

LOS SUEÑOS DE DESCARTES Y EL DESPERTAR DEL PENSAMIENTO MODERNO

THE DREAMS OF DESCARTES AND THE AWAKENING OF MODERN THOUGHT

Benito Arbaizar Gil¹ 

¹ Universidad de Santiago de Compostela, España

Recibido: 01/04/2024; Aceptado: 16/01/2025

Resumen

El presente trabajo trata de llamar la atención sobre el giro epistemológico que acompaña al nacimiento del pensamiento moderno. A tal fin se utilizan, como hilo conductor, los sueños decisivos que Descartes experimentó a los 23 años. Dichos sueños nos permiten visualizar un progresivo tránsito desde la oscuridad onírica a la luz racional que es concomitante con un tránsito desde el ocultismo (vigoroso en el Renacimiento) al racionalismo. De ese modo se esclarece por qué, si bien, como indica Hegel, hay elementos de la filosofía moderna que se anuncian en Böhme o en Francis Bacon, esta no encuentra su punto de anclaje hasta llegar a Descartes, punto que anuda la centralidad del sujeto a un giro epistémico destinado a exiliar del discurso científico tanto el lenguaje cualitativo del aristotelismo como el lenguaje emotivo del hermetismo.

Palabras clave: Hermetismo; *Mathesis*; Modernidad; Renacimiento; Sueños.

Abstract

This paper tries to draw attention to the epistemological turn that accompanies the birth of modern thought. To this end, the decisive dreams that Descartes experienced at the age of 23 are used as a common thread. These dreams allow us to visualize a progressive transition from oneiric darkness to rational light that is concomitant with a transition from occultism (vigorous in the Renaissance) to rationalism. In this way, it is clarified why, although, as Hegel indicates, there are elements of modern philosophy that are announced in Böhme or in Francis Bacon, this does not find its anchoring point until it reaches Descartes, a point that ties the centrality of the subject to an epistemic turn destined to exile from scientific discourse both the qualitative language of Aristotelianism and the emotive language of Hermeticism.

Keywords: Dreams; Hermeticism; *Mathesis*; Modernity; Renaissance.

1. INTRODUCCIÓN

Señalaba Hegel que con Descartes “ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, por fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!”, pues con él comienza “la cultura de los tiempos modernos” (1982, p. 120); señalaba también que, antes de su eclosión en Descartes, la filosofía moderna se había anunciado en Francis Bacon, orientado hacia la naturaleza, y Böhme, orientado hacia la mística. Si bien es habitual encontrar en las historias de la filosofía el reconocimiento de Francis Bacon como una figura señera en el inicio del pensamiento moderno, Böhme no corrió la misma suerte. Quizá sea debido a que, tal y como Hegel observó, “hay que reconocer que Böhme, como filósofo es un perfecto bárbaro” adicto a la teosofía, la alquimia y al lenguaje paracelsiano (1982, p. 92).

El lenguaje de Böhme entronca con el renacer del ocultismo que tuvo lugar en el Renacimiento. Si bien en la Edad Media la magia había gozado de una gran difusión, será en el Renacimiento cuando esa trastienda de la cultura se convierta en patrimonio común de hombres de ciencia y pensadores de la talla de Ficino, Pico, Bruno o Campanella (Yates 1983, p. 35; Garin 1981, pp. 113-16; Rossi 1990, pp. 68-69). Hecho cultural a cuya resonancia no permanecieron ajenos ni Kepler, ni Bacon, ni Gassendi, ni tampoco, como veremos, el propio Descartes; por no hablar de Newton, al que Keynes, en vez de definir como el primero de los ilustrados, definió como “el último de los magos, el último de los babilonios y de los sumerios” (Keynes 2000, p. 277).

Durante el Renacimiento, como aprovechando el momentáneo vacío que se produjo entre el crepúsculo del *paradigma escolástico* y el amanecer del *paradigma matemático*, surgieron torrentes de nuevas ideas que fueron configurando, en desordenada confluencia, lo que podríamos denominar un *paradigma hermético* basado en un modo mágico-animista de explicar la realidad (Turró 1985, pp. 121-149). Mientras que el pensamiento científico se articuló en la modernidad en torno al dualismo cartesiano *sujeto-objeto*, el hermetismo renacentista se movía dentro de una dualidad *microcosmos-macrocosmos* que, a su vez, se hallaba vinculada a una *lógica analógica* en virtud de la cual el mundo no era otra cosa que un continuo juego de reflejos por el que unas cosas se ven en el espejo de las otras. Paracelso evocaba ese desdoblamiento inherente a la realidad con la figura de los dos gemelos que se asemejan de modo perfecto sin que sea posible decir quién le dio su parecido al otro (2004, p. 50; Foucault 1966, p. 35). Frente a la tradicional *lógica aristotélica* que ordenaba la realidad en los compartimentos estancos de géneros y especies, y según una jerarquía de perfección que separaba los mundos sublunar y supralunar, dicha *lógica analógica* deshacía todas las barreras que separaban unos ámbitos de la realidad de otros conexiéndolos en una intrincada red de *semejanzas metafóricas* (Arbaizar, 2002, pp. 97-100).

En el camino que lleva del Renacimiento al pensamiento moderno, Francis Bacon vendría a ocupar un lugar intermedio entre la efusión mística de Böhme y la sobriedad matemática de Descartes. Por un lado, el método baconiano se vincula a una defensa de la concepción inductivo-colaborativa de la ciencia y a una demanda de claridad lingüística que se halla en las antípodas del secretismo esotérico y el aura carismática de magos e iluminados (Bacon 1988, pp. 52, 97, 147). De esa vertiente del método baconiano se sintieron herederos Boyle, los fundadores de la Royal Society, Newton o, en el Continente, Gassendi. Ahora bien, por otro lado, la demanda baconiana de claridad lingüística no dejó de transitar por vías conceptuales tributarias de la magia de Ficino, Agrippa, Della Porta y Paracelso, las mismas por las que habrían de circular magos ingleses del siglo XVII como John Dee o Robert Fludd; y es por ello

que, por ejemplo, para Bacon son simpatía y antipatía causa principal de un movimiento que es inteligido en términos apetitivos (Rossi 1990 p. 361; Manzo 2006, pp. 71, 241).

Hay, pues, en el proyecto baconiano un conflicto entre la voluntad de hacer desembocar el caudal del saber en una nueva ciencia y el carácter inapropiado de los cauces lingüísticos que para ello se emplean (Rossi 1990, pp. 55, 59, 65-66). De modo que, por más que Bacon rechace la distinción aristotélica de los cuatro elementos como componentes primordiales, estos son realojados en la naturaleza en calidad de masas mayores (*collegiamajora*), considerando indispensable tenerlos en cuenta para comprender los fenómenos investigados. A lo cual cabe añadir que, por mucho que tratase de combatir la teoría aristotélica del mundo sublunar, supralunar y del lugar natural, Bacon sostenía que el lugar propio del fuego era el cielo y diferenciaba entre fuego celeste y terrestre (Manzo 2006, pp. 104-105, 247).

La misma *Gran Restauración*, al servicio del dominio de la naturaleza y el progreso científico, se hallaba vinculada al propósito de restaurar el estado adánico anterior a la caída (Bacon 1985, p. 366); idea esta última que ya encontramos en un Agrippa al que Bacon parafrasea cuando vincula la renovación del conocimiento a la *magia renovada* y al que reitera cuando hace inventario de las tareas que realizaban los sabios de la Casa de Salomón (Rossi 1990, p. 74; Yates 2008, p. 168).

A diferencia de Böhme, Descartes no es, para Hegel, ningún bárbaro. Muy al contrario, con él se avista la tierra que habitamos expurgada de esos restos que todavía salpicaban la obra de Bacon, quien “se deja llevar por las más burdas supersticiones, por una falsa magia ... con lo cual se mantiene dentro del marco de ideas de su tiempo” (Hegel, 1982, p. 85). En Descartes aparece (“por fin”, dice Hegel), el rostro de una modernidad libre de los lunares del ocultismo. No obstante, si nos preguntamos, ¿desde dónde avistó Descartes la tierra moderna?, entonces somos retrotraídos a una antesala de lo moderno de la cual el lenguaje baconiano no había conseguido desapegarse. En el presente artículo se emplean los sueños decisivos que Descartes tuvo la noche del 10 de noviembre como hilo conductor para adentrarnos en esa antesala y rastrear el modo en que se produce un tránsito desde un paradigma hermético a otro matemático; tránsito que nos permite comprender por qué Descartes, y no Francis Bacon, es el padre por excelencia del pensamiento moderno. El próximo apartado aborda el estado de entusiasmo que acompaña la experiencia onírica de Descartes, dedicándose los tres siguientes a descifrar el primer, el segundo y el tercer sueño.

2. LOS SUEÑOS Y EL ENTUSIASMO

El *Corpus Hermeticum* comienza con la divina revelación de *Poimandres*, que tiene lugar “cuando mi pensamiento se había elevado a las alturas, cuando ya mis sentidos corporales se hallaban retenidos, como le ocurre a todo aquel al que le sorprende un sueño pesado” (Copenhaver 2000, p. 111). Descartes relató los sueños que le sobrecogieron en la noche del 10 de noviembre de 1619 cuando un “Genio excitaba en él un entusiasmo por el que sentía enardecido su cerebro desde hacía algunos días” y que “le había predicho estos sueños antes de meterse en la cama” (Baillet 1691, p. 85).¹ Con respecto a la procedencia de tales sueños, Descartes indica “que el espíritu humano no participaba en ello” (*Ibid.*), que habían venido “de lo alto” y que le revelaron “los fundamentos de la ciencia admirable” (*Ibid.*, p. 81).

¹ La traducción de los textos de Baillet (*Vie de Mr. Descartes*, I, D. Horthemels, 1691) que aquí se ofrece es propia, si bien se han tenido en cuenta las traducciones de García-Hernández (1997, pp. 251-54) y de Olaso y Zwanck (1980, pp. 23-31).

El entusiasmo no sólo *precede y prosigue* (durante unos días) la noche de los sueños, sino que también *atraviesa* el relato de la experiencia onírica en su conjunto. El propio Descartes señala que en los primeros sueños había sido presa “del terror y del espanto” (*Ibid.*, p. 84), y ofrece en el tercer sueño una exégesis que entrecruza una y otra vez la presencia de lo divino y lo demoniaco. Descartes nos dice que el “rayo, cuya eclosión oyó, era la señal del Espíritu de verdad que descendía sobre él para poseerlo” (*Ibid.*, p. 85), y “los pequeños retratos de metal dulce” (*Ibid.*, p. 83), que aparecen en el tercer sueño, son puestos en conexión profética con “la visita de un pintor italiano al día siguiente” (*Ibid.*, p. 84), dando muestra, como señala Gouhier, del interés existente en una acreditación (que tiene lugar en menos de veinticuatro horas) del carácter divinamente inspirado de sus sueños (1979, p. 54).

Trevisani (1975, pp. 42-43) sugiere la posible influencia de Cardano en la interpretación de Descartes. Cardano, además de distinguir el entusiasmo de la *divinatio* del procedimiento consciente de la *interpretatio*, expuso un método para reconocer los sueños verdaderos y proceder a interpretarlos. Una señal que acreditaría la autenticidad del sueño sería que anunciase el futuro y Cardano menciona al respecto sueños en donde Dios le anunciaba que escribiría *De rerum Varietate* y *De Subtilitate*. Por otro lado, con el ciceroniano *Sueño de Escipión* cabe suponer familiaridad a cualquier persona cultivada del siglo XVII y, respecto al futuro como criterio de verificación de la autenticidad del sueño, escribe Macrobio en su conocida obra *Comentarios al sueño de Escipión*:

la visión se produce cuando uno ve algo que ocurrirá tal y como él lo había vislumbrado. Uno ha soñado que ve regresar a un amigo que reside en el extranjero y en quien no pensaba, y he aquí que ese amigo que había visto en sueños sale a su encuentro y lo abraza. Uno ha recibido en sueños un depósito, y por la mañana se presenta un intermediario que le entrega dinero para que lo guarde y confía bienes a su leal custodia (2005, p. 34).

Algo muy parecido es lo que le pasa a Descartes, que ve en el sueño los retratos y al día siguiente recibe la visita de un pintor. Por otro lado, Descartes “asegura que había pasado la tarde y todo el día en una gran sobriedad y que hacía tres meses enteros que no había bebido vino” (Baillet 1691, p. 85), lo cual puede relacionarse con toda una serie de tradiciones que vinculaban sobriedad y oniromancia. Cicerón, en una obra tan difundida como *Sobre la adivinación*, menciona fuentes peripatéticas que señalan:

que existe en la mente de los hombres una especie de oráculo, mediante el cual pueden intuir el futuro, si es que su espíritu –en trance a consecuencia de un delirio divino, o relajado a causa del sueño– se mueve sin inhibición alguna y de manera espontánea (1999, pp. 234-35).

La función de la sobriedad sería la de favorecer ese desanclaje del alma con respecto al cuerpo facilitado por el sueño o la proximidad de la muerte, esto es, por Hypnos y Thánatos, esas divinidades gemelas descendientes de la Noche en la mitología griega. De ahí la capacidad adivinatoria de los moribundos que Posidonio corrobora (*Ibid.*, pp. 99-100); y de ahí también la constante insistencia en una sobriedad que, en este punto, encontramos tanto en la Antigüedad, como en la Edad Media o el Renacimiento (Wagner 1973, p. 12). El propio Agrippa, representante por excelencia del hermetismo de su tiempo al que Mersenne denominaba *Archimagus* (1923, col. 590; Faivre 2016, p. 137), aconsejaba, para una correcta recepción e interpretación de los sueños reveladores, “un régimen de vida templada y moderada” y a modo de ejemplo mencionaba a aquel que:

ordenó a un hombre que quería recibir los oráculos que ayunase un día entero, porque el alma no podía vaticinar bien si no se liberaba del vino y el alimento, pues los dioses acostumbran acordar el don de los oráculos a los espíritus sobrios (Agrippa 2018, pp. 238-39).

En el *Abregé* se nos indica que (Baillet 1692, pp. 45-46), con respecto a los sueños, Descartes creía “percibir a través de sus sombras los indicios del camino que Dios le trazaba para seguir su voluntad en su elección de vida y en la búsqueda de esa verdad que era el motivo de sus preocupaciones.” No obstante, no es sólo que Descartes remita el origen de sus sueños a una iniciativa divina, sino que cuando, ya en vigilia, prosigue la interpretación de los mismos, al ver que esta última “le resultaba tan propicia, fue lo bastante audaz como para persuadirse de que era el Espíritu de verdad el que había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias mediante este sueño” (Baillet 1691, p. 84). Descartes se considera alentado, pues, en su exégesis, por la gracia de Dios. Por lo demás, el comportamiento de Descartes tras los sueños es elocuente con respecto a su deseo de procurar el amparo de la luz divina, pues suplica a Dios que lo ilumine, se encomienda a la Virgen y se dispone a peregrinar (Baillet 1691, pp. 85-86; Baillet 1692, pp. 46-47).

3. EL PRIMER SUEÑO: LA PESADILLA

El relato de los sueños de Descartes, que Baillet denomina *songes*, comienza del siguiente modo:

Después de haberse dormido, su imaginación se sintió impresionada por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y le espantaron de tal manera que creyendo andar por las calles, se veía obligado a inclinarse del costado izquierdo para poder avanzar hacia donde quería ir, pues sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse. Avergonzado por caminar así, hizo un esfuerzo por enderezarse; pero sintió un viento impetuoso que arrebatándolo en una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue esto lo que más lo espantó. La dificultad que tenía de arrastrarse le hacía creer que iba a caer a cada paso, hasta que, avistando un colegio abierto en su camino, entró en él para encontrar un refugio y un remedio para su mal (Baillet 1691, p. 81).

A diferencia del sueño como *rêve*,² que presupone estar dormido, *songe* evoca un carácter de ensoñación que se desenvuelve en una zona liminar entre el sueño y la vigilia. Allí en donde, como en el caso de una revelación, la distancia entre lo soñado y lo real se acorta, la palabra a emplear es *songe* y no *rêve*, y es por ello en la Biblia se habla del *songe* y no del *rêve* de Jacob. Esa atmósfera de ensoñación, que empapaba tanto los sueños de Descartes como las andanzas de *Christian* en el tercer manifiesto rosacruz, expresa la preeminencia que la fantasía ocupaba en el paradigma hermético. Marsilio Ficino, principal fuente inspiradora de Giordano Bruno (Culianu 1999, pp. 176-77), consideraba la filosofía como una iniciación a los misterios que, tras un proceso de elevación gradual, obtenía, como respuesta del mundo inteligible, una revelación en la forma de unas *figurae*. Estas *figurae* eran los personajes de una fantasmagoría interior que abrían, tras una meditación asidua, el ojo espiritual a las realidades superiores (Garin 1966, p. 383).

Estando permeado el Renacimiento de una cultura de lo fantástico (Culianu 1999, p. 253), no es extraño que en la narrativa que Descartes hace de sus sueños sean precisamente las

² El sustantivo “*rêve*”, utilizado por Malebranche en *Investigación sobre la verdad* (1674), no se empleaba en la época de Descartes, que utiliza más bien “*rêveries*”. Así, por ejemplo, en el *Discurso del método* (AT, VI, 39), cuando se nos habla de “los sueños (*rêveries*) que imaginamos estando dormidos” (James 2010, pp. 139-42).

figurae las que preludian su despertar filosófico. No obstante, Descartes estaba en contacto con esa cultura no sólo por el influjo del hermetismo, sino también porque los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola insertaban de forma esencial la fantasía en una suerte de magia de la memoria. Si bien, obviamente, en el caso de los jesuitas se trataba de hacer circular el flujo fantástico por los cauces de la ortodoxia.

Quien llevaba a cabo los ejercicios ignacianos debía enfrascarse imaginativamente en los tormentos del infierno (con sus demonios y llamas abrasadoras), así como visualizar el nacimiento, infancia, vida, calvario, crucifixión y resurrección de Jesús. El orante debía de tratar de identificarse con un escenario fantástico a cuyo través era conducido hacia la luz (Arbaizar 2022, pp. 1572-1576).

Los sueños de Descartes comienzan cuando este se siente aterrorizado por la opresión de una pesadilla que le obliga a arrastrarse y lo deja inerme frente al viento. Ante la angustia que todo ello le produce, busca refugio en el espacio acotado de un colegio. Allí ve Descartes “a otra persona que lo llamó por su nombre en términos corteses y cordiales, y le dijo que, si quería ir a buscar al señor N., tenía algo que darle. Descartes imaginó que era un melón que habían traído de algún país extranjero” (Baillet 1691, p. 81).

La inicial N. es uno de los diversos elementos que en los sueños relatados por Descartes apuntan a un vínculo con los manuscritos rosacruces. En *Fama*, el primero de tales manifiestos, aparece un hermano rosacruz identificado con las iniciales N.N. (Gorceix 1970, p. 12). Por lo demás, en el tercer manifiesto, *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz*, Christian se ve una noche, al igual que Descartes en su pesadilla, sorprendido por un viento, que “se puso a soplar con ráfagas tan lacerantes, que la montaña en la que había excavado mi morada parecía dislocarse bajo la violencia de sus embestidas” (Gorceix 1970, p. 36). Se trata de un viento que llega a voltearlo y que Christian interpreta como obra del diablo; en consonancia, Descartes, es también volteado por el viento y atribuye lo sucedido a la intervención de un genio maligno (Baillet 1691, 82). Cuando llega al pórtico, Christian relata que aparece un desconocido al que “saludé amistosamente y me correspondió del mismo modo” (Gorceix 1970, p. 49); concomitantemente, Descartes “vio en medio del patio del colegio a otra persona que lo llamó por su nombre en términos corteses y cordiales” (Baillet 1691, 81).

Las coincidencias con los manifiestos se acumulan en los sueños que sucedieron a la pesadilla, así como también se acumulan en la biografía de Descartes los contactos con personalidades simpatizantes del movimiento rosacruz. No es de extrañar si tenemos en cuenta, no sólo las características de la época, sino el propio testimonio de Descartes cuando indica que, no hallando satisfacción para sus inquietudes intelectuales en la formación académica adquirida en *La Flèche*, “había llegado a revisar cuantos libros cayeron en mis manos, relacionados con las ciencias estimadas como más curiosas y raras” (AT, VI, p. 5). Ese contacto previo con las ciencias ocultas es lo que justificaría la afirmación de Descartes de que cuando se determinó a viajar para adquirir experiencia realizando “un estudio del libro del mundo”, ya “no podía ser engañado por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago” (AT, VI, pp. 9-10). Lo cierto es que Descartes se sintió atraído por la promesa rosacruz de reforma radical del conocimiento y viajó a Alemania deseoso de entablar contacto con la Fraternidad (Baillet 1691, 87-88).

Cuando en 1623 Descartes vuelve a Francia estaba teniendo lugar un significativo incremento de la represión tras la revuelta de los hugonotes. Por si fuese poco, nuestro joven filósofo se encontró, nada más llegar a París, con una ciudad en estado de pánico ante la supuesta irrupción, con el propósito de difundir doctrinas heréticas y mágicas, de los llamados “invisibles” rosacruces. Las alegaciones de inocencia de Descartes, nos dice Baillet (1691, pp.

108-109), sirvieron para calmar la agitación de su amigo el padre Mersenne, quien había sido también educado en *La Flèche* y que era la punta de lanza intelectual más afilada de la iglesia católica contra el ocultismo y la Rosacruz.

No obstante, y más allá de los encuentros o desencuentros que Descartes tuviese con simpatizantes de lo que se ha dado en llamar (a falta de una Fraternidad realmente constatable) la *farsa* rosacruz, no es difícil encontrar las huellas del hermetismo en sus textos de juventud. Es así que en el *Compendium musicae* pueden leerse unas líneas que aluden a una conexión entre el sonido de un tambor con piel lobo y el mutismo que este provoca, por antipatía, en otro de piel de oveja:

quizá sea esta simpatía o antipatía de los afectos lo que nos hace más grata la voz de un amigo que la de un enemigo, de la misma manera que se dice de un tambor de piel de oveja que queda mudo, aunque sea golpeado, cuando suena un tambor de piel de lobo (AT, X, p. 90).

Por lo demás, en las *Olímpicas* (nombre que aparece en los escritos rosacruces) encontramos toda una serie de expresiones (“entusiasmo”, “ciencia maravillosa” o “descubrimiento admirable”) en perfecta sintonía con las empleadas por los miembros de la Hermandad (Aczel 2005, p. 9), expresiones que pertenecen a una época en la que Descartes empleaba un lenguaje simbólico que entrecruzaba materia y espíritu:

Lo mismo que la imaginación se sirve de figuras para concebir cuerpos, así la inteligencia se sirve para figurar las cosas espirituales de ciertos cuerpos sensibles, como el viento, la luz; de donde, filosofando de manera más elevada, podemos conducir el espíritu, mediante el conocimiento, a las alturas (...) Hay en todas las cosas una fuerza activa única: el amor, la caridad, la armonía. Las cosas sensibles nos permiten conocer las olímpicas: el viento significa el espíritu, el movimiento con la duración, la vida; la luz, el conocimiento; el calor, el amor; la actividad instantánea, la creación. Toda forma corporal actúa por la armonía (AT, X, 217-218).

4. EL SEGUNDO SUEÑO: LA REVELACIÓN

Entre la primera pesadilla y el tercer sueño tuvo Descartes un segundo sueño del que despertó tras oír “un ruido agudo y restallante que tomó por un trueno. El pavor que sintió lo despertó en el acto y, al abrir los ojos, vio muchas chispas ígneas (*étincelles de feu*) esparcidas por la habitación” (Baillet 1691, p. 82). Jung ha puesto de relieve la presencia en los procesos alquímicos de las *scintillae* o chispas que surgen como ilusiones visuales (1981, pp. 135, 139-40). Paracelso las vinculaba a la revelación de una *lumen naturae* que encuentra en los sueños un lugar especialmente propicio para que prenda la llama del Espíritu Santo que hace eclosionar las luces de nuestro *firmamento interior*.³ Un alquimista como Dorn, vinculado al pensamiento de Paracelso y Dee, hablaba de una luz que brilla en nosotros cual “chispa divina” (Jung 1981, pp. 137-38), y Khunrath, paracelsiano que une la filosofía de Dee con la de los manifiestos rosacruces (Yates 2008, p.66), visualizaba las *scintillae* como *formae rerum essentielles* que procedían del Espíritu de Dios diseminándose en el mundo y se refería a las mismas en los términos de *mundi futuri seminarium* (Jung 1981, pp. 135-36).

Marie-Loise von Franz, autora de una lectura jungiana de los sueños de Descartes, menciona que, para los iniciados al maniqueísmo, las semillas del melón representaban *semillas de luz* divina que debían incorporarse en una suerte de Eucaristía en la que se ingería la fruta sagrada (1991, pp. 138-39). Franz señala también que San Agustín se refirió al melón

³ Jung llama también la atención sobre el modo en el que el concepto de *lumen naturae* de Paracelso se relaciona con la *luminositas sensus naturae* de Agrippa (1988, pp. 34-35).

como uno de los «tesoros dorados de Dios» y que Descartes bien podría estar al tanto de esa referencia, pues estaba familiarizado con *Del Génesis contra los maniqueos* y las obras que San Agustín dedicó al maniqueísmo solían editarse juntas. Todo ello facilitaría una interpretación del melón (que a Descartes se le trae desde el extranjero durante el primer sueño) en los términos de una revelación de la *ciencia admirable* que, procedente de lo divino, germina desde las *semillas de verdad o naturalezas puras y simples* que yacen en el fondo del alma de modo innato; semillas que el método localiza analíticamente y despliega sintéticamente (AT, X, 373-83, 418).

Descartes señala que el “espanto que lo sacudió en el segundo sueño representaba, a su parecer, la sindéresis, es decir, los remordimientos de su conciencia tocantes a los pecados que podía haber cometido en el curso de su vida hasta entonces.” (Baillet 1691, 85) Decía Bossuet que si “nuestra conciencia nos reprocha el mal que hemos hecho, esto se llama sindéresis o remordimiento de conciencia” (Bossuet 1817, p. 17). En la mística neoplatónica renacentista y medieval la sindéresis designa la parte más elevada y sutil del alma (Agamben 2007, pp. 36-37), siendo en San Jerónimo “una luz de la conciencia que no se extinguió ni del pecho de Caín una vez expulsados del paraíso y por la cual sabemos cómo no pecar” (Lottin 1948, p. 103), una luz que, para Buenaventura, no abandona ni a los condenados. La sindéresis marca en Descartes una apertura al futuro y un corte con el pasado, de modo que con el pavoroso estruendo de trueno viene la clarificación de un rayo que abre para Descartes un tiempo nuevo, de ahí que nos diga que el tercer sueño:

no había sido sino muy apacible y muy agradable, señalaba el futuro; y no era así sino por lo que debía sucederle en el resto de su vida. En cambio, tomó los dos precedentes por advertencias amenazadoras tocantes a su vida pasada; la cual podía haber sido no tan inocente ante Dios como ante los hombres. Y creyó que ésa era la razón del terror y del espanto que habían acompañado a estos dos sueños (Baillet 1691, pp. 84-85).

Hay toda una larga tradición, que podemos remontar a San Jerónimo, que llama a la sindéresis *scintilla conscientiae* (Palacios 1977, p. 16), lo cual enlaza con las chispas ígneas divisadas tras el despertar de su segundo sueño (James 2010, p. 104). La analogía que en el tercer sueño Descartes establece entre el brotar de las “semillas de sabiduría” y las “chispas ígneas en los guijarros” portadores de “mucho mayor brillo de lo que puede hacer la razón en los filósofos” (Baillet 1691, 84), permite abundar más en esta conexión *sindéresis-chispa-luz seminal*. Es así que podría entenderse la eclosión de *chispas* (que acompaña el despertar del segundo sueño) en consonancia con el despertar de una chispa interior encendida por el rayo divino diseminador de sabiduría; todo ello en consonancia con la fructificación de las semillas de aquel melón que a Descartes se le traía desde el extranjero.

Decía Agrippa que el alma que experimenta en sus sueños el impacto de la revelación “recibe en sí los rayos e imágenes fulgurantes que proyectan los pensamientos divinos, y los considera como en un determinado espejo que la diviniza, donde los ve con mayor certeza, claridad y efectividad que lo obtenible con toda la indagación corriente del entendimiento y el trabajo de la razón” (Agrippa 2018, p. 238). No obstante, por más que el segundo sueño se abra en un escenario análogo a esos “rayos e imágenes fulgurantes” de los que hablaba Agrippa, no se cierra en un escenario en donde la claridad alcance al hombre desde un más allá “del entendimiento y el trabajo de la razón”; muy al contrario, es un trabajo de discernimiento consciente (al que coadyuva un voluntario abrir-cerrar los ojos auxiliado por razones tomadas de la filosofía) el que permite transitar del espanto inicial a la serenidad final; es gobernando pacientemente su mirada que Descartes toma el control de su explosiva admiración, en un gesto que recuerda ese “con todo cuidado evitar la

precipitación y la prevención” propia del método desde su primer precepto (AT, VI, 18). Y es así que, tras el despertar producido por el rayo divino, Descartes “quiso recurrir a razones tomadas de la filosofía; y extrajo de ahí conclusiones favorables para su espíritu, tras haber observado, abriendo y cerrando los ojos alternativamente, la calidad de las formas que se le representaban. Así se disipó su pavor y se volvió a dormir con gran calma” (Baillet 1691, p. 84).

A partir del segundo sueño el *ethos* filosófico va tomando el relevo al *pathos* onírico en un proceso que revela el modo en el que la claridad racional se acaba imponiendo a la oscuridad. Con los ojos abiertos o cerrados, despierto o dormido, en la ebriedad alucinatoria o en la sobriedad racional, el ojo de la mente no se confunde con lo que ve. El rayo del Absoluto absuelve al sujeto pensante de confundirse con lo pensado y el despertar del trueno podría conectarse con aquella evidencia primera del *cogito* que pone fin a un proceso de intensificación de las sombras de la duda, para iniciar, a través del vínculo con Dios, un proceso de irradiación de la luz de la razón. Encontraríamos así en el segundo sueño la versión juvenil de un despertar que, en la obra madura de Descartes, tiene lugar cuando el *cogito*, como primera verdad clara y distinta en el orden de conocer, se anuda a Dios como primera verdad clara y distinta en el orden de ser; en un anudamiento sobre el que, a la postre, se fundamentará la legitimidad del edificio de la ciencia (Gueroult 1968, p. 237).

5. EL TERCER SUEÑO: LA INTERPRETACIÓN

Así como en el segundo sueño se opera un tránsito desde el espanto al sosiego o desde la agitación emocional hacia el autocontrol racional, en el tercer sueño se operará, en primer lugar, un tránsito (dentro del sueño) desde la pasividad onírica a la actividad hermenéutica y, en segundo lugar, un tránsito desde el sueño a la vigilia. El último sueño se abre con una escena en donde Descartes encuentra primero un *Diccionario* sobre una mesa y después una colección de poesías titulada *Corpus poetarum* en la que:

al abrir el libro, dio con el verso *¿Qué camino seguiré en la vida?* Al mismo tiempo reparó en un hombre que no conocía, pero que le presentó un poema que comenzaba por Sí y no [Est et Non], que formaba parte de los Idilios de Ausonio y que se encontraba en la voluminosa colección de poetas que se encontraba en la mesa (Baillet 1691, p. 83).

Las coincidencias con la literatura rosacruz son llamativas en la elaboración de la escena del tercer sueño. En primer lugar, cabe recordar que en *Fama* se destacaban, por su alta significatividad, tres libros (*Diccionario*, *Itinerario* y *Vida*) y en este tercer sueño de Descartes aparecen sobre la mesa un *Diccionario* y un *Corpus poetarum*, que, al incluir el poema “¿Qué camino seguiré en la vida?”, integra en uno tanto *Itinerario* (o *camino*) como *Vida*. En segundo lugar, cabe considerar que son aún más llamativas las coincidencias con otro de los escritos rosacruces que circulaban por la época, el *Raptus Philosophicus* de un tal Rhodophilus Staurophorus, esto es, “aquel que ama la Rosa y porta la Cruz” (Arnold 1955, pp. 296-97; Gouhier 1956, p. 206). En esta obra la revelación tiene lugar en un sueño, el protagonista se halla ante una encrucijada preguntándose qué camino tomar y, finalmente, encuentra una mujer que le muestra un libro “donde está escrito todo lo que está en el cielo y en la tierra, pero no metódicamente” (Rhodophilus Staurophorus 1619, p. 12). Un hombre joven revela que esta mujer es “la Naturaleza (...) actualmente muy desconocida por los sabios y filósofos” (*Ibid.*, p. 13).

En la experiencia onírica de Descartes, todo el escenario del tercer sueño cambia de repente cuando:

los libros y el hombre desaparecieron y se borraron de su imaginación, sin despertarlo, no obstante. Lo que cabe destacar en particular es que, mientras dudaba si lo que acababa de ver era sueño o visión, no sólo decidió, durmiendo, que era un sueño, sino que incluso hizo su interpretación antes de que el sueño lo abandonara (Baillet 1691, 83-84).

En este momento, en el que, dentro de un espacio todavía onírico, hace acto de presencia la duda de si se trata de un sueño o de una vigilia, Descartes establece, en un acto de conciencia dentro del sueño, que se trata de un sueño. Y es entonces cuando el filósofo francés comienza a trazar el círculo hermenéutico que autointerpreta los sueños dentro del sueño:

Juzgó que el *Diccionario* no quería decir sino el conjunto de todas las ciencias reunidas; y que la colección de poesías, titulada *Corpus poetarum*, señalaba en particular y más específicamente, la filosofía y la sabiduría coordinadas juntas. Pues no creía que debiera sorprendernos tanto ver que los poetas, aun los que no componen sino bagatelas, estuvieran llenos de sentencias más graves, más sensatas y mejor expresadas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos. Atribuía esta maravilla a la divinidad del entusiasmo y la fuerza de la imaginación, que hace brotar las semillas de la sabiduría (que se encuentran en el espíritu de todos los hombres como chispas ígneas en los guijarros), aun con mucha mayor facilidad y mucho mayor brillo de lo que puede hacer la razón en los filósofos (Ibid.).

La referencia al poder de la imaginación poética como fuente de revelación no deja de recordar, tal y como señala Keefer (1996, pp. 53-54), la idea paracelsiana de que las puertas del saber se abren en sueños a los Artistas, así como la importancia (también puesta de relieve por Freud) de no dejar de atender los contenidos del sueño antes de que estos pudiesen desvanecerse en el olvido. Y es así que, cuando Descartes despierta, prosigue, sin interrupción alguna, la interpretación de sus sueños:

Descartes continuó interpretando su sueño (*songe*) en el sueño (*sommeil*); estimaba que el poema sobre la incertidumbre del género de vida que se debe elegir y que comienza por *¿Qué camino seguiré en la vida?*, señalaba el buen consejo de una persona sabia o incluso la Teología Moral. Estando en eso, inseguro de si soñaba o si meditaba, se despertó sin sobresalto; y continuó con los ojos abiertos la interpretación de su sueño sobre la misma idea. Por los poetas reunidos en la colección, entendía la revelación y el entusiasmo, de los que no desesperaba verse favorecido. Por el poema *Est et Non*, que es el *Sí y No* de Pitágoras, comprendía la verdad y falsedad en los conocimientos humanos y las ciencias profanas. Viendo que esta actividad le resultaba tan propicia, fue lo bastante audaz como para persuadirse de que era el Espíritu de verdad el que había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias mediante este sueño (Baillet 1691, 84).

Descartes, que dentro del sueño era consciente de estar soñando, efectúa el tránsito del sueño a la vigilia sin sobresalto. Marion hace hincapié en esta indiferencia del pensamiento, inseparable de la evidencia del *cogito*, frente al sueño o la vigilia (1991, pp. 29-31). No obstante, en este punto de tránsito se producen cambios de matiz entre la interpretación *dentro* del sueño y *fuera* del mismo, siendo esas transiciones las que nos muestran cómo en la exégesis, a la postre, lo *racional* se impone a lo *onírico* y a lo *poético* (Ibid., p. 8). Es así que, si bien la *interpretación dentro del sueño* aparecía vinculada, en consonancia con elementos habituales en el paradigma hermético, al entusiasmo y lo poético, en la *interpretación de vigilia* vemos cómo es precisamente ese vínculo el que se afloja en favor de una orientación matemática hacia las ciencias profanas.

De cara a la exégesis de los sueños que Descartes va a proponer en vigilia, indicar previamente que el *Diccionario* es lugar de significados y el *Corpus poetarum* lugar de poemas.

En este último hay un poema, *¿Qué camino seguiré en la vida?*, que alude a la decisión, y otro, *Sí y No*, a la alternativa pitagórica entre afirmación y negación. “Se trata aquí”, nos dice Marion (1991, p. 26), “de una disyunción rigurosa entre *sí* y *no*, sin tercer término.”

Si algo es característico del pensamiento metafísico, tal y como se constituye desde Platón, es la pretensión de reducir el ser a determinación. Dicha pretensión se vincula a un dualismo que subraya el carácter positivo de la idea (determinación) y el carácter negativo de la materia (indeterminación). En Descartes esa disyunción es radicalizada hasta el punto de que la materia misma, al ser reducida a *res extensa*, deja de ser lugar de una indeterminación para convertirse en lugar de una determinación geométrica. Asistimos así a una completa afirmación de la idea (clara y distinta) y a una completa negación de la materia (que no remite para Descartes, más allá de la determinación geométrico-mecánica de la *res extensa*, a ninguna realidad objetiva, sino a la irrealidad de las ideas confusas).

Es por ello que entiendo que la oposición entre el *Sí* y el *No* es vinculable, en la maduración del pensamiento cartesiano, al corte decisivo *res cogitans/res extensa*, corte que habría de poner fin a toda confusión categorial de lo físico con lo psíquico o de la matemática con la cábala. Mientras que el paradigma hermético anudaba las dimensiones científica y mística del pitagorismo (Celenza 2001, pp. 4-5), la interpretación de vigilia ofrecida por Descartes apunta a imponer un corte entre ambas imprimiendo una orientación profana al saber y marcando el paso de la *imaginación poética* (dominante en el paradigma hermético y exaltada en la interpretación que del sueño se daba dentro del sueño) a la estricta *racionalidad matemática*.

Frente al *coincidentia oppositorum* del Cusano, al entrecruzamiento visible-invisible propio de la magia, o frente a lo que en Bruno era esa Luna del mundo que con su reflejo des-oculta la luz de un Sol divino “que se oculta en la oscuridad de la materia” y “resplandece en las tinieblas” (Bruno, 1987, pp. 182, 184), frente a todo eso, encontramos en Descartes la victoria de un paradigma mecanicista que elimina toda oscuridad matérica de la escena reduciéndola a transparencia geométrica. Se expande así sobre el mundo el imperio de un criterio de certeza que establece, tras el hallazgo del *cogito*, la exigencia de una absoluta claridad y distinción; exigencia inseparable de un método que, desde su primer precepto, impele a “no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal” (A-T, VI, p. 18), de modo que “rechazamos todos los conocimientos solo probables” (A-T, X, p. 362), esto es, de modo que rechazamos todo territorio intermedio entre el *Sí* y el *No*.

“Habla”, decía Celan (1992, p. 135), “pero no separes el No del Sí. Y da a tu decir sentido: dale sombra.” La lógica binaria (en donde las variables sólo toman valores discretos y en donde verdad y falsedad se oponen como 1 y 0) se sitúa en las antípodas de las franjas intermedias entre el *sí* y el *no*, en las antípodas de toda pretensión de que el lenguaje albergue sombra. Lamentaba Heidegger el hecho de que “la palabra corriente y sin negación «verdad» extravíe todo el camino”, ya que omite esa dimensión oculta presente en el término griego *a-létheia* como *des-ocultamiento* (GA 54, p. 23).⁴ El modo en el que Descartes anuda, en su interpretación de vigilia, el *Est et Non* y el discurso pitagórico, marcaría así un decisivo giro de tuerca en el destino histórico del olvido del ser por la vía de aquella “victoria del método” que, según Heidegger, “contiene una decisión, que dice: sólo lo que es científicamente comprobable, es decir calculable, vale como lo verdaderamente real. Mediante la calculabilidad el mundo se hace dominable para el hombre en todo tiempo y lugar” (GA 80.2, p. 1334).

⁴ Las referencias a la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1975-ss, se efectúan, aquí y en lo sucesivo, con la abreviatura GA.

En este sentido, podemos ver la translación del *Diccionario* que ya “no estaba completo como lo había visto la primera vez” y pasa “al otro extremo de la mesa” (Baillet, 1691, 83), como expresión de esa transformación en el lugar de la palabra. La reaparición del nuevo *Diccionario* acontece de forma instantánea, como venida de la nada. El cambio en el mismo marca una distancia (ya no está, como antes, al alcance de la mano) y una reducción (ya no está completo). Si tenemos presente que para Descartes la actividad instantánea simboliza la creación (AT, X, 217-18), podríamos ver en la súbita reaparición del *Diccionario* una representación simbólica del propio salto creativo que iba a suponer para Descartes la renovación del saber por medio de la *mathesis universalis* como ciencia del *orden* y la *medida*. La reaparición del *Diccionario* representa la recreación del espacio lingüístico, recreación en virtud de la cual el lugar de la Palabra cambia de forma extrema (pasa al otro extremo de la mesa).

A su vez, el hecho de que el nuevo *Diccionario* ya no esté completo como antes, puede interpretarse en línea con la circunstancia de que los preceptos del nuevo lenguaje matemático van a proscribir tanto lo cualitativo (propio del lenguaje aristotélico) como lo emotivo (propio del lenguaje hermético), con lo cual la palabra gana precisión denotadora al precio de una mutilación en aras de lo cuantitativo. Y es así que Descartes señalará que “nada puede reducirse a igualdad como no sea lo que comporta un más y un menos, y todo eso queda comprendido bajo el nombre de magnitud” (AT, X, 440). La *res extensa*, pura geometría materializada, pasaría a ser el único ámbito posible de toda referencia científica al mundo físico. Las analogías son matematizables o no son admisibles.

El carácter renovador de la propuesta cartesiana es reiterado cuando el *Corpus poetarum* aparece reeditado, pues este “no era la misma edición que conocía” (Baillet 1691, 83). Cabe interpretar la reedición del *Corpus poetarum*, en donde se encuentra el poema *Sí y no* que pertenecía a los *Idilios de Ausonio*, también como una expresión de la renovación del *logos* que liga las ciencias en el marco de la *mathesis universalis*. Entiendo que, en este sentido, apunta Marion en la dirección correcta cuando indica que los sueños de noviembre nos muestran cómo un pensamiento emerge desde un territorio onírico para dejarlo atrás inaugurando un pensar que transita desde la oscuridad del sueño hasta la luz de la razón (Marion 1991, p. 9), del *Corpus poetarum* al *Corpus philosophicum*, de la fantasía hermética a la episteme matemática.

En su pesadilla Descartes se veía amenazado por lo fantasmal y demoniaco. Precisamente por ser víctima de un viento agitado por un genio maligno “Dios no permitió que avanzase más lejos” (Baillet 1691, 85). Paradójicamente, sin embargo, Descartes declara que “el Genio maligno trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar, adonde era su deseo ir voluntariamente” (*Ibid.*, 86). Maritain ayuda a solventar esa paradoja cuando interpreta el genio maligno como representación de una ciencia rosacruciana que empujaba a Descartes hacia un lugar al que quería ir, pero no de ese modo (Maritain 1965, pp. 10-12).

Cabe recordar al respecto que, en el *Raptus philosophicus*, la mujer revelaba un libro en “donde se halla escrito todo” lo referente a la naturaleza, pero no metódicamente (1619, p. 12); el proyecto cartesiano será reescribir ese libro, pero metódicamente, esto es, con caracteres matemáticos. El telón de fondo es la convicción, expresada por Galileo, de que el libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemático-geométricos “sin los cuales es imposible entender ni una palabra” (Galileo 1968, p. 232). Descartes quería, como querían los rosacruces, una reforma integral de la ciencia y el despliegue de una sabiduría universal; a eso Descartes dice *sí*, y probablemente eso fue lo que despertó el interés del joven Descartes por la mencionada Fraternidad; mas aunque a ese afán renovador dijo *sí*, dijo también: *pero no así*,

no sin un método sólidamente articulado, esto es, dijo *no* al modo en el que los rosacruces viabilizaban su propuesta.

Finalmente, y a modo de ejemplo de cómo, tal y como indica Derrida, lo marginal es central, podemos ver “los pequeños retratos de metal dulce” que aparecen en el tercer sueño puestos en conexión profética (Baillet, 1691, p. 83), con “la visita de un pintor italiano al día siguiente” como algo de más profundo alcance que el Descartes está dispuesto a darle (*Ibid.*, p. 84).

A este respecto, y a modo de contexto histórico, téngase en cuenta que el prolongado periodo de campañas en Italia avivó el contacto entre la cultura italiana y francesa en el preciso momento en el que Francisco I recibía su educación. Algunos de los preceptores de este emblemático monarca del Renacimiento francés, que llegó a hablar italiano a la perfección, eran italianos y la madre de Francisco transmitió su pasión por el arte renacentista a su hijo. Él mismo protegió y nombró tutor de sus hijos a un padre del humanismo francés como Jacques Lefèvre d'Étaples; el cual, tras conocer a Pico y Ficino en Italia, aspiró a una filosofía cristiana que aunaba platonismo, aristotelismo y hermetismo (Gantet 2010, pp. 25-26). Atraído por Italia, el monarca ejerció el mecenazgo sobre artistas italianos y les encargó numerosos trabajos haciéndoles viajar a Francia; figuraron entre ellos pintores como Andrea del Sarto o Leonardo da Vinci (a quien Francisco I llamaba “padre mío”). La habilidad de estos artistas en el uso de la perspectiva dio un gran impulso al empleo de esta técnica en Francia.

Conviene no olvidar, en este punto, que fue la pintura italiana la que introdujo la perspectiva lineal y que dicha introducción supuso que el tamaño de los objetos dejaba de expresar, como en el orden medieval de representación, una diferencia jerárquico-cualitativa (en virtud de la cual a un mayor rango teológico o social correspondía una mayor porción de espacio) para pasar a ser fruto de una articulación geométrico-cuantitativa en virtud de la cual el objeto representado se ve más grande cuanto más se aproxima al punto de vista (ojo) y más pequeño cuanto más se acerca al punto de fuga (infinito). Reducido a esa homogeneidad geométrica pura, el mundo podía ser metódicamente construido, siendo el espacio fenoménico transformado en un espacio matemático (Panofsky, 2003, p.14).

En su célebre *Tratado de pintura*, Alberti propone como la técnica “más útil” para representar la realidad el uso de “un velo delgado (...) entre el ojo y el objeto observado, de tal manera que la pirámide visual penetre a través de lo delgado del velo” (Alberti, 1998, p.85). Esta estructuración reticular de lo representado es heredera de la red cartográfica de Ptolomeo y (preludiando el uso generalizado de las coordenadas en la geometría analítica) anuncia una geometría en donde el objeto matemático (tal y como en la *mathesis universalis*) es constituido en el marco de una red sistémica de relaciones.

La presencia del pintor italiano, más que como una referencia profética a un hecho futuro, puede verse en conexión con toda una nueva manera de “hacer los hechos”, con toda una nueva manera de establecer geoméricamente el vínculo entre teoría y observación, esto es, puede conectarse con todo un nuevo modo de proferir mundo y orientar la mirada investigadora.

En la misma línea podemos interpretar la referencia a los “pequeños retratos de metal dulce”. La llegada del grabado en metal supuso en Europa no solo un impulso para la industria editorial sino la difusión de todo un nuevo lenguaje icónico por medio de la reproducción en serie de imágenes de calidad. Durero no solo fue figura clave en el desarrollo de la perspectiva en el arte nórdico, sino que también fue el mayor grabador alemán de su tiempo, realizando muchos de sus grabados con la técnica de la *talla dulce* a la que se refiere Descartes en su tercer sueño. Dicha técnica, que reproduce el esquema metafísico modelo-copia, es un método

que consiste en grabar planchas de metal blando, preferentemente en bronce, que luego pueden aplicarse entintadas sobre la superficie que se desee (Arbaizar 2024, pp. 205-206). Lo que subyace al vínculo entre el *pintor italiano* y los *retratos de metal dulce* era una apertura de mundo en la que prima la representación sobre la presencia en el marco de un nuevo paradigma que anuda de forma indisoluble *téchne . episteme*, así como la perspectiva lineal anudaba *arte y geometría*.

6. CONCLUSIONES

Se ha tratado de mostrar cómo Descartes se sitúa en ese punto de inflexión en donde la revolución científica ya no mezcla la apelación a Copérnico con las referencias a Hermes y la Cábala, como habían hecho Robert Recorde o Thomas Digges (Rossi 1990, p. 14). En Descartes tiene lugar, tal y como él mismo indicaba en su interpretación de la sindéresis, un corte con el pasado y una apertura a un futuro renovado. Por más que Bacon concediese una creciente importancia a la cuantificación en el ámbito experimental (Bacon 1985, p. 198; Manzo, 2006, pp. 237-242), no dejó de prevenir contra la arrogancia de los matemáticos y concebía la matemática no como una ciencia sustantiva, sino como un *apéndice* o auxiliar (Quinton 1985, p. 69; Manzo 2006, pp. 24-25);⁵ Descartes, por el contrario, despejó con decisión todo un nuevo porvenir para la ciencia haciendo de la claridad y distinción matemática el núcleo estructural de su método.

Tanto el cristianismo en particular como las religiones monoteístas en general apelan a una revelación depositada en Sagradas Escrituras; a su vez el hermetismo, ya desde Ficino, convertía a Hermes en contemporáneo de Moisés y fuente última de una *prisca theologia* que concurría con la revelación bíblica y venía a confirmarla (Copenhaver 2000, p. 65). Descartes, por el contrario, no apela en su método al pasado sino a la evidencia de la intuición racional aquí y ahora; y su proyecto no mira hacia atrás, sino hacia adelante, vinculándose a una promesa de progreso que se asienta sobre el paso firme de una *demonstración* cuya luz viene de la *razón*, no de la *tradición*. Francis Bacon, quien abogaba por una reforma lingüística que pusiese freno a la vaciedad de las disputaciones escolásticas, al oscurantismo esotérico y a los excesos retóricos de la erudición humanista, quiso también romper con el pasado tratando de recuperar el contacto con las cosas mismas a través del método inductivo, pero no supo ver la importancia estructural que la matemática estaba destinada a tener en el nuevo método científico. Descartes sí lo vio, anudando la centralidad del sujeto a un giro epistémico en virtud del cual la referencia de la ciencia a su objeto tiene que estar articulada en un lenguaje matemático.

7. REFERENCIAS

- Aczel, A.D. (2005), *El cuaderno secreto de Descartes*, Barcelona, Buridán.
- Agamben, G. (2007), *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agrippa, E. C. (2018), *Filosofía oculta III (La magia ceremonial)*, Ediciones RG.

⁵ Al respecto, Yates defiende la posibilidad de que “si Bacon eludió la matemática y la teoría copernicana quizá fue porque consideraba que la matemática estaba demasiado asociada con Dee y con su «nigromancia» y que Copérnico también tenía una extraordinaria relación con Giordano Bruno y su extremista religión «egipcia» o mágica” (2008, p. 172)

- Alberti, L. B. (1998) *Tratado de pintura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Arnold, P. (1955), *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Mercure de France.
- Arbaizar, B. (2002), “La convergencia de platonismo, aristotelismo y hermetismo en el origen de la física matemática”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 30/31, pp. 89-100.
- Arbaizar, B. (2022), “El joven Descartes y los sueños de noviembre”, *Pensamiento*, nº 300, pp. 1567-1587.
- Arbaizar, B. (2024), “Heidegger y Descartes: el inicio y el retroceso”, *Tópicos*, 68, pp. 179-214.
- Bacon, F. (1985), *La Gran Restauración*, Madrid, Alianza.
- Bacon, F. (1988), *El avance del saber*, Madrid, Alianza.
- Baillet, A. (1691), *Vie de Mr. Descartes*, Paris, I. D. Horthemels.
- Baillet, A. (1692), *La vie de Mr Des-Cartes. Réduite en abrégé*, Paris, Guillaume de Luynes, La veuve de P. Boüillerot et Claude Cellier.
- Boussuet, J. B. (1817), *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi même*, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75190p/f46.item>
- Bruno, G. (1987), *Los heroicos furros*, Tecnos, Madrid.
- Celan, P. (1992), “Sprich auch du”, en *Paul Celan. Gesammelte Werke*, I, Suhrkamp Verlag.
- Celenza, C. S. (2001), *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence and the Symbolum Nesianum*, Leiden-Boston-Köln, Brill.
- Cicerón, M. T. (1999), *Sobre la adivinación*, Madrid, Gredos.
- Copenhaver, B. P.(2000), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, Siruela.
- Culianu, I. P. (1999), *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela.
- Descartes, R. (1969-74). *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Vrin. Se cita con la abreviatura AT, indicando el tomo y la página.
- Faivre, A. (2016), “Renaissance Hermetism”, *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge University Press, pp. 133-142.
- Foucault, M. (1966), *Le mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Franz, Marie-Louise von (1991), “The Dream of Descartes”, en *Dreams*, Shambhala, pp. 107-192.
- Gantet, C. (2010) *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer Kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin/New York, Niemeyer.
- García-Hernández, B. (1997), *Descartes y Plauto*, Madrid, Tecnos, pp. 251-54.
- Galilei, G. (1968), *Il Saggiatore*, en *Opere*, vol. VI, Edizione Nazionale.
- Garin, E. (1966), *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Torino, Einaudi.
- Garin, E. (1981), *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus.
- Gueroult, M. (1968), *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Paris, Montaigne.
- Gorceix, B. (1970), *La Bible des Rose-Croix, Traduction et commentaire des trois premiers écrits rosicruciens*, Paris, PUF.

- Gouhier, H. (1956), "Descartes a-t-il rêvé?", *Revue Internationale de Philosophie*, 36, pp. 203-208.
- Gouhier, H. (1979), *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, en *G. W. Hegel. Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1975-ss), *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann. Las referencias se efectúan con la abreviatura GA.
- James, T. (2010), *Le songe et la raison. Essai sur Descartes*, Paris, Hermann.
- Jung, C. G. (1981), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós.
- Jung, C. G. (1988), *Paracélsica*, Barcelona, Kairós.
- Keefer, M. H. (1996), "The Dreamer's Path: Descartes and the Sixteenth Century", *Renaissance Quarterly*, 49, pp. 30-76.
- Keynes, J. M. (2000), "Newton, the Man", en James R. Newman (ed.), *The World of Mathematics*, vol. I, New York, Dover, pp. 277-285.
- Lottin, O. (1948), "Syndèrèse et conscience au XII^e et XIII^e siècles" en *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*. II, J. Duculot (ed.), Gembloux (Belgique), pp. 103-349.
- Macrobio (2005), *Comentarios al sueño de Escipión*, Madrid, Siruela.
- Manzo, S. (2006), *Entre el atomismo y la alquimia. La teoría de la materia de Francis Bacon*, Buenos Aires, Biblos.
- Marion, J.-L. (1991), "La pensée rêve-t-elle. Les trois songes ou l'éveil du philosophe", *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, pp. 7-36.
- Maritain, J. (1965), *Le songe de Descartes*, Paris, Editions Buchet/Chastel.
- Mersenne, M. (1923), *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris.
- Olaso, E. y Zwanck, T. (1980), *Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas.
- Palacios, L.-E. (1977), "Reflexiones sobre la sindéresis", *Anales de Ciencias Morales y Políticas*, n^o 54, pp. 11-21.
- Panofsky, E. (2003), *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets.
- Paracelso, T. (2004), *Le livre des entités*, trad. Grillot de Givry, Genève, Arbre d'Or.
- Rhodophilus Staurophorus (1619), *Raptus Philosophicus*, Münchener DigitalisierungsZentrum. <https://resources.warburg.sas.ac.uk/pdf/fdh5000b32625224.pdf>
- Quinton, A. (1985), *Francis Bacon*, Madrid, Alianza.
- Rossi, P. (1990), *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Trevisani, F. (1975), "Symbolisme et interprétation chez Descartes et Cardan", *Revista Critica de Storia della Filosofia*, n^o 30, pp. 27-47.
- Turró, S. (1985), *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Madrid, Anthropos.
- Wagner, J.- M. (1973), "Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes", *Baroque*, 6, pp. 1-19. <https://journals.openedition.org/baroque/410>
- Yaters, A. F. (1983), *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel.

Yaters, A. F. (2008), *El iluminismo rosacruz*, Madrid, Siruela.