonista cantabrigense explica el carácter vital de las afecciones sensoriales, partiendo de la demostración de la presencia de la actividad espiritual en la naturaleza. El análisis de los supuestos epistemológicos que describen la generación de las sensaciones, ideas comunes e ideas relativas, sustenta la necesidad de un subsuelo en el que acontezcan estos eventos cognitivos; dicho suelo es el alma, cuya actividad es eminentemente espiritual y vital.

La interacción simpatética entre el alma y el cuerpo explica el origen de las sensaciones, lo cual, deriva en una postura activa de la pasión. Recordemos que para Cudworth, las pasiones son producto del vigor interno del cuerpo, el cual produce las sensaciones. En ese sentido, el cuerpo no recibe de manera pasiva los estímulos sensoriales sino que, podría decirse, los convierte en representaciones.

Así las cosas, la interacción entre el alma y el cuerpo produce las sensaciones y las representaciones bajo las cuales se configura al mundo; de

⁴⁵⁵ G.W. Leibniz. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación entre las sustancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*. En G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*. Edición Ezequiel de Olaso. pp. 528-9.

⁴⁵⁶ Como indica Guido Giglioni es un error confundir la *fuerza vital* como fuente de energía viviente y *fuerza* como postulado metafísico de las leyes del movimiento físico. Cfr. Guido Giglioni, *Automata compared. Boyle, Leibniz and the debate on the notion of life and mind*. British Journal for History of Philosophy. 1995. Vol. 3, No.2. p. 261.

esa manera, el carácter activo le proporciona la capacidad de *constituir* al mundo exterior a partir de los contenidos internos dados por el vigor activo del cuerpo y del alma. La capacidad judicativa del alma a través de la cual se constituye la representación del mundo a partir de los contenidos *a priori*, ideas o nociones comunes no sólo es un esquema explicativo de la génesis de las representaciones, sino que es una prueba fehaciente de la actividad del alma creada.

Por su parte, el mundo natural es producto de la actividad inconsciente de la naturaleza plástica, instrumento de la divinidad. En suma, el sistema intelectual apunta al carácter espiritual y activo de las facultades y operaciones epistemológicas y al carácter espiritual del mundo natural, todo ello, como prueba de la divina omnipotencia.

El esquema filosófico que integra la epistemología, la ontología, la teología racional y la moral del vitalismo de Ralph Cudworth puede analogarse con el sistema leibniziano. En efecto, considero que la relación establecida por Leibniz entre la divinidad y los seres creados fundamenta el origen intrínseco de la percepción, todo esto, posibilitado por la intervención de elementos no mecánicos. Así, no podemos entender la propuesta leibniziana desde los escritos de 1686, como *Discurso de Metafísica, El nuevo sistema de la naturaleza*, hasta la formación madura del sistema en *Monadología*, si no se tiene en consideración el carácter vital de la ontología y su relación con Dios. Un ejemplo de ello es la teoría de la expresión y el perspectivismo.⁴⁵⁷

Además toda sustancia es como un mundo entero y un espejo de Dios o bien de todo el universo al cual cada una expresa a su manera, tal como una misma ciudad es diversamente representada cada una a su manera, según las diferentes posiciones del que la contempla. Ahora bien, el universo en cierto modo se multiplica tantas veces cuantas sean las sustancias, y la gloria de Dios se redobla infinitamente por otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra. Se puede decir que toda sustancia lleva en cierto modo la señal de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios y la imita hasta

⁴⁵⁷ Para resolver el problema de los indiscernibles derivado del carácter simple de la sustancia, a saber, si la sustancia comparte los atributos esenciales de la extensión -cuantitativamente-son indiscernibles. De ahí que las almas deben poseer un principio de individuación dado por su propia actividad cognitiva: la expresión del universo.

donde se puede. Pues expresa aunque confusamente todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo que tiene cierta semejanza con una percepción o un conocimiento infinito. Y como todas las demás sustancias expresan a su vez a ésta y se adaptan a ella, se puede decir que ella extiende su poder a todas las otras a imitación de la omnipotencia del Creador.⁴⁵⁸

La formulación epistemológica de la expresión, la fundamentación de la identidad del sujeto epistemológico y la ratificación de la conciencia de esta unidad como *yo pienso* se constituyen en indicios de la existencia de Dios.

La destitución de la presencia divina y la aparente negación⁴⁵⁹ de su existencia en el mecanicismo cartesiano vuelve a instaurarse aquí como un problema que debe resolverse en términos inmanentes. Así, no se puede apelar a la existencia de Dios desde el dogma religioso, sino desde la confianza en una razón dotada de elementos innatos que comprueban la existencia del Ser Superior, además, debe confiarse también en la capacidad reflexiva del alma para poder analizar y describir sus propias operaciones, facultades y contenidos.

En el caso de Leibniz, la operación reflexiva del alma racional también determina el carácter general de todos los seres creados. En efecto, de la detección de la actividad racional del alma no se sigue que el marco general de los seres no tenga un grado de actividad cognitiva. En ese sentido, la postura de Leibniz, al igual que la de los Platónicos de Cambridge postula un tipo de vida no mecánico para los animales. Afirma el filósofo alemán en el *Nuevo sistema* de 1695:

Era preciso, pues, convocar nuevamente y como rehabilitar las *formas sustanciales*, hoy tan desacreditadas, pero de un modo que las hiciera inteligibles y que diferenciara el uso debido del abuso que se ha hecho de ellas. Encontré así que su naturaleza

⁴⁵⁸ *Discurso de metafísica*. p. 334, También en *Monadología*.

⁴⁵⁹ Como se ha visto, Descartes jamás niega la existencia de Dios, siendo éste aquél que conserva la misma cantidad de movimiento en el mundo desde su creación. La imputación de ateísmo al sistema cartesiano de debe quizás a que el filósofo de la Turena niega rotundamente la explicación causal finalista y la presencia del “espíritu de la naturaleza”, las cuales son centrales para los vitalistas. Curiosamente, Henry More, Anne Conway y Ralph Cudworth a pesar de criticar ciertos aspectos del mecanicismo, reconocen siempre el genio del filósofo francés como fundador de la nueva filosofía natural.

consiste en la fuerza y que de aquí se sigue algo análogo al sentir y al apetito y que había que concebirlas, pues, a semejanza de la noción que poseemos de las *almas*. Pero del mismo modo que no debe emplearse la noción de alma para dar razón del detalle de la economía del cuerpo animal, yo juzgaba que era preciso no emplear esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, aunque fueran necesarias para establecer verdaderos principios generales. Aristóteles las llama entelequias primeras. Yo las llamo acaso más inteligiblemente, *fuerzas primitivas*, que no contienen sólo el acto o complemento de la posibilidad, sino incluso una actividad original.⁴⁶⁰

Esta postura, reiterada a lo largo de la obra de Leibniz, considera una visión jerarquizada de los seres a partir de sus funciones epistemológicas. Como señala en *Monadología*, las mónadas deben distinguirse de las *almas* en tanto que las segundas tienen mayor grado de perfección debido a que son aptas para percibir y apercebirse. No obstante, la consideración de los *mecanismos vivos* es una formulación anti-mecanicista de los autómatas naturales cartesianos. Los animales por estar constituidos por la sustancia simple y viva no pueden reducirse a máquinas sin sensaciones.⁴⁶¹

Por su parte, Cudworth ataca el criterio de la autoconciencia como fundamento de la distinción sustancial cartesiana; simplemente el principio rector del universo, la naturaleza plástica es de carácter inconsciente. Por ende, la vida y la conciencia no deben homologarse.⁴⁶²

Tomando en consideración las posturas antes esbozadas, Leibniz acierta en el modo en que fundamenta su postura en relación con la vida animal: los animales están vivos en razón de su constitución ontológica y el punto de partida epistemológico no niega su carácter viviente y perceptivo. Por ello, “[...] el concepto de inconsciente pierde su referencia con la actividad vital y

⁴⁶⁰ G.W. Leibniz. *Nuevo sistema*. En *Op. cit.* p. 530.

⁴⁶¹ Esto causa resonancia con la misma objeción que el joven More apunta en su relación epistolar con Descartes, a saber, la postura general de que si bien los animales no piensan, tampoco puede seguirse de aquí que no posean ningún grado de percepción o de afección.

⁴⁶² Con todo, mientras los doctores cantabrigenses mantienen una jerarquía entre los seres animados (el hombre, los animales y las plantas) y los seres inanimados (minerales, planetas, etc.), la postura de lady Conway es radical al respecto. En la metafísica de Anne Conway existe un animismo en el cual todos los seres poseen un mayor o menor grado de percepción. Cabe recordar que esto es una consecuencia de una cosmología moral basada en las transmutaciones de la sustancia.

ahora refiere a la región de la *psyche*⁴⁶³, y en esa medida, el hecho de que los animales no tengan conciencia no excluye que tengan cierto tipo de percepción.

Leibniz define la percepción como *detalle de lo que cambia*; así, la percepción en tanto representación es una especie de síntesis de la diversidad de perceptos en un percepto específico. Esto es un estado *pasajero*, pues Leibniz sugiere la temporalidad de las percepciones, es decir, su efecto no es permanente. En suma, el *detalle* constituye en una unidad aquello que *cambia* o está en movimiento, siendo a la vez, este percepto temporal y mutable. Por ello, la percepción no es estática sino que responde al orden dinámico del mundo natural y de nuestra propia naturaleza.

En los *Nuevos ensayos sobre el conocimiento humano* Leibniz profundiza en el carácter complejo de la realidad perceptual. Para el autor, las percepciones —en tanto están individualizadas, canalizadas— acontecen insertas en una especie de *telón de percepciones*; ese telón está compuesto de diversos fenómenos perceptuales aparentemente insensibles. Estos elementos son las *pequeñas percepciones* (*petites perception*), aquellos fenómenos que nos rodean producen olores, sonidos, imágenes, sensaciones táctiles etc., que no necesariamente captan nuestra atención.⁴⁶⁴ La tesis de las pequeñas percepciones debe contribuir a ratificar:

- a) El principio de continuidad: en donde lo pequeño, aún siendo confuso o caótico brinda el suelo o “telón” del *detalle de lo que cambia*, es decir, de aquello que tiene unidad y distinción en lo múltiple.
- b) La apercepción o conciencia como operación eminentemente epistemológica y no vital: las pequeñas percepciones no son conscientes. Estos elementos contribuyen a la forja de los recuerdos y de ciertas tendencias *irracionales*.

⁴⁶³ Guido Giglioni. *Op. cit.* p. 276: [...] the concept of the unconscious loses its reference to vital activity and now refers to the region of psyche.”

⁴⁶⁴ G.W. Leibniz. *Nuevos Ensayos*. p. 42.

Leibniz evita la estipulación de una naturaleza intermedia que justifique la vida y las operaciones animales. No es necesario el *espíritu de la naturaleza* ni la *naturaleza plástica*.

De ese modo, la unidad de las criaturas y la unidad del universo es suficiente para justificar la jerarquía de la vida. La apelación de una tercera instancia que regule al mundo ya no es necesaria, pues la unidad simpatética de la filosofía y la armonía preestablecida permiten la interacción entre alma y cuerpo —en hombres y animales— y la interacción entre criaturas. Leibniz enfatiza esto en *Sobre la naturaleza misma, es decir, sobre la fuerza ínsita en las acciones de las criaturas, para confirmar y aclarar la dinámica del autor*, publicada en el *Acta Eruditorium* en septiembre de 1698:

La *naturaleza* en general es, por así decirlo, *una obra de arte de Dios*, y a tal punto que cada máquina natural (lo que constituye la verdadera y poco advertida *diferencia entre la naturaleza y el arte*) consta enteramente de infinitos órganos y exige de parte de su autor y soberano una sabiduría y poder infinitos. Considero, pues, que tanto el calor omnisciente de Hipócrates, la colcodea dispensadora de almas de Avicena, aquella sapientísima virtud plástica de Escaligero y de otros y el principio hilárquico de Henry More, son en parte, imposibles y, en parte, superfluos.⁴⁶⁵

Ésta es una de muchas referencias donde Leibniz insiste en que no es necesaria la estipulación de una tercera instancia que regule al mundo; además, la idea de la divina sapiencia como fundamento del diseño de la maquinaria espiritual del mundo apela de nueva cuenta a su unidad fundamental, la cual, está transida de vida y fuerza.

De ese modo, se puede apreciar un camino interesante que atraviesa la historia del vitalismo, donde el vitalismo y el animismo universal se matizan a través de los autores expuestos. Desde el metabolismo cósmico de Bruno, pasando por el vitalismo de More y el vitalismo-animismo de Lady Conway, se perfila un espectro de justificación de la vida a partir de la reflexión epistemológica que tiene un avance significativo en Ralph Cudworth y que adquiere solidez en el sistema de Leibniz.

⁴⁶⁵ G.W. Leibniz. *Op. cit.* p. 554.

2.4 La infinitud de las criaturas y los seres dentro de otros

Una de las tesis derivadas de la propuesta monadológica leibniziana es precisamente la de los *animales espermáticos*, misma que representa asimismo un compromiso fuerte con el vitalismo del mundo natural. Como afirma Ezequiel de Olaso:

Ahora bien, como la teoría de la preexistencia de los gérmenes le permite creer que todas las formas animales existen desde la creación del mundo, unidas a los cuerpos organizados que animan, Leibniz se encuentra en condiciones de dar una nueva respuesta a un viejo enigma de la filosofía: el origen de las formas. La novedad que introduce Leibniz es concebir el germen dotado desde su origen dotado de un alma: se trata, pues, de una unidad provista de su energía propia y muy diferente de ese montón puramente pasivo de materia organizada que imaginaban sus contemporáneos.⁴⁶⁶

Esta tesis, junto con la referente a la vida animal, como ya se señaló, acompañó a Leibniz a lo largo del desarrollo de su metafísica; por ello, puede apreciarse más como un proyecto filosófico en común, que como una influencia. Aunque, como sostiene Orio de Miguel esta postura contiene en su seno un supuesto fisiológico y metafísico que tiene cierto aire de familia con la teoría del *archei* de Van Helmont y el *espíritu central* de Lady Conway.

En efecto, para Gottfried W. Leibniz la discreción de la materia en infinitésimos explica también la infinitud de seres vivos, que inclusive habitan unos dentro de otros hasta en la menor parte de la materia. Afirma el autor en *Monadología*:

§67 Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores, es también un jardín o estanque similar.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ En G.W. Leibniz. *Op. cit.* p. 515.

⁴⁶⁷ G. W. Leibniz. *Monadología*. en *Op. cit.* p. 707.

En los *Principios de la más antigua y moderna filosofía*, Lady Conway asevera que “un infinito número de criaturas puede ser contenido y existe dentro de las criaturas más pequeñas y que todos éstos pueden ser cuerpos por sí mismos mutuamente impenetrables.”⁴⁶⁸ La tesis de la existencia de criaturas dentro de otras es para Conway la manifestación de la absoluta sabiduría de Dios, pues manifiesta el poder de su continua creación en un mundo en donde la vida habita hasta en los lugares a los que no tiene acceso la percepción sensible.

Para Anne Conway los procesos naturales de putrefacción y generación de nuevos seres vivos, no son sino la prueba de la existencia de estos seres minúsculos que pueden convivir unos dentro de otros sin alterar el peso o la forma de su huésped.⁴⁶⁹ Por su parte, Leibniz continúa:

§70 Según esto, vemos que cada cuerpo viviente tiene una entelequia dominante que en el animal es el alma; pero los miembros de ese cuerpo viviente están llenos de otros seres vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene también su entelequia o su alma dominante.⁴⁷⁰

Los puntos de vista de Leibniz y Conway son claramente cercanos: para Conway el *espíritu central* salvaguarda la identidad de las criaturas. Por su parte, para Leibniz, la *entelequia dominante* es precisamente esa entidad preformada, la cual, el curso natural del mundo posibilitará o no en su manifestación perceptible.

La muerte en la naturaleza se convierte entonces únicamente en la disolución de la figura externa de los animales y no en su aniquilación. La sexta prueba de la transmutación entre el alma y el cuerpo para Lady Conway radica en la negación de la muerte como aniquilación o como transmigración de las almas. De acuerdo con el monismo vitalista, la Vizcondesa opta por la sutilización del espíritu central que se prepara para encarar su siguiente grado de condensación o en un caso óptimo, de mayor sutilización.

⁴⁶⁸ Anne Conway. *Principles*. p. 17: “Then follows that an infinite number of creatures can be contained and exist inside the smallest creatures and that all these could be bodies and in their own mutually impenetrable.”

⁴⁶⁹ Confrontar el cap. III de la presente investigación.

⁴⁷⁰ G. W. Leibniz, *Monadología*. en *Op. cit.* p. 707.

Por su parte, la metafísica leibniziana tampoco admite cuerpos sin almas y viceversa. La muerte es también transformación de los estados actuales de los seres vivos. Siguiendo la tesis de la preformación de los animales, la muerte sólo es la reducción de los agregados que componen al cuerpo a un estado sutil:

Pero aún quedaba en pie el mayor problema: qué llegan a ser esas almas o formas al morir el animal o destruirse el individuo de la sustancia organizada. [...]Esto me hizo juzgar, por último, que no había mas que una opción razonable, a saber, la de la conservación no sólo del alma, sino incluso del animal mismo y de su máquina orgánica, aunque la destrucción de las partes menos delicadas lo haya reducido a una pequeñez que escapa a nuestros sentidos, como ocurrió con la que tenía antes de nacer. Tampoco nadie puede señalar con precisión el verdadero momento de la muerte, la que puede pasar durante mucho tiempo por una simple suspensión de las acciones notables, y en el fondo siempre ocurre así en los animales simples.⁴⁷¹

En la adopción del *archeus* Leibniz ratifica la unidad de los seres a pesar de su composición orgánica a partir de las múltiples mónadas. La muerte sólo es la desorganización del estado actual de los seres en la que permanece el *animal espermático*; por ello, en la muerte presenciamos un fenómeno que no implica la aniquilación sino la transformación de estados físicos. En algún sentido, puede decirse que el viejo principio del atomismo antiguo "*nada proviene de la nada, ni se dirige a la nada*" encuentra su forma *espiritualizada* y *piadosa* en la metafísica leibnizana:

Es, pues, natural que como el animal siempre ha sido viviente y ha estado organizado [...] también lo será y estará por siempre. Y puesto que de ese modo no hay primer nacimiento ni generación completamente nueva del animal, se sigue de ello que en rigor metafísico no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en vez de transmigración de las almas sólo ocurre la transmigración de un mismo natural, según

⁴⁷¹ *Nuevo sistema*. p. 532.

estén los órganos plegados de un modo diverso y más o menos desarrollados.⁴⁷²

Como se apreció en los capítulos correspondientes, la muerte como transformación del estado actual de la composición de los seres vivos tomando como eje un flujo vivo de los procesos naturales es una tesis compartida por los vitalistas. Ésta es una conclusión coherente con sistemas filosóficos que mantienen la presencia de la divinidad como pauta de una visión de la naturaleza que ha sido creada como expresión de Dios. Desde Giordano Bruno, Henry More, Ralph Cudworth, Anne Conway hasta G.W. Leibniz la naturaleza se desenvuelve en un hálito vital en el que la aparente disolución, sólo es la expresión misma de la vida.

Conclusiones

El tema de la presencia del vitalismo moderno en la metafísica leibniziana no encontró aquí una resolución definitiva. En efecto, no es la intención del presente trabajo cerrar este hilo conductor, por el contrario, tiene el propósito de invitar al lector a explorar este aspecto que sin duda alguna trasciende al ámbito del conocimiento de la filosofía de Leibniz hasta el conocimiento de la filosofía moderna temprana.

En ese sentido, esta breve reconstrucción del pensamiento leibniziano apuntó las consonancias y las diferencias que hacen de Leibniz un *vitalista moderno*. De esa forma, el espectro de interpretación de su pensamiento ratifica su complejidad a la vez que su riqueza.

Por último, una historia del vitalismo en el siglo XVII sin Leibniz pierde una pieza clave de esta tradición, pues el filósofo alemán voluntaria o involuntariamente se convierte en uno de sus principales portavoces.

En efecto, el fundamento metafísico de la mónada que manifiesta la unidad de la naturaleza, la armonía preestablecida o simpatía entre los seres creados para entender sus diversas interacciones; el carácter vitalista de las operaciones epistemológicas, donde se atiende el carácter innato de ciertos

⁴⁷² *Ibidem*.

principios que fundan al conocimiento verdadero y donde también se desplaza la actividad consciente como elemento que define a los seres vivos; el tema de la muerte como transformación de las condiciones actuales de los seres vivos para adquirir un estado de sutilización, son sólo algunas de las afinidades existentes entre el filósofo de Leipzig y sus antecesores vitalistas.

Estas afinidades representan la conquista de la vida en los fenómenos del mundo natural, en la relación entre el alma y el cuerpo y en la comprensión de la subjetividad. Leibniz radicaliza la tradición vitalista a través de la inclusión de fuerzas para la dinámica, por lo cual, pudo encontrar el punto que Giordano Bruno le reclamaba a Copérnico: Leibniz dota de *razones vivas* al cálculo infinitesimal.

CONCLUSIONES

[...] tenemos suficientes provisiones para el viaje, traeré a mi ateo para que zarpe conmigo, y buscando desde esta especulación particular de nuestra propia naturaleza interior, surcaremos el vasto océano, [...] de los fenómenos externos y la naturaleza universal, o caminaremos juntos un rato, en el amplio teatro del mundo externo, y diligentemente atenderemos a aquellas muchas marcas y signos que señalaré [al ateo] en la apariencia externa de las cosas, que naturalmente significan para nosotros que hay un Dios.

Henry More

La *historia del vitalismo en el siglo XVII: de los platónicos de Cambridge a G.W. Leibniz* fue una travesía que hizo eco al epígrafe de estas conclusiones. En efecto, a través de las propuestas de cinco filósofos fue posible surcar en el mar de la metafísica, en aras de explorar el interior y el exterior del mundo natural. Giordano Bruno, Henry More, Anne Conway, Ralph Cudworth y Gottfried W. Leibniz guiaron la travesía, mostrándonos sus destinos de viaje en común, pero con distintas cartas de navegación.

Por ello, al indagar las propuestas de estos filósofos este estudio amplió el marco de referencia de la historia de la filosofía de la modernidad temprana: no sólo se propuso y agregó una categoría de reconstrucción de la historia de la filosofía, saber, *vitalismo moderno*, también se mostró la complejidad y riqueza interna de las propuestas que configuran esta categoría.

La visión general del siglo XVII nos presenta un espectro de figuras canónicas en el cual, la reflexión epistemológica parece representar el común denominador de la discusión filosófica de la época. En ese sentido, el siglo XVII parece reducirse a la batalla entre empiristas y racionalistas.

Si bien es cierto que la reflexión epistemológica es característica de la época, la reducción del periodo a la discusión sobre las operaciones, facultades, límites y alcances del entendimiento no enfatiza el importante papel de la metafísica y la filosofía natural desarrollada en la época. Esto

provoca una versión, desgraciadamente popular, de la modernidad encargada del encumbramiento del *sujeto epistemológico*, la *razón* y la *representación* que escinde al hombre del mundo.

Al respecto, considero que precisamente el siglo XVII es una época de la historia de la filosofía en cual es central desentrañar la operación del mundo natural.⁴⁷³ Como se exploró en este trabajo, la filosofía natural del siglo XVII despliega una serie de discusiones que nos permiten apreciar una tradición filosófica que, hasta ahora, no ha sido cabalmente estudiada: el *vitalismo moderno*.

El vitalismo moderno es una tradición filosófica rica y compleja; en efecto, esta tradición se nutre de la filosofía antigua, en especial del platonismo transido por la tradición neoplatónica, la Cábala, la alquimia y la hermética y adapta estas tradiciones en el marco general de comprensión de la nueva ciencia o filosofía natural. Así, a lo largo de los cinco capítulos que componen esta investigación fue posible apreciar el modo en que los vitalistas modernos integran el saber antiguo con el moderno, es decir, la visión unitaria y simpatética del mundo con las nuevas leyes de la naturaleza.

Es necesario enfatizar al amable lector que la presente historia del vitalismo en el siglo XVII parte de una tesis historiográfica clara: existe una tradición vitalista en el pensamiento moderno, que tiene un antecedente en la filosofía natural de Giordano Bruno, se desarrolla en la modernidad temprana con las filosofías naturales de Henry More, Anne Conway y Ralph Cudworth y tiene una presencia particular en la metafísica de G.W. Leibniz.

A través de dicha idea se logró el objetivo de elaborar una historia del vitalismo que integró, por primera vez como parte de una tradición filosófica del siglo XVII, a las propuestas filosóficas de Giordano Bruno, Henry More, Ralph Cudworth, Anne Conway y G. W. Leibniz. Así, se expuso la génesis y desarrollo de conceptos como *mónada*, *centro interno de vida* y *átomos no mecánicos* en los diferentes sistemas vitalistas de filosofía natural del siglo XVII.

⁴⁷³ Esta idea ha sido formulada y difundida a lo largo de la obra de Laura Benítez e impulsada en el seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México a través de sus más 25 años de labor ininterrumpida.

Considero que el ejercicio historiográfico desarrollado aquí no sólo amplió nuestra visión de la modernidad temprana al centrar el hilo conductor en la filosofía natural, además, demarcó las características que unen, pero a la vez, distinguen a los vitalistas modernos. Estos matices pueden apreciarse a través de los postulados ontológicos de los autores: el monismo panteísta de Bruno, el monismo vitalista de los seres creados de Anne Conway, el dualismo basado en la idea de la extensión de los espíritus de Henry More, el dualismo vitalista de Ralph Cudworth y el aparente continuismo de Leibniz.

A pesar de los diferentes fundamentos ontológicos, lo anterior, permite familiarizarnos con una tradición filosófica que impugna al mecanicismo en aras de formular explicaciones más eficientes sobre operaciones del mundo natural como el origen y transmisión del movimiento, la caída de los graves, el comportamiento de los animales, la reproducción, el funcionamiento de los cuerpos, y el carácter fisiológico-vitalista de las operaciones epistemológicas.

Con todo, quedó en el tintero desarrollar algunas líneas de investigación que emergieron en el curso del presente trabajo; por ejemplo, explorar el sentido de la *experiencia* y la *experimentación* en la investigación del mundo natural en las propuestas de Henry More y Ralph Cudworth; analizar la fisiología de la interacción substancial en obras como *The Immortality of the soul* y *A treatise concerning eternal and immutable morality*, de ambos autores respectivamente; rastrear una línea de continuidad entre la reflexión epistemológica basada en la actividad del alma de Cudworth en el empirismo de John Locke y George Berkeley; explorar con mayor amplitud el sentido de la transmisión de imágenes en la epistemología y fisiología de Lady Conway, o el sentido de la moral de la transmutación de la misma filósofa.

Por supuesto, el lector extrañará en esta investigación un capítulo dedicado al vitalismo de Francis Van Helmont, el cual no pudo realizarse debido a que en el momento en que se desarrolló el trabajo no se contaba con las fuentes primarias del teósofo. Por ello, la reconstrucción del vitalismo del autor será un tópico de una investigación futura.

En otro orden de ideas, es menester mostrar al amable lector los alcances realizados en esta breve historia del vitalismo moderno. De ese

modo, en el primer capítulo se partió de un supuesto de análisis filosófico más que histórico: el vitalismo del siglo XVII tiene un antecedente teórico en la filosofía natural de Giordano Bruno. Si bien, como se mencionó en esa parte, no se tiene evidencia histórica —como alguna mención en cartas o referencias en las obras— de que los platónicos de Cambridge hayan leído a Bruno, es manifiesta la resonancia de la filosofía nolana en sus sistemas de filosofía natural.

Dicha resonancia se manifiestan a través de la idea de la naturaleza compuesta por átomos vivientes, regida por un eficiente físico o espíritu de la naturaleza —aunque este no es el caso de Leibniz— y especialmente, el punto de partida racionalista para buscar los *indicios* que descubran la trama del mundo natural.

Para el Nolano, la razón o el *senso regolatto* mediante la razón, configura el punto de partida de la investigación natural y la delimitación de las capacidades epistemológicas con respecto al mundo. La constante disertación apoyada en el ejercicio racional y el salvoconducto que ésta representa, sirven de antesala a la contrastación de los fenómenos naturales.

La premisa epistemológica de la confianza y punto de partida en la razón para el estudio de la naturaleza desde la metafísica es sin duda alguna un rasgo de toda la modernidad temprana. La metafísica moderna nunca se exime a sí misma de la necesidad del estudio de las operaciones naturales, de hecho, sirve como fundamento de dicho estudio. Con todo, es interesante identificar el modo en que la metafísica adquiere diferentes matices, especialmente, cuando se refiere al instrumental metodológico de medición de la naturaleza.

Mientras René Descartes desarrolla la geometría analítica como un instrumento eficaz, claro y distinto de representación y medición de la sustancia extensa, desde Giordano Bruno parece ser un rasgo característico del vitalismo moderno argumentar que el instrumental matemático no da “razones vivas”. La propia matemática bruneana posee un sentido metafísico y cosmológico que expresa el despliegue de la naturaleza como fuerza viva.

Como se apreció en los capítulos II, III, IV y V, esta tendencia se repite con Henry More, Ralph Cudworth, Anne Conway y Gottfried Wilhelm Leibniz.

Sin duda, es una impronta de sus respectivos sistemas de filosofía natural señalar los límites del mecanicismo, en cuyo proceder matemático no puede representarse el impulso vital que inhiere en todos los seres y que regula al mundo.

Como se ha visto, la exploración del mundo natural, la exigencia de la explicación de los fenómenos mediante reglas y principios, y la reformulación de la fisiología son los tópicos de la ciencia moderna que los vitalistas pretenden confrontar tomando lo mejor, pero sobre todo, lo más piadoso de la filosofía. Además, los sistemas vitalistas comparten una premisa metafísica determinante: la unidad de Dios con la naturaleza.

En el segundo capítulo dedicado a la filosofía de Henry More se apreció cómo la relación de Dios con el mundo se convierte en el suelo fundamental de la discusión mecanicismo-vitalismo. La presencia divina funge como supuesto fundamental de una pneumatología donde uno de los atributos del espíritu es la extensión, lo cual se torna en pieza fundamental para establecer una serie de tesis que, al pretender solucionar el problema del esclarecimiento de la interacción substancial, implican a su vez los núcleos del vitalismo del "Ángel del Colegio de Cristo": el *átomo como centro de vida*, la *congruencia vital*, el *espíritu de la naturaleza*, el alma de los animales y el carácter infinito y absoluto del espacio.

Por su parte, el monismo vitalista de Anne Conway es quizá una de las piezas claves para entender el ejercicio crítico que ofrece el vitalismo en el desarrollo de la filosofía natural del siglo XVII. Así como More y Cudworth desarrollan sus planteamientos proponiendo alternativas a los sistemas mecanicistas de la época, la Vizcondesa desarrolla su filosofía proponiendo un marco de soluciones a los problemas del mecanicismo y del propio vitalismo de los cantabrigenses.

El monismo vitalista de los seres creados, basado en una monadología que le valió la admiración del propio Leibniz, nos ofrece categorías tales como *transmutación*, *acción vital* y *extensión virtual* que enriquecen esta historia del vitalismo. Estos conceptos muestran cómo la coherencia interna de su metafísica supera el carácter fragmentario de su obra.

El tono más sobrio del pensamiento de Ralph Cudworth fue reconstruido en el cuarto capítulo de esta investigación; así, se tomó en consideración el proyecto del teólogo nacido en Aller para combatir al ateísmo a través de la labor enciclopédica del *Verdadero sistema intelectual del universo*, obra en la que se explora el fundamento histórico que evidencia el carácter espiritual del atomismo. Partiendo de esta premisa, se abordó el tema de la *naturaleza plástica*, elemento que garantiza el carácter viviente del universo y la explicación vitalista de la interacción mente-cuerpo.

Lo anterior posibilitó la reconstrucción de la reflexión epistemológica de Cudworth, la única de la escuela de Cambridge que logra una sistematización y cuyo valor para entender el desarrollo posterior de la epistemología de Leibniz, Locke y Kant aún no ha sido suficientemente ponderada.

Por su parte, en el capítulo V se exploró la *presencia* de los vitalistas en algunas tesis centrales de la metafísica de G. W. Leibniz, lo cual, que permite pensar al pensador alemán como parte de esta tradición filosófica.

De ese modo, se mostraron elementos históricos que confirmaron la presencia de los vitalistas en el pensamiento de Leibniz. Asimismo, se realizó un análisis, en el cual, pudieron entretenerse los principales supuestos de la metafísica y filosofía natural de los vitalistas modernos con las del filósofo alemán: la reflexión epistemológica vitalista, la mónada como fundamento de lo real, el plenismo de los seres vivientes y la definición de la muerte como transformación de estados físicos.

A lo largo de esta investigación se mostró que para el vitalismo moderno la fuente del ateísmo imperante en la ciencia es la idea de un Dios trascendente, cuya única relación con la naturaleza es su creación y la conservación del movimiento mecánico. Debido a lo anterior, debe establecerse una metafísica de la presencia o expresión de la divinidad.

Así, los vitalistas modernos son pensadores racionalistas dedicados al estudio científico de la naturaleza, justo porque ésta da la pauta para el conocimiento de Dios mediante su creación. En la medida en que se conozcan de manera profunda las verdades sobre la naturaleza se entenderá la magnificencia, la sabiduría y el amor divino. Mundo natural y mundo espiritual

se encuentran a través del conocimiento; fe y razón se unen en la filosofía natural.

Si bien para los vitalistas el mecanicismo y su método matemático es un potente enemigo a vencer, para Leibniz la oposición entre mecanicismo y vitalismo parece conciliarse. Leibniz no sólo pasó a la historia por su genial producción filosófica e histórica, sino también, por sus innovaciones técnicas, mediante su máquina de cómputo matemático y el desarrollo del cálculo infinitesimal, así como el desarrollo de la dinámica.

El filósofo alemán, al igual que su acérrimo oponente Isaac Newton, logró conjuntar la *fuera* de lo vitalistas en el cálculo de los movimientos de los cuerpos, a tal grado, que desarrolló la constante del movimiento ínsito. Leibniz integra el cálculo a la dinámica, y la dinámica a la metafísica. El gran sistema leibniciano puede descansar en las verdades de razón que reconocen la presencia de Dios en el mundo y la expresión de las criaturas mediante la acción del espíritu, y por otra parte, condensa las operaciones de mundo vivo en la sobriedad y precisión del cálculo infinitesimal.

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA

- Birch, Thomas. *An account of the life and writings of Ralph Cudworth, D.D.* en Ralph Cudworth, *The works of Ralph Cudworth, V.1: Containing the True intellectual system of the universe, sermons, etc. A new edition, with references to the several quotations in the intellectual system, and a life of the autor*, by Thomas Birch M.A. F.R.S. Oxford: 1829. D.A. Talboys
- Bruno, Giordano, *De la causa, el principio y el uno. Epístola proemial*. Trad. prólogo y notas de Ángel Vasallo. Buenos Aires: 1941. Ed. Losada.
- *Jordani bruni nolani opera latine conscripta*. A cura di Tocco, F. y Vitelli. Stuttgart-bad kannstatt:1961
- Opere latine di Giordano Bruno: Il triplice minimo e la misura ; la monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*. A cura di Carlo Monti. Torino:1980. Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Del infinito, el universo y los mundos*. Trad. de Ángel Capelletti. Buenos Aires: 1981. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Ed. Aguilar.
- Cena de las cenizas*. Edición preparada por Miguel Ángel Granada. Madrid: 1984. Clásicos para una Biblioteca Contemporánea. Ed. Nacional.
- Conway, Anne. *Principles of the most ancient and modern philosophy*. Edited by Peter Loptson. The Hague: 1982. Martinus Nijhoff Publishers.
- Principles of the most ancient and modern philosophy*. Allison Coudert y Taylor Corse (Eds.) Cambridge: 1996. Cambridge University Press.
- Cudworth, Ralph. *The works of Ralph Cudworth, V.1: Containing the True intellectual system of the universe, sermons, etc.* A new edition, with references to the several quotations in the intellectual system, and a life of the autor, by Thomas Birch M.A. F.R.S. Oxford: 1829. D.A. Talboys.
- A treatise concerning eternal and immutable morality*. En *Collected works*. V. II. Facsimile Editions Prepared by Benhard Fabian. Hildesheim; New York: 1979. Georg Olms Verlag.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.L. Gerhardt. Berlin: 1887.
- Textes Inédites d' apres les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. Paris: 1948. Presses Universitaires de France.
- Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Ed. Javier Echeverría. Madrid: 1992. Alianza editorial.
- La réforme de la dynamique. Textes inédits*. Edition,présentation, traductions et commentaries par Michel Finchant. Paris: 1994. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: 2003. Machado Libros.
- More, Henry. *A collection of several philosophical writings*. London: 1662. Printed by James Flesher, for William Morden, Book Seller in Cambridge.
- Philosophical Writings of Henry More*. Edited with an introduction and notes by Flora Isabel Mackinnon, Ph.D. USA: 1925. Oxford University Press.
- Immortality of the soul*. Jacob, A. (Ed). Dordrecht: 1987. Martinus Nijhoff Publishers.
- An antidote against atheism*. En Henry More. *Major philosophical works*, with a new introduction by G.A.J. Rogers. England: 1997. Thoemmes Press.

- *Enchiridion Metaphysicum*. En Henry More. *Major philosophical works, with a new introduction by G.A.J. Rogers*. 1997. England: 1997. Thoemmes Press.
- Nicholson, Marjorie Hope. *The Conway Letters*. Edición Revisada por Sarah Hutton. Oxford: 2004. Clarendon Press.
- Orio de Miguel, Bernardino. *La Filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz: "Principia philosophiae antiquissimae et Recentissimae"*. Valencia: 2004. Universidad Politécnica de Valencia

COMPLEMENTARIA

- Adam, Charles. *Descartes, sa vie, son oeuvre*. Paris: 1937. Boivin et C^{ie}
- Adams, H.M. (Comp). *Catalogue of books printed on the continent of Europe 1501-1600 in Cambridge Libraries*. V. I. Cambridge: 1967. Cambridge University Press.
- Alsina Clota, José. *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: 1989. Anthropos.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: 1998. Ed. Gredos.
- *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R de Echandía. Madrid: 2008. Ed. Gredos.
- *Acerca del cielo*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. 2008: Madrid. Ed. Gredos.
- Atherton, Margaret (Editor) *Women Philosopher of the early modern period*. USA: 1994. Hackett Publishing Company
- Benítez, Laura. *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México: 2004. Ed. Porrúa.
- Benítez, Laura; Robles, José A. *El espacio y el infinito en la modernidad*. México: 2000. Publicaciones Cruz.
- *De Newton y los newtonianos. Entre Descartes y Berkeley*. Argentina: 2006 Universidad Nacional de Quilmes.
- Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano*. Argentina: 2004. Ed. Losada.
- Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: 1985. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cassirer, Ernst. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. Traduzione di R. Salvini. Firenze. La nuova Italia Editrice.
- Coudert, Allison, *The impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The life and thought of Francis Mercury Van Helmont (1614-1698)*. Netherlands: 1998. Brill.
- Crocker, Robert. *Henry More, 1614-1687. A biography of the Cambridge Platonist*. Dordrecht: 2003. Kluwer Academic Publishers.
- Descartes, René. *El mundo o Tratado de la Luz*. Traducción y estudio introductorio de Laura Benítez. México: 1986. UNAM.
- *Philosophical writings of Descartes*. Cottingham, Stoothoff, Murdoch, Kenny (editors). Cambridge: 1991, Cambridge University Press.
- *Oeuvres Complètes*. Charles Adam y Paul Tannery (editores), París: 1996. Librairie Philosophique J. Vrin.
- *Las pasiones del alma*. Edición de Julián Pachó; Traducción de Francisco Fernández Buey. Madrid: 2005. Biblioteca Nueva.

- Meditaciones acerca de la filosofía Primera. Seguida de las objeciones y respuesta.* Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: 2009. Universidad Nacional de Colombia.
- Garber, Daniel. *Leibniz. Body, substance and monad.* Oxford: 2009, Clarendon Press.
- Gatti, Hillary (editor) *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance.* USA: 2002. Ashgate Publishing Company.
- *-Giordano Bruno and the Renaissance Science.* USA: 1999. Cornell University Press.
- Hutton, Sarah (editora) *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies.* Dordrecht: 1990. Kluwer Academic Publishers.
- *Anne Conway. A woman philosopher.* Cambridge: 2004. Cambridge University Press.
- Hutton, Sarah; Baldwin Anna. (editors) *Platonism and the English Imagination.* Cambridge: 1994. Cambridge University Press.
- Idel, Moshel. *Cábala. Nuevas perspectivas.* Trad. de María Tabuyo y Agustín López. México: 2010. Ediciones Siruela; Fondo de Cultura Económica
- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito.* Decimotercera edición. México: 2008. Siglo XXI editores.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Pról. José A. Robles y Carmen Silva; Trad. Edmundo O´Gorman. Segunda Reimpresión. México: 2005. Fondo de Cultura Económica.
- Mercer, Christia. *Leibniz’s Metaphysics. It’s origins and development.* Cambridge: 2002: Cambridge University Press.
- Merchant, Carolyn. *The death of nature. Women, Ecology and the scientific revolution.* New York: 1980. Harper San Francisco.
- Michel, Paul-Henri. *The cosmology of Giordano Bruno.* USA: 1973. Cornell University Press.
- *La cosmologie de Giordano Bruno.* Paris: 1962 Hermann.
- Murguía Monsalvo, Diana María. *Unidad e infinito: fundamentos de la cosmología de Giordano Bruno y sus fuentes. (Un estudio de los diálogos metafísicos).* Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. México: 2008.
- Ordine, Nuccio. *El umbral en la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno.* Prólogo de Pierre Hadot. Madrid: 2008. Biblioteca de Ensayo 62. Editorial Siruela.
- Orio de Miguel, Bernardino. *Leibniz y la tradición teosófica kabbalística: Francisco Mercurio van Helmont.* Madrid: 1993. Universidad Complutense de Madrid. Serie Tesis doctoral.
- Paracelso, *Obras Completas.* Trad., estudio preliminar y anotaciones de Estanislao Lluesma-Uranga. México: 2000. Ed. Colofón.
- Plotino. *Enéadas.* Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: 1998. Ed. Gredos.
- Scholem, Gershom. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala.* Trad. de J.S.B. España. Riopiedras Ediciones.
- *Las grandes tendencias de la mística judía.* Tradición de Beatriz Oberländer. Madrid: 2006. Tercera edición en español. Ed. Siruela.
- La cábala y su simbolismo.* Traducción de José Antonio Pardo. México: 2008. Decimocuarta edición en español. Siglo XXI editores.
- Spampanato, Vincenzo. *Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti.* Postfazione di Nuccio Ordine. Roma: 1921. Gela Editrice.

- Taliaferro, Charles; Teply, Alison J. *Cambridge Platonist Spirituality*. Paulist Press, New York, 2004.
- Tocco, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno*. En Blum, Paul Richard (ed.). *Early Studies of Giordano Bruno*. England: 2000. Thoemmes Press.
- Turner, John. *A discourse concerning the Messias, in three chapters. The first concerning the Preparatories to his Appearance in the Types and Prophecies of the Old Testatment. The Second demonstrating that it was Typically of Prophetically necessary, that he should be born from a Virgin. The Third, that he is God as well as men. To which is prefixed a large preface, asserting and explaining the Doctrine of the Blessed Trinity against the later writer of the Intellectual System*. London: 1685. Printed by T.B. for Randolph Taylor.
- Waley Singer, Dorotea. *Giordano Bruno. His life and thought. With annotated traslation of his work On the Infinite Universe and worlds*. New York: 1950. Henry Schuman Co.
- Wilson, Catherine. *Leibniz's Metaphysics. A historical and comparative study*. Manchester: 1989, Manchester University Press.
- Yates. A. Frances. *Ensayos reunidos, I. Lulio y Bruno*. México: 1996. Fondo de Cultura Económica.

ARTÍCULOS CONSULTADOS

- Armijo, Maruxa. *Giordano Bruno, un nuevo sentido para una vieja metáfora*. En Benítez, L. y Robles J. A. (comps.) *Giordano Bruno 1600-2000*. México: 2002. FFyL, UNAM.
- Benítez, Laura. *Is Descartes a Materialist? The Descartes-More Controversy about the Universe as Indefinite*. En *Dialogue* 49 (2010)
- Hyle y Psiche en la Psychozoia de Henry More. En *Crítica. Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIX, no. 2 (Primavera 2003)
- Benítez Laura; Robles, José Antonio. *El camino de las ideas*. En Ezequiel de Olaso (coord.) *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid: 1994. Ed. Trotta.
- Bönker-Vallon Angelika. *Cusanismo ed atomismo. La trasformazione della «coindentia oppositorum» nella teoria della indifferenza dello spazio in Giordano Bruno*. En Granada, Miguel A. (ed.) *Cosmología, teología y religión en la obra y el proceso de Giordano Bruno*. Barcelona: 1999. Biblioteca de la Universitat de Barcelona.
- Brown, Suart. *Monadology and the reception of Bruno in the young leibniz*, en Gatti, Hillary (ed.). *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co.
- More´s cabbalistic circle. En Hutton, Sarah (editora) *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*. Dordrecht: 1990. Kluwer Academic Publishers.
- F. M. Van Helmont: His philosophical conections and the reception of his latter cabalistic. En Stewart, M.A. (ed.) *Studies in the Seventeenth-Century European Philosophy*. Oxford: 1997. Clarendon Press.
- Cambi, Maurizio. *Giordano Bruno e la tradizione lulliana: elementi, combinazioni e mondi possibili*. En d´Ippolito, Montano y Piro, *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*. Salerno: 2005. Rubbetino Editore.
- Carré, Meyrick H. *Ralph Cudworth*. En *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 13 (Oct., 1953), pp. 342-351. Blackwell Publishing. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2217101>

- Cottingham, John. *Fuerza, movimiento y causalidad: la crítica de More a Descartes*. En Laura Benítez y José Antonio Robles (compiladores). *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México, D.F.: 1997. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ellenzweig, Sarah. *The Faith of Unbelief: Rochester's "Satyre," Deism, and Religious Freethinking in Seventeenth-Century England*. *Journal of British Studies*, Vol. 44, No. 1 (January 2005), pp. 27-45. [The University of Chicago Press](http://www.jstor.org/stable/10.1086/424946) on behalf of [The North American Conference on British Studies](http://www.jstor.org/stable/10.1086/424946). Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/424946>.
- G. C. Sellery. A History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents by Earl Morse Wilbur (Review), Vol. 51, No. 2 (Jan., 1946), pp. 295-296. Published by: The University of Chicago Press on behalf of the American Historical Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1839595>
- Gabbey, Alan. *The limits of mechanism*. En Hutton, Sarah, *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht, 1990. Kluwer Academic.
- Giglioni, Guido. *Automata compared. Boyle, Leibniz and the debate on the notion of life and mind*. *British Journal for History of Philosophy*, 1995. Vol. 3, No.2. pp. 249-278.
- Henry, John. *Cambridge Platonist's Materialism: Henry More and the Concept of Soul*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 49 (1986), pp. 172-195. <http://www.jstor.org/stable/751295>
- Henry More*. Entrada de la Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/henry-more/>
- Hutton, Sarah. *Ancient wisdom and Modern philosophy: Anne Conway, F.M. Van Helmont and the Seventeenth- Century Dutch interchange of ideas*. Neatherlands: 1994. Utrech University.
- Ralph Cudworth*. Entrada de *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. I, 1967.
- Anne Conway*. Entrada de *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. I, 1967.
- Orio de Miguel, Bernardino. *Helmont y los Helmontianos*. Primera parte. *Revista de Filosofía*. 3a época, Vol. XI (1998), num. 19. pp. 153-182. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense, Madrid.
- Popkin, Richard H. *Ralph Cudworth*. En Popkin, Richard H., *The third force in Seventeenth- Century thought*. Leiden: 1992. Brill.
- The third force on the seventeenth century*. En Popkin, Richard. *The third force on the seventeenth century*. Leiden: 1992. Brill Press.
- Rogers, G.A.J. *Introduction*. En Cudworth, Ralph. *The true intellectual system of the universe*. Vol.1. England: 1995. Thoemmes Press.
- Schettino. Ernesto. *The necessity of the minima in the nolan philosophy*. En Gatti, Hillary (ed.). *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co.
- Soto Bruna, María. *Causa y absoluto en la metafísica del infinito de Giordano Bruno*. En Granada, Miguel A. (ed.) *Cosmología, teología y religión en la obra y el proceso de Giordano Bruno*. Barcelona: 1999. Universitat de Barcelona.
- Staudenbaur, C.A. *Platonism, Theosophy, and Immaterialism: Recent Views of the Cambridge Platonists*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 1 (Jan. - Mar., 1974), pp. 157-169. <http://www.jstor.org/stable/2708752>
- Wyatt, Michael. *Giordano Bruno's Infinite Worlds in John Florio's Worlds of Words* en Gatti, Hilary (ed.) *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*. England: 2002. Ashgate Publishing Co.