

RESEÑAS

Vanzago, Luca. *Breve historia del alma*, De Ruschi, M. J. (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. 286 pp.

Hoy en día la mayoría de los cursos de filosofía de la mente, así como los libros de texto, antologías e historias recientes sobre el tema, suelen comenzar con el dualismo sustancial de Descartes, dando por sentado que él fue el primero en pensar el tema de la mente, y que antes de él nadie pensó los problemas relacionados con las preguntas acerca de la naturaleza y del conocimiento de la mente. ¿Es esto correcto? Todos los filósofos que pensaron algunos de los mismos problemas en términos de “alma”, antes de Descartes, ¿no deberían de ser considerados, de algún modo, como filósofos de la mente? Pensemos, por un lado, que Descartes mismo sigue utilizando la terminología del alma en su filosofía y, por otro, que muchos de los filósofos precartesianos abordaron algunos de los mismos problemas que posteriormente abordaría la moderna filosofía de la mente, como la naturaleza de las sensaciones, las pasiones e incluso la intencionalidad de lo mental (estos últimos términos que Brentano tomó de los medievales).

Descartes marca un viraje en la historia de la filosofía en muchos sentidos, y ciertamente con él empieza a cambiar el discurso del alma por uno cada vez más centrado en el concepto de mente. Aunque sigue utilizando el discurso del alma, Descartes empieza a

concebirlo de un modo completamente distinto a como se había concebido antes: por principio, es probable que él sea uno de los primeros filósofos en introducir el término “mente” en su filosofía, dándole un significado distinto al de “alma”. Pero más allá de la terminología, Descartes es el primero en pensar que la característica esencial de la mente es la conciencia, y esto ya marca una diferencia crucial con respecto al discurso acerca del alma que le había precedido. Nadie antes de él había hecho de la conciencia el rasgo esencial del alma. Nadie había dado tampoco el giro epistémico que él dio para abordar uno de los problemas centrales de la metafísica: el problema mente-cuerpo. Este asunto tiene que ver con cuál sea la relación de los fenómenos mentales con los físicos, es decir, de la mente (o el alma) con el cuerpo. Descartes determina las características esenciales de la sustancia pensante y de la extensa a partir del conocimiento que tenemos de ellas. Sin embargo, a pesar de los intentos de Descartes de dudar completamente de todos los conocimientos anteriores, de hacer tabla rasa del pasado y de empezar a partir de una base cierta e indubitable, su filosofía es heredera de buena parte de la teorización anterior acerca del alma, particularmente del dualismo que, de un modo u otro, ha estado casi siempre presente en el discurso sobre aquella.

En todo caso, Descartes inaugura un nuevo modo de pensar acerca del alma, mucho más cercano a nuestro

discurso contemporáneo acerca de la mente, y por eso solemos empezar con él los libros, las antologías y los cursos de filosofía de la mente, y no, por ejemplo, con los antiguos griegos o con los medievales, que le atribuían al alma características radicalmente distintas de aquellas con las que hoy pensamos sobre la mente.¹ La cuestión es saber si al hablar estos últimos de “alma” y nosotros de “mente”, estamos hablando de lo mismo. En los hechos parecemos dar por sentado que no hablamos de lo mismo: solemos pensar que “alma” es un concepto de corte religioso o un sobreviviente en el lenguaje común de una concepción que ya está superada y que no tiene mucho que ver con nuestro concepto científico de lo que es la mente. Por eso, la filosofía de la mente contemporánea, pero también la psicología, las ciencias cognitivas y las neurociencias han erradicado completamente el concepto de alma de su terminología; y por eso la historia de la filosofía de la mente no empieza con los filósofos precartesianos que hablaban del alma.

Sin embargo, también hay que decir que, dado que muchos de los filósofos antiguos y medievales se refirieron a diversos temas que hoy en día se abordan en la filosofía de la mente, no nos parece tan extraño que muchos autores actuales los incluyan en historias de la filosofía de la mente o de la psicología, o que se hable, por ejemplo, de la filosofía de la mente helenista, cuando en

1 Sobre esta invención de la mente, véase el capítulo 1 del libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979) de Richard Rorty, titulado precisamente “The Invention of the Mind”.

realidad los estoicos y los epicúreos estaban hablando del alma. No obstante, proceder de modo contrario, es decir, incluir a los neurocientíficos y a los científicos cognitivos contemporáneos en una historia del concepto del alma nos parece extraño, y seguramente los primeros en protestar serían ellos mismos. Esto puede deberse a que: a) el concepto de mente es más amplio que el de alma, en el sentido de que recoge temas abordados por los teóricos del alma, mientras que este último concepto no comprende temas recogidos por el concepto de mente; b) el concepto de alma tiene connotaciones religiosas y metafísicas, que el concepto de mente no necesariamente tiene, y eso permite que podamos hablar de la mente sin esas connotaciones, pero no a la inversa. Por ejemplo, entre las connotaciones religiosas o metafísicas que el concepto de alma suele tener está la idea de su inmortalidad con respecto al cuerpo, por el contrario, el concepto de mente no necesariamente tiene este tipo de connotaciones; c) dadas esas connotaciones, el concepto de alma, como un concepto explicativo, le presenta a la ciencia (a las neurociencias, pero también a la psicología) más problemas de los que resuelve. Pensemos simplemente en los conocidos problemas del dualismo interaccionista de Descartes, como el de explicar la forma en que dos sustancias radicalmente distintas, una material y otra inmaterial, puedan interactuar. Su incapacidad para explicar no sólo la interacción, sino muchos otros fenómenos relacionados (las acciones intencionales, la percepción, la identidad personal, la libertad de la voluntad, etc.), coadyuvaron a que se abandonara

el muy cargado concepto de alma a favor del más neutral concepto de mente.

En su *Breve historia del alma*, el filósofo italiano Luca Vanzago sostiene que el discurso antiguo sobre el alma y el moderno discurso sobre la mente se refieren a lo mismo; que de algún modo hay continuidad entre estos dos conceptos, y que se puede trazar una historia que comienza con los elementos mítico-religiosos en el discurso del alma, que sigue a través de la filosofía antigua, pasa por medievales y modernos, por Kant y el idealismo alemán, por la psicología del siglo XIX, por Freud, por la fenomenología husserliana y por el existencialismo, para terminar con la filosofía analítica, las ciencias cognitivas y las neurociencias. De hecho, parece sostener que el concepto de mente se puede absorber completamente en el de alma; porque de otro modo no se explica una afirmación como esta, referida a las neurociencias:

Lo que se puede decir es que el concepto de alma está resurgiendo con una fuerza que era insospechable sólo unos años atrás. Si por tal concepto se entiende, como se ha intentado hacer en este trabajo, un campo semántico abierto (que incluye problemáticas diversas y quizás a veces heterogéneas, pero conectadas entre sí por la cuestión central de la 'autointerrogación'), entonces es evidente que ese campo no sólo no ha agotado sus propias fuerzas, sino, por el contrario, parece reencontrarlas y recibir otras nuevas. Bastaría evocar el fascinante descubrimiento de las neuronas espejo. (277)

Sospecho que a Giacomo Rizzolatti, el neurofisiólogo que descubrió las

neuronas espejo, le sorprendería saber que ha ayudado al resurgimiento del concepto de alma. Igualmente, al hablar sobre Jerry Fodor, Vanzago nos dice que "la psicología es irreductible a la neurología, aunque no requiere una metafísica del alma como contenido" (251). Es indudable que Fodor está de acuerdo en que la psicología no requiere ninguna metafísica del alma, pero estoy seguro de que esta aclaración le resultaría muy extraña.

Creo que Vanzago está equivocado y que no podemos ni debemos tomar como sinónimos los términos "mente" y "alma" (e incluso "espíritu"). Él está consciente de esto, por ejemplo, cuando afirma que

los términos que en el curso de los siglos primero han acompañado y luego han sustituido el antiguo término "alma" (como, por ejemplo, mente, psique, conciencia, subjetividad, yo, identidad, persona y otros más) no negaron el sentido profundo de la interrogación sobre sí mismo que realiza el ser humano. (11)

O cuando nos dice:

El término mismo "alma" parece perder peso y consistencia, a favor de sinónimos sólo aparentes, que en realidad son traducciones parciales y fraccionamientos de un complejo semántico cargado de matices. El resurgimiento de una conciencia de la complejidad del problema, que todavía no es plena, pero que se percibe apremiante, es quizás la marca de la época actual y de su recuperación del antiguo término, que vuelve a la luz después de un eclipse de siglos. (15)

¿Son sinónimos aparentes, traducciones parciales? Puede ser. Lo que

no resulta convincente, a partir de su historia, es que estemos recuperando el antiguo término “alma”, después de haberse eclipsado. Si es de la mente de lo que estamos hablando, el concepto nunca se eclipsó –y probablemente tampoco el de alma, sólo que en otros contextos–.

Vanzago reconoce que el término “alma” ha sido sustituido y, sin embargo, insiste en seguir utilizando este término tan cargado para darle sentido y unidad a su historia. Otros que han hecho historias similares del concepto de alma han sido menos ambiciosos –o más realistas– y han preferido terminar su historia en algún punto de la época moderna, que es cuando realmente el concepto de alma se sustituye por el de mente.² Muchas de las razones para pensar que cuando hablamos de mente no estamos hablando del

alma se encuentran en el propio libro de Vanzago. El concepto de alma se usó inicialmente, en muchas concepciones religiosas y prefilosóficas, en el sentido de soplo o aliento vital que da vida a los cuerpos que anima. De hecho, esta idea del alma no era extraña a concepciones animistas del mundo, que pensaban que distintos objetos o fenómenos naturales (como el árbol, el cielo o el rayo) estaban animados o poseían un alma propia. Todo esto cabe en el concepto de alma, pero no en el de la mente. Por ejemplo, no cabe en ninguna de las distintas concepciones del concepto de mente un paralelismo como el que Vanzago hace entre la noción indoeuropea del alma y la de Homero:

en ambos casos, el alma está localizada en una parte del cuerpo que no queda claramente especificada; está inactiva cuando el cuerpo actúa; puede abandonar al cuerpo en estados particulares, como un desmayo; no tiene conexiones físicas directas; constituye una precondition para la continuación de la vida, en el sentido de que si se pierde la *psykhé*, el cuerpo no sobrevive; representa, por último, al individuo después de su muerte. (24)

Tampoco cabe en el concepto de mente la noción pre-existencialista del alma que encontramos en Platón, según la cual las almas existen antes de informar el cuerpo y se incorporan a él en algún momento de la gestación. Ciertamente, tampoco creo que haya modo de que la idea de la inmortalidad del alma –en sus versiones platónicas o religiosas– quepa en ninguna de las distintas concepciones modernas de la mente. Ni qué decir de la idea de la

2 Véase, por ejemplo, el libro de Paul MacDonald, *History of the Concept of Mind: Speculations About Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume* (Farnham: Ashgate, 2003). Recientemente, y como coincidencia, se publicó en inglés un libro con el mismo título que el libro de Vanzago, *A Brief History of the Soul*, de Stewart Goetz y Charles Taliaferro (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), que también abarca desde Platón hasta la filosofía de la mente contemporánea, pero, que en vez de integrar la filosofía de la mente a la del alma, se pregunta cuáles son los desafíos que la ciencia contemporánea le plantea al concepto de alma. Owen Flanagan también se hace cargo de estos desafíos en *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them* (New York: Basic Books, 2002).

reencarnación o de la transmigración de las almas. Y no se trata solamente de distintas concepciones de un mismo concepto, sino de conceptos que tienen distintos campos semánticos –no tan abiertos como Vanzago quiere hacernos creer–.

Es cierto que solemos pensar el alma más o menos en los términos que nos heredó el cristianismo: una entidad o sustancia inmaterial que nos da vida, que es distinta al cuerpo, pero que es el principio de la sensibilidad y de la racionalidad, y que puede pervivir más allá de la vida y de la descomposición del cuerpo. Indudablemente, un concepto así no cabe bajo ninguna concepción moderna de lo que es la mente. Sin embargo, uno de los logros del libro de Vanzago es el de mostrarnos que ni en la Antigüedad ni en el Medioevo hubo una sola concepción acerca del alma. No es igual la concepción homérica del alma que la platónica, ni esta que la aristotélica. Mientras que Platón sostiene una separación ontológica entre el alma y el cuerpo, para Aristóteles no hay separación. Aristóteles critica la idea platónica de la trascendencia absoluta del mundo ideal y de la separación ontológica entre cuerpo y alma, y le contrapone una unidad esencial de forma y materia en el ser humano. El alma es la forma del cuerpo y estas dos están indisolublemente unidas. Esto tiene como consecuencia un dualismo de tipo muy distinto del platónico o del cartesiano. Usualmente pensamos en el dualismo a partir de estos dos últimos, pero se nos olvida que hay distintos tipos de dualismo y el hilemórfico aristotélico es uno de ellos –es el que, por cierto, influirá más sobre el esco-

lasticismo tomista del catolicismo–. Es dualista, porque sigue pensando el alma y el cuerpo como dos principios metafísicos de distinta naturaleza, aunque no como dos *sustancias* diferentes, como lo hará posteriormente el dualismo cartesiano. Por otro lado, Aristóteles sigue pensando el alma en relación con lo “divino”, con lo eterno y lo inmutable”, en un sentido similar a como lo había hecho Platón. Asimismo, sigue a Platón en su división tripartita del alma y distingue un alma vegetativa (destinada a la nutrición y a la reproducción), una sensible (que compartimos con los animales y que tiene funciones de percepción e imaginación) y una racional o intelectual (que es propia de los seres humanos). Esta división también la harán los escolásticos, pero se perderá en la Modernidad, con el abandono filosófico del concepto de alma.

Las concepciones del alma de Platón y Aristóteles también son muy diferentes de las helenistas; por mencionar sólo dos, la epicúrea y la neoplatónica. Epicuro sostenía una visión materialista y atomista del mundo y, por consiguiente, también del alma: aunque el alma es distinta del cuerpo, cuando este perece, muere también el alma. No hay inmortalidad del alma, lo cual obviamente tiene implicaciones sobre temas como el sentido de la vida y la moralidad. Y nada podía ser más distinto a la concepción epicúrea del alma que la visión neoplatónica que encontramos en Plotino:

[E]n vez de decir que el alma está en el cuerpo, sostiene que el cuerpo está en el alma [...]. El alma es una sola, y como tal, el resultado de un proceso que parte del Uno, como un rayo de luz que emana

del sol. Este rayo de luz pierde progresivamente esplendor y claridad a medida que se aleja de su origen, como también pierde consistencia. El alma incorporada es, por lo tanto, casi un simulacro de ese origen. Pero puede reconquistarse a sí misma y a su verdadera naturaleza si abandona las apariencias, es decir, la corporeidad, y recupera su propia y verdadera realidad, que ha quedado olvidada en cuanto tal y que, por lo tanto, hay que redescubrir. (56)

Una concepción como esta no sólo nos deja perplejos a nosotros, sino que también dejó perplejos a muchos comentaristas antiguos. Sin embargo, oiremos ecos de estas ideas en las concepciones renacentistas del alma, particularmente a través del hermetismo.

El cristianismo nos presenta el cambio más radical con respecto a las perspectivas del alma en la Antigüedad: para griegos y romanos antiguos, el cuerpo es mortal y corruptible, pero no es la sede del mal, como lo será para los cristianos. Para estos últimos, la carne es considerada pecaminosa por naturaleza; la muerte implica el regreso del cuerpo a la tierra, y el alma regresa a Dios, que fue quien la creó (o, en su caso, va al infierno). La muerte “es el camino a la inmortalidad, el premio a la virtud” (59). Pero con el cristianismo también surgen otros rasgos que hoy en día pensamos que son característicos del alma: su realidad y su individualidad personal originarias, que derivan directamente de la creación divina; la carga moral que se le asigna al alma, sobre todo en su relación con el cuerpo. Es en conexión con la dimensión moral del alma que surgen en el cristianismo

los conceptos de cielo e infierno (y muy posteriormente, en los principios de la Baja Edad Media, el purgatorio), como lugares a donde las almas van y reciben un premio o un castigo por las acciones que han realizado en este mundo. La carga moral que el cristianismo le asigna al más allá es algo que el mundo clásico nunca le dio al Hades, que era simplemente la morada de los muertos. Sin embargo, la discusión del cristianismo sobre la vida del alma más allá de la muerte es algo que está ausente del libro de Vanzago. Ese es un defecto del libro, y un defecto que se debe, me parece, a que se centra casi exclusivamente en la exposición de las teorías del alma que encontramos en filósofos particulares (ni siquiera en poetas, como en el caso de Dante, que es quien vendría aquí más a cuento), y no siempre enmarca a estos filósofos dentro del movimiento del espíritu (usando el término en su sentido hegeliano) del que forman parte.

Vanzago sigue el recorrido del concepto del alma a lo largo de la Modernidad, primero que nada a través de la filosofía de Descartes. Creo, como he tratado de hacerlo ver antes, que Descartes no es un autor más en la historia del concepto del alma, y eso no es del todo claro en las páginas que Vanzago le dedica. En particular, en el capítulo en que se expone su teoría, titulado “La revolución científica y las modernas concepciones filosóficas del alma”, no se ve claramente la transición entre el concepto de alma y el de mente, el progresivo abandono de la terminología del alma, quizás debido a que Vanzago sostiene que durante ese tiempo y hasta el siglo XXI se ha seguido hablando de alma. Pero, a pesar de

todo, los mismos filósofos que él aborda van cambiando su terminología, y eso va sucediendo paulatinamente a través de las obras de Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley y, particularmente, Hume. A partir de una posición empirista del conocimiento, Hume hace una crítica radical a la tesis ontológica de la sustancialidad del alma. No hay tal cosa como un alma que conforme nuestra identidad personal a través del tiempo, sino sólo una colección de percepciones interconectadas con cierta coherencia; términos como “alma”, “yo”, “mente” o “persona” se refieren a esa colección de percepciones y no a una sustancia o entidad con estatuto ontológico, como querían Descartes y otros teóricos del alma inmaterial. Con Kant es claro que el discurso del alma va de salida en la filosofía. Las contadas menciones al tema del alma en la *Crítica de la razón pura* están muy acotadas dentro de discusiones que, en otro tiempo, se hubieran puesto en términos de la naturaleza intelectual del alma o de las facultades del alma. Kant no lo hace así, y las cuestiones de los límites de la razón pura, de la naturaleza de la experiencia, de la estética trascendental, de las categorías, etc., no están enmarcadas en la discusión sobre el alma. El concepto trascendental del sujeto no es equivalente al concepto del alma. Ni el idealismo alemán ni los filósofos posteriores durante el siglo XIX volvieron a la preocupación anterior por el alma. Al contrario, algunos de ellos prefirieron deshacerse del concepto, como en el caso de Nietzsche, quien afirma en *Así habló Zaratustra*:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben

aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo –y así enmudecer. “Cuerpo soy yo y alma” –así habla el niño. ¿Y por qué hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. (Nietzsche 64)

En la segunda parte de *Una breve historia del alma*, parece cada vez más claro que los filósofos positivistas del siglo XIX, con el surgimiento de la psicología clínica, ya no hablaban del alma. El término había desaparecido por completo de su vocabulario. Hablaban de la mente y de una “psicología sin alma” (146). La ciencia abandona ese concepto y la cuestión de la existencia del alma constituye, según William James, una cuestión privada. Con muchas teorías filosóficas durante el siglo XX sucede lo mismo. La fenomenología de Husserl, con sus pretensiones de científicidad, renuncia casi completamente al concepto de alma. Si ocasionalmente Husserl lo usa, se trata de un término experiencial, sin ninguna implicación metafísica. El alma es la mente, la conciencia, lo subjetivo como tal. Lo mismo sucederá con quienes se mueven bajo su influencia, como M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre y M. Heidegger. Aunque, particularmente en el caso de Heidegger, uno se pregunta si su teoría tendría que aparecer en un libro como este de filosofía de la mente o del alma. Su tema es la ontología del ser humano, no propiamente su psique. Pero tal vez lo mismo pueda decirse de otros filósofos que aparecen en el libro, especialmente en la segunda mitad.

Vanzago dedica el capítulo final de su libro a un recuento de las principales teorías dentro de la filosofía analítica de la mente. En algunos casos no es clara la inclusión de algunos autores, como G. Frege, quien no aborda el tema de lo mental propiamente dicho en su obra. Sin embargo, Vanzago hace un repaso bastante completo de las teorías de B. Russell, L. Wittgenstein, G. Ryle (quien seguramente también se hubiera escandalizado de ver su nombre en un libro sobre la historia del alma), W. van O. Quine, D. Davidson con su monismo anómalo, H. Putnam y su funcionalismo, D. M. Armstrong, D. Lewis y otros teóricos de la identidad. Es también interesante la discusión de los Churchland sobre el materialismo eliminativista, quienes seguramente piensan que el concepto de alma está lo suficientemente infectado de error como para eliminarlo, en lugar de tratar de dar una teoría coherente sobre su uso. Pero los Churchland van más allá y proponen el completo abandono de toda la terminología de la psicología popular, incluido el concepto de mente. En fin, el recuento en este capítulo incluye también a R. Rorty, S. A. Kripke, Th. Nagel, F. C. Jackson, J. Searle, D. C. Dennett, J. Fodor, D. Chalmers y F. Varela. Muchos de ellos tienen en común su rechazo a un dualismo sustancial como el que está implícito en la idea del alma; la mayoría de estos pensadores sostiene que la mente es básicamente un fenómeno físico o biológico: que la mente es el cerebro—aunque algunos de ellos defienden formas de un dualismo de propiedades que se resiste a asimilar completamente todas las propiedades mentales (en

particular la conciencia) a estados físico-químicos o neurofisiológicos del cerebro—.

Es muy impresionante la capacidad de Vanzago para presentar claramente las teorías de tantos filósofos, y es admirable su habilidad para sintetizar tantas teorías. En algunos casos, las presentaciones pueden no ser todo lo fieles o completas que uno quisiera, pero da un panorama bastante completo de las discusiones sobre el alma y la mente, y sin duda nos hace reflexionar sobre asuntos como los que he planteado al inicio de esta nota. Sin embargo, se echa de menos la presentación de figuras como Franz Brentano, de quien se hacen muchas menciones, pero cuya teoría de la intencionalidad, que tanto influyó a fenomenólogos y analíticos, ni se presenta ni se discute. También se extraña el innatismo de Noam Chomsky. Y puesto que el concepto de alma que maneja Vanzago es tan amplio, uno también podría esperar la presentación de teorías psicológicas como la *Gestalt*, la de Jean Piaget, Lev Vigotsky, los distintos conductismos psicológicos o los psicoanalistas posfreudianos, entre muchos otros.

No obstante sus muchas virtudes, una buena parte del libro es meramente expositiva, y en ocasiones uno tiene la impresión de estar leyendo presentaciones aisladas de las teorías de los distintos filósofos, o más o menos interconectadas entre sí, más que una narrativa continua de la historia de un sólo concepto, el del alma. Otra impresión que uno no puede dejar de tener es que, en muchos casos, se nos están presentando exposiciones de segunda mano. Esto se debe a que hay muy

pocas citas textuales de los autores tratados y a que, en cambio, al inicio de cada sección hay largas notas al pie de página con la bibliografía secundaria que se ha consultado y que se recomienda. De cualquier manera, se trata de un libro muy interesante, ameno y bien escrito; un libro que cualquier persona interesada en temas de historia de la filosofía, metafísica o filosofía de la mente debería leer.

Bibliografía

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Sánchez-Pascual, A. (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1997.

GUSTAVO ORTIZ-MILLÁN
Universidad Nacional Autónoma de México
gmom@filosoficas.unam.mx

Descartes, René. *Descartes*. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel. Madrid: Gredos, 2011. 872 pp.

La Biblioteca de Grandes Pensadores que nos viene ofreciendo la editorial Gredos es uno de los acontecimientos editoriales más interesantes de los últimos tiempos en el ámbito de la filosofía de habla hispana. El volumen consagrado a Descartes es una muestra más del talante de la colección, que consiste en reunir en uno o dos volúmenes las obras más significativas de cada pensador, antecedidas de un juicioso estudio por parte de un especialista. El volumen aquí reseñado aloja una selección bastante generosa de las obras de nuestro pensador, pues

apenas son de extrañar, de manera significativa, el *Mundo o tratado de la luz*, los *Principios de la Filosofía* y los ensayos científicos que acompañaban al *Discurso del Método*, pero no podíamos pedir más en el casi millar de páginas que lo componen, pues vale la pena recordar que la edición canónica de las obras de Descartes, correspondencia incluida, asciende a once volúmenes.

El lector podrá contar, para empezar, con las inconclusas *Reglas para la dirección del espíritu*, en la traducción del reconocido filósofo mexicano Luis Villoro, seguidas del también incompleto diálogo *Investigación de la verdad por la luz natural*, traducido por Ernesto López y Mercedes Graña. Se trata de dos intentos tempranos del autor por transmitir, en el primer caso, su novedoso método, y en el segundo, su confrontación con la tradición, eligiendo excepcionalmente el género del diálogo cuyos personajes el propio autor intenta caracterizar ya desde sus nombres: Eudoxio, Poliandro y Epistemón.

Continúa la selección con las más conocidas obras del autor. El *Discurso del método*, en la traducción famosa de Manuel García Morente, que, escrito en su lengua nativa, más allá de su significación filosófica, se posiciona como un hito de la cultura y la lengua francesas; destinado a preceder a sus ensayos científicos sobre meteoros, dióptrica y geometría, adquiere personalidad propia y pronto se independiza de ellos, lo cual, en cierto modo, justifica que no se incluyan en la presente selección. Las *Meditaciones metafísicas*, con las que el autor se da a conocer en el ámbito filosófico europeo que lo habrá de controvertir, vienen acompañadas con las