



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

RAMÍREZ R., RUBIEL

RESEÑA DE "VINDICACIÓN DEL CARTESIANISMO RADICAL" DE MORENO R., JUAN C.

Ideas y Valores, vol. LXI, núm. 148, abril, 2012, pp. 145-152

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80924112009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RESEÑAS

Moreno R., Juan C.: *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos, 2010. 479 pp.

Libro de título muy sugestivo y provocador, define desde la Introducción sus intenciones y sus propósitos. Si bien quiere explícitamente ser “una vindicación del filósofo René Descartes”, no es un simple estudio o interpretación de este autor del siglo XVII, sino un ejercicio de pensamiento cartesiano, especie de viaje en el cual “Descartes será nuestro Virgilio”, y para el cual razón y fe orientarán “nuestra existencia” hacia la religión, como única posibilidad positiva. Considera Moreno que la suya es una tesis cartesiana como esfuerzo por asomarse “al horizonte salvador o dador de sentido” (13 y 16), al cual nos puede abrir nuestra luz natural, lo mismo que conducirnos a una posible luz sobrenatural; estas meditaciones cartesianas, además, se quieren desarrollar desde una perspectiva existencial.

Entrado ya en materia, comienza el autor por ocuparse de “la incertidumbre en el *Discurso del método*”, más precisamente, de la duda metódica, a la cual le reconoce no sólo alcance epistemológico, sino también, de manera por demás muy enfática, alcance existencial; ella, especie de “ascesis epistemológica”, es función de una certeza que se busca, la cual, “además de epistemológica es también existencial y religiosa” (57). Ahora bien, como lector y autor de estas notas, es inevitable recordar, como claro lugar común, que

el *Discurso del método*, autobiografía intelectual de Descartes, es también autobiografía –o mirada– hacia algunos aspectos de su vida personal, aunque indicados de manera muy somera. ¿Se podría decir lo mismo de otras obras como las *Meditaciones* o como *Los principios de la filosofía*? Además, ¿está “involucrada la vida de Descartes en su gran aventura intelectual” de una manera dramáticamente más distinta de lo que pueda estarlo la vida de cualquier filósofo en su propia obra? ¿O este *compromiso existencial* ha sido exclusivo del primer filósofo moderno?

Inicia Moreno, de manera muy coherente con sus propósitos, su recorrido propiamente cartesiano con la Primera meditación, cuyo decurso permite “comprender cuán vital es la empresa cartesiana” (60). La Segunda meditación nos lleva al término de la duda, al momento más alto de la autonomía del sujeto humano, es decir, al *cogito*, centro o referencia de álgidos debates desde entonces, desde las más diversas concepciones y puntos de vista, pero que, al igual que toda la filosofía cartesiana, tiene indudable alcance existencial. Es notable el esfuerzo de coherencia del autor en el desarrollo de sus meditaciones cartesianas (aunque para este lector resulta un tanto sorprendente no la coherencia sino el tono), que se observa cuando habla de cómo, “al seguir los pasos de Descartes, hemos dado con una verdad que es prueba de sí misma” (86); porque la ostensible primera persona del

singular de las *Meditaciones* se transforma, en la reflexión de Moreno, en un indiscutible e igualmente ostensible plural. Sin embargo, aun cuando al ocuparse de la Tercera meditación regresa al singular, no se olvida del todo de aquel plural: “Sé –vuelve a meditar cada uno de nosotros– que soy, que eso es verdad” (90).

Tras un rápido paso por la Quinta meditación, se ocupa el libro de las *Objeciones y Respuestas*, y en estas, de modo principal, del problema de la existencia de Dios y de las pruebas correspondientes: “[l]legados aquí, todos aquellos que hemos meditado con Descartes estamos tan ciertos de la existencia de Dios como lo estamos de la propia, desde que hemos arribado al *cogito*” (96). Es a primera vista desconcertante que desde entonces se consideren falsas las pruebas sobre la existencia de Dios, a cuyo respecto el texto asume la defensa de Descartes, y lo sigue a la letra de una manera simplemente rigurosa, de donde puede concluir: “[e]s completamente absurdo, por ende, alegar que no tenemos tal idea. No es esta un supuesto o una mera definición arbitraria, sino una idea clara y distintamente concebida [...], es la idea más verdadera y positiva que puede haber” (102). En este esfuerzo por llevar a cabo unas auténticas *meditaciones cartesianas*, no deja de sorprender el modo como en algunos momentos el autor, en efecto, *se vuelve uno* con Descartes. A propósito de las pruebas de la existencia de Dios, afirma lo siguiente: “[q]uien, concibiendo al mismo tiempo su idea de Dios y su noción de causa, sea capaz de abrirse desprejuiciadamente a

su evidencia, sabrá con toda certeza (como Descartes, como nosotros) que Dios existe” (106). De una manera ostensible, Moreno hace suyos los pasos de la reflexión cartesiana, incluidas las pruebas de la existencia de Dios; de ahí su sorpresa ante el hecho, no sólo de que esas pruebas no sean aceptadas, sino de que, además, sean rechazadas.

Hay en este libro, luego de aseguradas las causas del error, es decir, en el contexto expreso de las *Meditaciones metafísicas*, un recurso a las reglas del método, o sea, a la segunda parte del *Discurso del método*, desde donde se puede “adquirir la ciencia de muchas cosas útiles para la vida” (126), que es tanto como decir, emprender el camino que conduce al verdadero conocimiento. Desde acá no sólo es posible la *reconstrucción del mundo*, sino ocuparse de ese proverbial “hacernos como dueños y señores de la naturaleza”, y abordar la “posteridad cartesiana a la que damos el nombre de modernidad” (137). Se encuentra, a lo largo de estas páginas, una especie de valoración en perspectiva histórica de los aportes cartesianos, confrontada con las críticas de filósofos y autores contemporáneos, quienes pretenden ver en Descartes a “Prometeo el impío”, pues ha robado el fuego a los dioses “para dar al hombre la industria y la comodidad”, con lo cual ha incurrido en el “mayor de los pecados”, la *hybris* (143). Bien vale reconocer aquí el claro sentido histórico de la interpretación de Moreno, cuando pondera cómo la ciencia moderna no se puede reducir a mera tecnología y a la posibilidad de uso y dominio ilimitado de la naturaleza; porque si en la obra cartesiana se pueden encontrar muchos

motivos y pretextos para la soberbia y la superficialidad que se reconocen en la Modernidad, y si se puede estar de acuerdo con Heidegger cuando relaciona “los resultados del pensamiento cartesiano con el ‘humanismo’ moderno” (145), no se puede estar de acuerdo con los intérpretes que orientan su crítica en este sentido, en que a ello se reduzca lo más propio y característico del pensamiento cartesiano, o en que las conocidas y problemáticas derivaciones modernas de su concepto de razón se puedan considerar como responsabilidad de su pensamiento. Así, “la hondura existencial de la vocación filosófica de Descartes, y el carácter indiscutible e insuperablemente radical –metafísico–” de su obra, no se pueden reducir a simple tecnología o a simple eficiencia instrumental (147). Hasta aquí la ponderación histórica de la filosofía cartesiana con la cual se podría estar de acuerdo. Pero, ¿es lícito pretender deducir de ella, de sus meditaciones, la *responsabilidad*, o la *necesidad*, o la *posibilidad* de que arrojen luz “sobre nuestras necesidades profundas”, y de que clarifiquen “el sentido de la existencia humana en todas sus dimensiones” (*ibid.*)?

Ahora bien, si esta es la enorme posibilidad o el alcance inusitado que Moreno le atribuye al pensamiento cartesiano, resulta comprensible que aborde desde esta perspectiva la moral cartesiana, “una moral verdaderamente profunda y elevada que sólo es explicable en la medida en que se la conciba fundándose en una comprensión radical de la situación humana” (158). Tal parece que el autor pretende entender esta moral como una respuesta

“frente a nuestra dolorosa situación de indigencia, de carencia, de insuficiencia radical”, para lo cual la finalidad existencial de la luz natural nos ofrece la posibilidad “de ‘llenar’ nuestro vacío, cubrir nuestra desnudez, superar nuestra nada” (*ibid.*), en otras palabras, alcanzar nuestro soberano bien, tal como se lo expresa el mismo Descartes a Elizabeth de Bohemia y a Cristina de Suecia. Para llenar ese vacío y cubrir esa desnudez, para adquirir los bienes del espíritu, del entendimiento y de la voluntad, así como para orientar nuestras acciones, Descartes ofrece una estrategia racional en ese tratado de psico-fisiología que son *Las pasiones del alma*, y en las reglas de la moral: es necesario controlar la fuerza de las pasiones y fortalecer nuestra voluntad, para lo cual es fundamental “la percepción clara y distinta (presente, patente) del bien verdadero” (178), y contrarrestar la fuerza de las pasiones oponiéndole las normas morales, tanto las que se encuentran en la Tercera parte del *Discurso del método*, como las que se hallan en la carta a Elizabeth, de agosto 4 de 1645. La aplicación de las reglas de *nuestra moral* constituye el camino que permite “superar nuestra insuficiencia radical”, transformar lo negativo en positivo y el vacío en plenitud. La moral permite avanzar –es enfático el texto– mediante el conocimiento y la voluntad, “hacia la satisfacción de nuestras necesidades profundas, hacia la religión” (182).

Sin embargo, es inevitable preguntarse: ¿es este realmente el alcance de la moral cartesiana? ¿Es verdad que el filósofo se ha propuesto una moral para que responda de manera efectiva a la

precariedad de la existencia humana, a su vacío y desnudez, o ella responde simplemente a la necesidad de orientar la vida en un momento de crisis teórica, aunque luego alcance una mayor dimensión? ¿Es lícito atribuirle a la moral cartesiana ese inusitado alcance existencial y una validez poco menos que absoluta? Puede, sin duda alguna, un lector contemporáneo de Descartes hacer *suya* la moral del filósofo, con todo y lo problemático que pueda ser el asumir una moral del siglo XVII, de modo por completo ahistórico, y reconocerle, además, una cierta validez absoluta. Pero, ¿se puede transitar de manera tan tranquila y campante (e incluso impune) de la moral a la religión, como la única que pudiere satisfacer “nuestras necesidades más profundas”?

En esto Moreno es taxativo: “[l]a ciencia, la verdadera ciencia, la *filosofía* es, pues, religión”; “[l]a filosofía, religión del espíritu”, es tanto lucha contra la perplejidad, como búsqueda, conquista “y goce del *asombro*, de la comunión con la realidad en que Aquello-Aquel se manifiesta” (188). Y mediante una serie de interrogantes que parecieran sugerir lo audaz y problemático de su interpretación, el autor termina transitando hacia la consideración de que Dios es poco menos que el objetivo y sentido último de la reflexión filosófica cartesiana, en especial de las *Meditaciones*, y que la religiosidad, la piedad y la dimensión religiosa de su pensamiento son virtualmente imposibles de poner en duda. Esta lectura de Descartes –demasiado problemática, por decir lo menos– le permite a Moreno considerarlo como un filósofo siempre consciente de que su quehacer

tenía una dimensión de religión del entendimiento y lo lleva a ver en él a un filósofo cristiano, literalmente embebido en la contemplación divina, disfrutando de la inmensa alegría de la unión con Dios, pues no habría amor ni más grande ni más perfecto. Esta especie de sobredimensionamiento de Dios lo lleva incluso a examinar el tema de la libertad cartesiana desde esta perspectiva.

Difícilmente se puede cuestionar el derecho del autor, o de cualquiera, a leer un filósofo desde sus perspectivas e intereses particulares, personales, si se quiere. Y a este respecto el camino que sigue Moreno es muy claro: “aunque [...] la vía hacia Dios que nuestras meditaciones nos han abierto pueda ser considerada como la verdaderamente original” y merecedora de respeto, su manifestación en la historia de la humanidad es más bien reciente (210); además, “los filósofos, los filósofos creyentes [...] los cristianos perseguimos una meta” (256-257). En este sentido, el autor insiste en leer a Descartes en el horizonte de la religión, como *filósofo cristiano*, en lo cual es ya muy difícil seguir su reflexión, pues la amplia perspectiva y el enorme alcance que se le puede –y se le debe– reconocer como filósofo pionero de la Modernidad, resultan discutiblemente restringidos si se pretende reducirlos a la condición predominante o básica de un filósofo preocupado sólo o principalmente por la fe. Valga decir que si bien Moreno –o un lector de Descartes o de cualquier otro filósofo– tiene el pleno derecho de interpretarlo desde sus más personales y preciados intereses, un lector de Moreno tiene el

mismo derecho de cuestionar una interpretación tan sesgada y restrictiva de Descartes, o del filósofo que fue; pero en especial de este, quien se movió históricamente en un horizonte tan significativamente amplio de temas y de preocupaciones. Esta posición crítica quiero mantenerla ante afirmaciones tan categóricas como la siguiente: “[e]l cristianismo es, pues, una vía de salvación que, lejos de oponerse a la que nos hemos encontrado en el camino abierto por Descartes, la continúa y la perfecciona de un modo que a la vez que responde a lo anhelado por todo hombre, era y sigue siendo inalcanzable para la sola luz natural de cada hombre” (292).

Ante consideraciones de esta índole bien cabe preguntarse: ¿qué sería lo más importante en Descartes: su filosofía o su cristianismo? El amplio y fuerte reconocimiento histórico que ha recibido desde el mismo siglo XVII ¿se debe a sus concepciones en metafísica, en ciencia y en moral, o se debe a su acendrado cristianismo? ¿O tanto metafísica como ciencia y moral son mera función de su posición cristiana? No obstante, es insistente el autor: si bien no a la manera de un San Ignacio o un Pascal, “Descartes fue a la suya un fiel católico; un creyente cristiano que, además, era el mayor filósofo de su tiempo” (307). De acuerdo, así fue Descartes. Pero, ¿qué lo hace gran filósofo, digno de ser estudiado, y qué ha motivado los estudios innumerables y las polémicas incansables de que ha sido objeto a lo largo de más de 350 años: su concepción filosófica, o su condición de buen cristiano, de “fiel católico”? ¿Es, antes que nada, un católico filósofo, o es un

filósofo que también era católico? ¿No sería algo similar a ver en Galileo, no a un gran físico, sino a un físico cristiano al que conviene estudiar y atender no por su ciencia física, sino por sus ideas religiosas, incluidos sus juicios ante la Inquisición? ¿No cabría pensar lo mismo respecto a la reconocida religiosidad de Newton? ¿Qué conviene resaltar en este último, y de hecho, qué ha resaltado la historia y por qué nos acercamos a Newton: porque era cristiano o porque era físico?, incluso con independencia de sus particulares ideas religiosas.

Sin embargo, la posición de Moreno no ofrece duda alguna:

Descartes era en verdad un fiel cristiano, y un cristiano católico, apostólico y romano. Por encima de esto, empero, lo decisivo es que su propia filosofía [...] es ella misma, en la medida en que prepara y despeja el camino a la fe (o en la medida en que es verdadera), una filosofía cristiana. (314)

Sin entrar en la difícil polémica de si una filosofía es o no verdadera, o si lo definitorio y decisivo de una filosofía es su índole religiosa particular, me queda a mí, como lector y estudioso del filósofo aislado voluntariamente en los Países Bajos, una incómoda impresión de visión inocua y reduccionista de la grandeza cartesiana. Considero obstinado al autor en reducir la grandeza e importancia de Descartes a su condición de “fiel católico”; como si bastara con percibir esta profunda y definitiva condición de la filosofía cartesiana para superar cualquier disputa o desacuerdo en torno a sus planteamientos propiamente filosóficos.

Es ostensible, y hasta respetable, el espíritu apologetico de Moreno (quien quiere vestirse de soldado de Cristo). Pero que la filosofía moderna, con todo lo que ella significa para la filosofía misma y, en general para la historia de las ideas, se pueda considerar, simple y llanamente, como “pese a todo, la hija de la Contrarreforma” (335), es algo que bien podría abrir un arduo y complejo debate, si no fuera por lo excesivamente parcializado y demasiado apasionado de la afirmación. ¿Del hecho de que los jesuitas hayan *formado* a Descartes se podría inferir que la filosofía moderna es hija de la contrarreforma, como pareciera desprenderse de su alusión al papel de esa comunidad en “la formación de los nuevos soldados de Jesús” (339)? Dado el sentido de la argumentación, ¿no sería hilar extremadamente delgado? Quiere el autor, por otra parte, agregar a la deuda que se le atribuye a Descartes con diversos filósofos, la que tiene con Francisco Suárez (esto de la mano de un respetable estudioso francés), no obstante lo cual la empresa cartesiana se ha de reconocer como profundamente original. Ahora bien,

lo es mucho más si la situamos en el contexto de esa tarea histórica fundamental que heredó de sus maestros los jesuitas, y de la Iglesia de Cristo, y que lejos de formar parte de la Ilustración posterior, o de la Reforma, cobra su pleno sentido muy precisamente en la contrarreforma o Reforma católica, y en la necesidad que la Iglesia y la civilización cristiana tenían de generar una nueva filosofía desde la raíz. (344)

¿No es esto llevar el sesgo hasta extremos inaceptables? ¿Cabe, de veras,

considerar el pensamiento cartesiano como “un equipaje de soldado de Jesús” (346)? Es por completo respetable, valga reiterarlo, el espíritu apologetico del autor y su ánimo esforzado de católico militante, que ni siquiera se mencionaría en estas notas –dado el carácter eminentemente personal de cualquier convicción religiosa–, si no fuera porque la línea argumentativa del autor obliga a ello. Ponderado críticamente este sesgo, se trata de una mirada parcializada, que insiste en subrayar en la obra de Descartes aquellos pasajes que lo *comprometen* con la religión de su nodriza. Pero con ello se empobrece mucho *la universalidad* de su pensamiento, que ha encontrado eco en todas las épocas, en tantas latitudes de orientación religiosa no católica ni cristiana, y se pierde de vista que esa filosofía es valiosa no por sus ideas religiosas, ni a pesar de ellas, sino por el contexto histórico en que nació, el tipo de respuestas que pudo dar a viejos problemas filosóficos, la importancia que tuvo para la nueva ciencia, los aportes al pensamiento moral e incluso el haber pensado unas reglas de moral *sin religión*. Lo que no obsta para que pudiera decir con toda sinceridad: he mantenido “con firmeza la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia” (AT VI 23 1-3). Esto último se puede contrastar de manera muy elocuente, si examinamos la carta a Elizabeth de agosto 4 de 1645 (AT IV 265 12, 266 21), citada por el autor, en la que se puede leer la moral propia de un pensamiento laico, y en esa medida más universal y no apegado de manera particular a una religión ni condicionado por ella.

Moreno llega a decirnos que “la epistemología cartesiana incluye [...] una suerte de teoría de la fe” (348), indispensable para que las posibilidades cognitivas del hombre se consideren completas, y pretende interpretar en este sentido el método y leer algunas de las *Regulae* (la XII y la III), así como la Meditación cuarta. Pero luego, al referirse a los juicios que no fallan porque nos impulsa a ellos la potencia superior de la gracia divina, señala que “tales juicios son las verdades de la fe, y por eso mismo rebasan el ámbito de la filosofía y de su método, y son ya objeto de la teología” (349-350). Esta tensión entre una teoría racional de la fe y una fe que escapa a los alcances de la razón se ve reforzada cuando, al comentar la misma Meditación cuarta, Moreno nos dice que “para Descartes, en efecto, la fe radica en la voluntad”, y que “siempre destacó a la voluntad como nuestra dimensión fundamental” (352).

Difícil no estar de acuerdo con que la fe radica en la voluntad, pero muy difícil aceptar este tránsito tortuoso de la filosofía a la fe, sobre todo con una interpretación que a toda costa quiere ver la filosofía cartesiana como una fundamental filosofía cristiana, en la cual todo apuntaría no a la discusión de problemas fundamentales de carácter metafísico, epistemológico y moral, sino a la aclaración de los problemas y situaciones de una fe particular: la de la Iglesia Católica. Si bien todos tenemos derecho a nuestra fe, o a nuestra falta de fe, es lícito cuestionar el derecho a encasillar un filósofo dentro de una tortuosa línea argumentativa para demostrar que se halla en posesión de la fe religiosa verdadera:

[e]n el cartesianismo auténtico, el intelectual y existencialmente radical, profundo, la filosofía es religión del espíritu, es reconciliación con Dios y con la realidad que nos lo manifiesta; es, más aún, el descubrimiento y el encuentro de Dios en tanto que *persona*, y es incluso un puente hacia la fe. (356)

En la parte final de su voluminoso libro, Moreno hace una serie de consideraciones en torno a lo que podría llamarse la recepción de la filosofía cartesiana en nuestros tiempos o, si se quisiera ir más lejos, su lectura en los tiempos que corren. A propósito de esto afirma que “uno es el nivel en el que se mueve la filosofía cartesiana propiamente dicha, y muy otro aquel en el que con frecuencia se discute con y a propósito de ella” (423), lo cual resulta válido para toda confrontación que se lleve a cabo respecto de cualquier filósofo del pasado (y quizá del presente). Mas su propósito, al abordar y recrear las meditaciones cartesianas, es no perder de vista que se trata justamente de *meditaciones*, que no se trata de una discusión meramente académica que implique violentar el texto y llevar a cabo una fatal tergiversación. Esta perspectiva de lectura permite al autor mirar con ojos diferentes viejas y debatidas cuestiones cartesianas, como lo que sea realmente la *res cogitans*, o el presunto círculo cartesiano que en realidad no existe, o la índole y alcance del recurso al genio maligno.

Sus “conclusiones fundamentales” las expresa el autor en los siguientes términos: “[f]rente a la problematidad fundamental de la existencia humana, nuestra aventura cartesiana y cristiana

nos ha abierto una senda positiva, una senda de salvación y de esperanza. *Yo soy, yo existo. Existe Dios. Creo y creemos en Dios*” (453). El extenso trabajo ha querido ser una reivindicación de Descartes y del cartesianismo radical, al igual que de la filosofía misma, de una filosofía que no se agota en el proyecto moderno; en suma, una actualización del cartesianismo en nuestros tiempos y circunstancias, y una propuesta para que se asuma esta filosofía en su perenne validez. Si bien el autor se ha dado cuenta de la razonabilidad de su fe cristiana, también quiere reconocer que quien asume la empresa cartesiana se contagia del hábito de la claridad y distinción, y puede disponerse a la búsqueda de otras claridades, al estudio de otros filósofos y a continuar avanzando en la tarea infinita de búsqueda de la verdad.

Es, mirado en conjunto, un libro valioso como esfuerzo de lectura de la obra cartesiana desde nuestros tiempos, para ver qué hay de *perenne y actual* en una filosofía del siglo XVII. Pero es igualmente, y sobre todo, un libro muy polémico, con una línea argumentativa e interpretativa sumamente problemática, que deja con frecuencia el extraño sabor de un Descartes que no es importante porque con él comience propiamente hablando la filosofía moderna, sino porque es cristiano y muy católico. Porque la radicalidad de la vindicación cartesiana, a la cual aspira el libro, es justamente la de su religión católica y no la del filósofo que inaugura una nueva forma de hacer y escribir filosofía, que retoma el tema

metafísico y lo proyecta hacia nuevos horizontes, que –más allá de sus innovaciones en las matemáticas– resulta decisivo para la construcción del nuevo método y del nuevo saber científico, y que abre nuevos espacios para la reflexión moral.

Todas estas son características realmente distintivas de la insigne y extensa obra de Descartes, que superan con creces la particular creencia o fe religiosa a la cual se adhirió –como quizá no podría menos de haber hecho, dadas sus circunstancias particulares de carácter social e histórico–. Se trata, sin duda, de una obra *perenne* –como bien y oportunamente lo reconoce Moreno–, que merece ser recordada, debatida, rebatida y retomada desde las más diversas tendencias filosóficas. Y así lo ha sido de hecho desde los tiempos mismos en que escribió y desde las más variadas latitudes culturales, geográficas e históricas. En síntesis, si bien un esfuerzo de vindicación radical de Descartes y de su filosofía resulta conveniente, no creo que deba hacerse desde sus particulares creencias religiosas, sino desde las dimensiones metafísicas, epistemológicas y morales a las cuales hemos aludido, las que constituyen la real grandeza histórica y filosófica del gran filósofo francés del siglo XVII.

RUBIEL RAMÍREZ R.

Universidad del Quindío - Colombia
 rramirezr@uniquindio.edu.co