

IDEACIÓN, OCULTACIÓN E INTERPRETACIÓN DEL RELATO ONÍRICO CARTESIANO. UNA RELECTURA DEL MITO DE DESCARTES COMO PADRE DE LA RACIONALIDAD MODERNA

SUSANA GÓMEZ LÓPEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Los famosos sueños de Descartes han constituido siempre para la historia de la filosofía un incómodo problema, pues dejaban la puerta abierta a la posibilidad de que el origen de la moderna racionalidad hubiese nacido de lo irracional. Superar este problema no fue fácil para el propio Descartes pasados los años ni lo ha sido para quienes desde entonces han mantenido que sus ideas marcaron el origen de una etapa de la filosofía y la ciencia caracterizada por el rechazo de cualquier tipo de saber basado en la iluminación, la revelación o la inspiración mística. La mayoría de los autores han intentado marginar tal carácter irracional de los orígenes de la racionalidad realizando una lectura de los sueños cartesianos a la luz del posterior desarrollo del pensamiento cartesiano. Aquí se propone, en cambio, hacer una valoración de aquellos sueños en el contexto de las inquietudes intelectuales que el francés tenía en 1619. Hay elementos en la descripción de los sueños cartesianos, como la relevancia otorgada al «entusiasmo», o la revelación de una nueva ciencia «desde lo alto», que la vinculan estrechamente con una concepción de la verdad y la razón muy cercana a la de platónicos, filósofos y poetas que posteriormente la historia de la filosofía ha considerado en las antípodas de la moderna racionalidad.

PALABRAS CLAVE: Descartes; sueños; *Olympica*; entusiasmo; modernidad; razón.

Ideation, concealment, and interpretation of Cartesian Dreams. A reappraisal of Descartes' Myth as father of Modern Rationality

ABSTRACT: Descartes' famous dreams have always posed an uncomfortable problem for the history of philosophy, since they raised the possibility that the origin of modern reason could originate from the irrational. Overcoming this problem was not easy for Descartes himself after the years, nor has it been easy for those who since then have argued that his ideas marked the beginning of a new philosophical and scientific period characterized by the rejection of any kind of knowledge based on revelation or mystical inspiration. Most scholars have sought to overcome this irrational character of the origins of rationality by reading dreams under the light of the subsequent development of Cartesian thought. In contrast, I propose here to approach those dreams in the context of the intellectual concerns that the French philosopher had in 1619. There are elements in the description of Cartesian dreams, such as the relevance given to «enthusiasm», or the revelation of a new science «from above», which link it closely to a conception of truth and reason very close to that of Platonists, philosophers and poets that the history of philosophy has subsequently considered to be at the antipodes of modern rationality.

KEY WORDS: Descartes; Dreams; *Olympica*; Enthusiasm; Modernity; Reason.

El pensamiento de Descartes aparece generalmente aceptado como el punto de inflexión que dio origen a un nuevo modelo de racionalidad *analítica* del mundo. Un mundo que es una máquina perfecta, compuesta de piezas materiales, extensas, y leyes matemáticas. Una máquina que es un gran objeto sin alma, sin pasiones, sin conocimiento. Una máquina inanimada, en suma. Como una extraña anomalía, el sujeto, infiltrado en esa máquina del mundo, observa, estudia, analiza las formas y regularidades de la máquina. La posición

del sujeto que ve, la del alma que se enfrenta a la máquina, es tan particular y exclusiva como delicada y frágil: atrapado en la máquina, inmerso en el mundo objeto, pero sin formar parte de él.

Es indudable que esa objetivación del mundo se fundaba epistemológicamente en la eliminación de cualquier elemento subjetivo, de toda injerencia de las pasiones del sujeto. Sin embargo, no está tan claro que tal propuesta filosófica naciese de un pensamiento despreocupado por el problema del yo, ajeno a la inquietud por hacer valer el protagonismo del sujeto. Todo lo contrario. Descartes fue un individuo obsesionado con su ego, y no solamente en el sentido más metafísico; un hombre atenazado por la constante pregunta acerca de su propia identidad, por la duda, por el engaño acechante en cada esquina. Siempre avanzando enmascarado, *larvatus prodeus*, la duda de Descartes es una continua condición vital, un sentimiento tan intenso y agobiante como para provocar en él la necesidad de justificar filosóficamente su angustia existencial. Su permanente enmascaramiento resulta inseparable de la compulsiva reivindicación de su identidad.

1. LOS *OLYMPICA*: UN DESAFÍO PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Como los comediantes llamados a escena se ponen una máscara para que no se vea el pudor en su rostro, así yo, a punto de subir a este teatro del mundo en el que hasta ahora sólo he sido espectador, avanzo enmascarado (*larvatus prodeus*)¹.

Eran palabras escritas por Descartes hace poco más de 400 años, en los primeros días de enero de 1619. Estaban escritas en el cuaderno que le había regalado su querido y admirado amigo Isaac Beeckman pocos meses atrás. Y si el teatro del mundo era una de las mejores metáforas de la época, no menos lo era la que también en ese cuaderno escribiría a finales de aquel mismo año: los sueños. En los *Olympica* el joven francés, cobijado en la soledad de Neuburg, en Alemania, relataba la *entusiasmante* noche onírica que tantas veces ha sido considerada por la historia de la filosofía como un momento fundacional de la racionalidad moderna, la fecha clave del descubrimiento de una «ciencia admirable» cuyos principios moldearían la ciencia y en general el pensamiento moderno.

Pocos días después de la muerte de Descartes en Estocolmo, el 11 de febrero de 1650, su amigo Pierre Chanut, por entonces embajador francés en la corte de Cristina de Suecia, decidió hacerse cargo de los papeles que había dejado el difunto. Elaboró un inventario y se puso en contacto con los familiares para consultarles qué hacer con aquellos manuscritos. Nadie mostró el más mínimo interés, de modo que Chanut se los cedió a su cuñado Claude Clerselier, gran editor, con la esperanza de que se encargase de su publicación. Pero tampoco

¹ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. de Charles Adam y Paul Tannery, 11 vols., París, Vrin-CNRS, 1964-1974. De ahora en adelante citado como AT. A.T, X, 213, 4-7.

este último pareció dispuesto a embarcarse en tal empresa². Entre aquellos papeles de Descartes inventariados por Chanut se encontraba un pequeño cuaderno en cuya primera página aparecía una fecha: 1 de enero de 1619. Parecían notas desordenadas, una especie de diario de ocurrencias, de fogonazos de ideas. Ni siquiera se sabía si empezar a leerlo por un lado o por otro. Contenía veinte páginas de consideraciones matemáticas bajo el título de *Parnassus*, unas breves líneas tituladas *Democritica* y otros tres textos denominados *Preambula*, *Experimenta* y *Olympica*³. Todos ellos habían sido redactados en 1619. Era precisamente allí, y más concretamente en las páginas del cuaderno que llevaban por título *Olympica*, donde se encontraban descritos e interpretados por el propio Descartes sus famosos tres sueños.

Un sueño. Otro sueño dentro de otro sueño, una interpretación soñada del sueño. Al despertarse, una interpretación de la interpretación soñada. Como en un barroco juego de espejos, las palabras de los *Olympica* de Descartes se pierden en la lejanía. Evanescentes como ellos mismos, las páginas de los *Olympica* se perdieron y nadie hasta hoy ha sido capaz de encontrarlas. Sólo nos quedan sus reflejos. Una fecha, 10 de noviembre de 1619, la noche de San Martín. Un sueño admirable y digno de ser recordado por aquel que lo soñó. Y un sueño, pasado el tiempo, tenazmente ocultado por el mismo que tan afortunado se sintió un día de haberlo soñado.

Antes de que aquellas páginas manuscritas se perdiesen para siempre, alguien estuvo a tiempo de verlas para dejarnos, al menos, la transcripción de algunos fragmentos. Ese alguien fue Gottfried Leibniz, que durante una estancia en París en 1676 tuvo ocasión de leerlas y copiar algunos pasajes, aunque la parte correspondiente a los sueños de los *Olympica*, que le parecieron bastante quiméricos y sospechosos, es muy breve. Las notas de Leibniz quedaron, tras su muerte, en la Biblioteca Real de Hanover, pero durante mucho tiempo también estas se perdieron, hasta que en 1859 Alexander Foucher de Careil encontró el manuscrito de Leibniz y publicó el texto latino con una traducción francesa bajo el título de *Cogitationes Privatae*⁴. Las notas manuscritas de Leibniz se volvieron a perder y cuando Charles Adam empezó su edición de las *Oeuvres* de Descartes se tuvo que resignar a utilizar la versión de Foucher de Careil. Las *Cogitationes* son el más claro testimonio de la intensa dedicación de Descartes a cuestiones mecánicas y matemáticas desde principios de 1618. La otra persona que tuvo acceso directo al cuaderno cartesiano fue Adrien Baillet, cuya descripción de los sueños no es

² El inventario de Chanut, conocido como el «catálogo de Estocolmo», contenía 23 ítems y se encuentra publicado en AT, X, 5-14: 7-8. Se conserva una copia en la Bibliothèque Nationale de France: Mss. fr., n.a., 4730 y otra en la Biblioteca Rijkuniversiteit de Leyden: HUG 29a, 33r.

³ Sobre el cuaderno de Descartes inventariado en el catálogo de Estocolmo y el orden de redacción de las partes que lo componen, véase COLE, J. R., *The Olympian Dreams and the Youthful Rebellion of René Descartes*, University of Illinois Press, Chicago 1992.

⁴ FOUCHER DE CAREIL, L. A., *Cogitationes privatae*, en *Supplément aux oeuvres de Descartes. Manuscrits inédits de Descartes, précédés d'une introduction sur la méthode*, 2 vols., Ladrangé et Durand, París 1859, vol. I, 1859, pp. 2-58.

una transcripción, ni completa ni de fragmentos, sino un relato articulado por el propio Baillet basándose en la lectura del manuscrito cartesiano⁵.

Para los estudiosos y biógrafos de Descartes que han considerado que los sueños pertenecen al dominio de lo irracional no ha resultado en absoluto fácil aceptar que los orígenes de la racionalidad moderna surgiesen de algo tan irracional como un sueño. No lo fue ni tan siquiera para el propio Descartes, que años después de haber descrito sus sueños en los *Olympica* rechazaría el valor de los sueños y la imaginación como fuentes de auténtico conocimiento. Nunca volvió a hablar de aquel episodio que según su perdido manuscrito había resultado para él tan revelador. Ni tan siquiera lo mencionó en las páginas de su *Discurso del método* dedicadas a describir sus vivencias de aquellos meses de 1619.

El famoso episodio de los sueños cartesianos de 1619 ha quedado rodeado de ambigüedades en las obras de quienes han abrazado el mito de Descartes como padre fundador de una supuesta racionalidad moderna. Por una parte, la reticencia a aceptar que tal racionalidad hubiese surgido de la irracionalidad de un sueño. Por otro lado, aquella narración onírica parecía perfecta para tejer una historia de la filosofía en la que se había producido un brusco salto, un momento fundacional de la razón moderna con un lugar y una fecha: Neuburg, noviembre de 1619. Una especie de *creatio ex nihilo*, como si Descartes, educado en el aristotelismo de La Flèche, en una sola noche se hubiese revelado contra toda la tradición, sentando así las bases de un nuevo orden de la razón. Una repentina «conversión», en palabras de Henri Gouhier, uno de los mayores estudiosos de Descartes⁶. Las últimas décadas han sido testigos de un progresivo abandono de la reconstrucción de la historia del pensamiento filosófico y científico en términos de «padres fundadores», de «paradigmas» o compactos y homogéneos modelos de racionalidad que se van sustituyendo radicalmente a lo largo del tiempo. Se ha ido trazando un nuevo retrato de Descartes como un hombre profundamente vinculado a su entorno intelectual, literario, político, religioso y científico⁷. Gracias a estos nuevos enfoques se ha ido despertando

⁵ BAILLET, A., *La Vie de Monsieur Descartes*, París, 1691, I, pp. 77-86 [de aquí en adelante citado como *Vie*].

⁶ Uno de los mejores ejemplos de esta tensión se encuentra en H. GOUHIER, *Les Premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Vrin, París 1979, p. 91 y *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, París 1962. Sobre el tópico de la «conversión» filosófica en Descartes y sus contemporáneos, véase GRAFTON, A., *Traditions of Conversion. Descartes and His Demon*, Doreen B. Townsend Center for the Humanities, Berkeley 2000.

⁷ Ejemplos de este nuevo retrato de Descartes son los de RODIS LEWIS, G., *Descartes: His Life and Thought*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1998; CLARKE, D., *Descartes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; GAUKROGER, S., *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995; SCHUSTER, J., *Descartes and the Scientific Revolution, 1618-1634: An Interpretation*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton 1977; MEHL, E., *Descartes en Allemagne 1619-1620: Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg Presses Universitaires, Estrasburgo 2019 (primera edición 2001). Sobre los misteriosos años del joven Descartes remito a COOK, H. J., *The Young Descartes: Nobility, Rumor, and War*, The University of Chicago Press, Chicago 2018; SPALLANZANI, M., *Descartes. La règle de la raison*, Vrin, París 2015.

un renovado interés por los famosos sueños cartesianos que ha renunciado a demonizarlos como amenazas a la racionalidad o ensalzarlos como emblemático momento de conversión⁸.

Para muchos de los estudiosos que han considerado —y aún consideran— a Descartes como hito fundacional de la racionalidad moderna el problema de fondo ha sido siempre cómo hacer compatible la simultánea autoría del manuscrito cartesiano sobre los sueños y de la moderna racionalidad. Adrien Baillet, el gran y temprano biógrafo de Descartes y uno de los padres de su retrato como fundador de la razón moderna, dejó caer la posibilidad de que aquel raro y solitario francés, la noche de San Martín, entre el 10 y el 11 de noviembre de 1619, hubiese tomado unos cuantos vinos de más que le habrían embriagado y llenado la cabeza de espíritus *entusiastas*. También pudo ser, decía Baillet, que todo hubiese sido la consecuencia de un exceso de trabajo y meditación que le habrían recalentado los espíritus en la cabeza⁹. No menos irónico fue Pierre-Daniel Huet, para quien la supuesta «revelación procedente de las alturas» que según Descartes había llegado a su espíritu no había consistido en otra cosa que en un común sueño provocado por el exceso de tabaco o alcohol¹⁰.

Es muy significativo que Baillet insistiese en que Descartes no descubrió la «ciencia admirable» gracias al sueño, sino antes de dormirse y que fue precisamente tal descubrimiento el que le embargó de un entusiasmo tal que provocó en él los turbulentos sueños. Por su parte Leibniz, en su transcripción de algunos fragmentos del cuaderno de Descartes, dedicó escaso espacio a los sueños y Charles Adam, el editor de las *Oeuvres*, los trató con suspicacia, limitándose a dar valor al famoso *Quod vitae sectabor iter?* y a subrayar, al igual que Baillet, que el descubrimiento de una «ciencia admirable» había precedido a los sueños, los cuales no podían haber sido sino una crisis mística, existencial

⁸ Véase GABBNEY, A. y HALL, R. E., «The Melon and the Dictionary: Reflections on Descartes' Dreams», *Journal of the History of Ideas*, 59 (1998), 651-668. Por su parte, Mehl, que ha reconstruido meticulosamente el contexto cultural alemán en el que se sitúan los sueños cartesianos de 1619 considera que estos fueron el «commencement perdu de la pensée cartésienne» y no considera que se tratase de un episodio aislado o irrelevante en el desarrollo del pensamiento de Descartes. Cfr. MEHL, *Descartes en Allemagne*, o.c., pp. 31-32.

⁹ *Vie*, I, p. 85, también en AT, X, 18 (las cursivas son mías). Según las teorías clásicas sobre el sueño de raíz hipocrático-galénica había una estrecha relación entre la ingesta de alimentos y bebidas y el sueño. Se pensaba que los vapores ascendían desde el estómago hasta el cerebro durante la digestión, provocando su calentamiento. Quizá fuese esta la razón de que el propio Descartes insistiese en su cuaderno en que no había bebido vino en los tres meses anteriores, excluyendo así que sus sueños tuviesen causas naturales. Véase RIVIÈRE, J., «“Seasons of Sleep”, Natural Dreams, Health, and the Physiology of Sleep», en *Ibid.*, *Dreams in Early Modern England. «Visions of the Night»*, Routledge, Londres 2017, pp. 17-49.

¹⁰ Cfr. HUET, P.-D., *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartesianisme*, Desbordes, Amsterdam 1693, p. 38. Según Huet, Descartes contó sus sueños a Chanut en sus últimos días de vida en Estocolmo. Tampoco Christian Huygens se tomó muy en serio los sueños de Descartes, considerándolos el fruto de un momento de debilidad; véase HUYGENS, «De la vie de M. Descartes par Baillet», en V. COUSIN (ed.) *Fragments philosophiques*, 3 vols., Bruselas 1840, vol. II, p. 278.

y pasajera, resultado de un momento de agotamiento después de haber consumido su mente por el esfuerzo de la razón¹¹. Se trata, en realidad, de una interpretación a la luz de lo que el propio Descartes pensaría casi veinte años después acerca del carácter engañoso de los sueños y de los peligros de dejarse guiar por ellos¹². Es, en el fondo, la lectura más «cartesiana» de los *Olympica* y la que los historiadores de la filosofía más ampliamente han mantenido, la que el propio Descartes, años después de haber descrito e interpretado aquellos famosos sueños, quiso que se hiciese: ocultarlos, enmascararlos. Pero lo cierto es que en aquel 1619 Descartes todavía estaba lejos de ser el memorable autor del *Discurso del Método*, faltaban casi veinte años para que lo publicase y es muy dudoso que la «ciencia admirable» de la que se hablaba en los *Olympica* fuese la *mathesis universalis* que caracterizaría al pensamiento cartesiano de madurez, cuando ya considerará los sueños totalmente engañosos y avisará de los peligros de guiarse por ellos¹³.

La descripción que hizo Baillet de los sueños cartesianos es la única fuente que nos ha quedado y ha sido precisamente en ella en la que se ha basado una determinada reconstrucción de los orígenes del racionalismo moderno. El problema es que se trata de una descripción profundamente ambigua e incluso inconsistente. Por un lado, Baillet aceptaba que aquellos sueños habían tenido realmente lugar, que habían sido sueños reales, aunque intentó hacerlos compatibles con el pensamiento cartesiano de madurez, reforzando así su imagen de Descartes como padre fundador de un nuevo modelo de racionalidad,

¹¹ Cfr. AT, X, 1-8, 179-88, 205-19 y ADAM, Ch., *Vie et Oeuvres de Descartes*, París 1910, citado aquí por edición en AT, XII, 49-50.

¹² KEEVAK, M., que no niega que Descartes realmente tuviese aquellos sueños, ha llegado incluso a afirmar que el texto en el que Baillet describe los sueños cartesianos es dudosamente fiel al manuscrito original. Según él, la división en tres sueños es una ideación de Baillet para hacer coincidir el episodio onírico con los tres momentos esenciales del programa filosófico cartesiano: la sospecha del engaño, la decisión de buscar la verdad a la luz de la razón natural y, por último, la duda metódica. Cfr. KEEVAK, M., «Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 53 (1992), 373-396.

¹³ Los lugares en los que Descartes se refiere a la naturaleza y valor de los sueños son: *Tratado del Hombre*, AT, XI, 173-174 [ed. esp. de G. Quintás, Editora Nacional, Madrid 1980, pp. 95-96]. *Discurso del Método*, AT, VI, 32; 38-39; 55 [ed. esp. de G. Quintás, Alaguara, Madrid 1981], pp. 25, 28-29, 40 respectivamente]; *Dióptrica*, AT, VI, 141 [Ibid, p. 105]; *Principios de la Filosofía*, Parte I, 4 y 30 (AT, VIII, 5-6 y 16-17) [ed. esp. de G. Quintás, Alianza Editorial, Madrid 1995, pp. 23 y 39-40]; *Las pasiones del alma*, Parte I, 21 y 26 (AT, XI 345 y 349) [ed. esp. de José A. Martínez, Técnos, Madrid 2006, pp. 89-90 y 94-95]. Son especialmente interesantes las reflexiones que aparecen en las *Meditaciones* primera, segunda y sexta, así como las *Objeciones y respuestas*, todas ellas en AT, VII; en la primera se aborda el carácter engañoso de los sueños y las dificultades para distinguir entre sueño y vigilia, mientras que en la segunda se asocian los sueños con las quimeras y se exponen los peligros de dar credibilidad a los sueños. Se trata de cuestiones que debieron despertar máximo interés a la vista de su centralidad en las *Objeciones y respuestas* de Thomas HOBBS, Pierre Gassendi y Marin Mersenne. Interesantes comentarios sobre el valor de los sueños en la obra de Descartes se encuentran en FERGUSON, H., *The Lure of Dreams. Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, Routledge, Londres 1996, pp. 3-7.

como la mente que en un momento de conversión llevó a cabo una brusca y radical ruptura con su pasado filosófico. Por otro lado, Baillet negaba que el descubrimiento de los fundamentos de una «ciencia admirable» hubiese tenido lugar mientras Descartes dormía, lo cual en el fondo invalidaba sus esfuerzos por conciliar aquellos «sueños reales» con el pensamiento cartesiano de madurez. Lo que realmente latía tras estas ambigüedades e inconsistencias era la resistencia a aceptar que el proyecto filosófico cartesiano hubiese nacido de una revelación y no del puro ejercicio de la razón. Sin embargo, y sobre ello volveré más adelante, el deseo de eliminar la centralidad filosófica de un sueño por considerarlo irracional implica la premisa de que los sueños se oponen a la razón, una premisa que la propia historia filosófica de los sueños pone seriamente en duda.

Otra posibilidad muy distinta para entender el significado de los sueños relatados en los *Olympica* ha consistido en interpretarlos como una estrategia literaria utilizada por Descartes para salir a la escena del mundo filosófico y científico y presentar su idea de una *mathesis universalis*. La cuestión pasa entonces a ser si la estrategia literaria fue una ideación de Descartes o la tomó de la tradición filosófica sobre los sueños y del cambiante mundo intelectual en el que se encontraba¹⁴. Es indudable que en los *Olympica* hay claros ecos de una literatura filosófica sobre los sueños con una larga tradición y que había tenido un renovado florecimiento desde el siglo XV. Tampoco podemos olvidar aquí, por supuesto, una interpretación de los sueños cartesianos de naturaleza muy diferente, me refiero a la que Sigmund Freud hizo en 1928 a petición del historiador Maxime Leroy y en la que, como no podía ser menos, apuntaba al carácter sexual de tal episodio onírico¹⁵.

Tanto quienes han sostenido la «realidad» de los sueños cartesianos como quienes los han considerado una máscara simbólica, una estrategia literaria, se han concentrado en el momento de la interpretación, la *interpretatio*. En lo que sigue intentaré demostrar que, en cambio, la llave para entender el significado

¹⁴ Véanse, por ejemplo, los estudios de SEBBA, G., *The Dream of Descartes*, Carbondale, Southern Illinois University Press, Illinois 1987; KENNINGTON, R., «Descartes' *Olympica*», *Social Research*, 28 (1961), 171-204. Una revisión crítica de estas interpretaciones se encuentra en Cole, *Olympian Dreams*, o.c., pp. 6-17. Véase también HALLYN, F., «Une "feintise"», en Id., *Les Olympiques de Descartes*, Droz, Ginebra 1995, pp. 91-112; MEHL, *Descartes en Allemagne*, o.c.

¹⁵ El historiador Maxime Leroy escribió a Sigmund Freud en 1928 para pedirle su opinión sobre los sueños de Descartes y publicó la respuesta de Freud en su *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., Rieder, París 1929, I, 89-90. Recientemente, John R. Cole ha tratado de combinar un riguroso estudio histórico de los *Olympica* con las interpretaciones poco históricas, pero según él enriquecedoras, hechas desde el punto de vista de las teorías freudianas. Cfr. COLE, *The Olympian Dreams*, o.c. Por su parte, GABBAY y HALL, «The Melon and the Dictionary», o.c., 655-656 piensan que los sueños de Descartes no fueron una invención, sino que el relato de los *Olympica* se refiere a sueños que el francés efectivamente tuvo. Ambos, sin embargo, llevan a cabo una erudita lectura de los sueños a la luz de las fuentes literarias sobre ellos.

de aquellos famosos sueños reside en cómo Descartes se hizo eco de la tradición literaria sobre la *divinatio*. Esta, consistente en la recepción de imágenes durante el sueño, requería de un momento de preparación, de *incubatio*, relacionada estrechamente con ese *entusiasmo* que es central en el relato de los *Olympica*.

2. DE BRED A NEUBURG: ENTRE LA *PHYSICO MATHEMATICA* DE BEECKMAN Y LA FASCINACIÓN POR LOS ROSACRUCES

Es famoso el encuentro que el joven Descartes tuvo con Isaac Beeckman en Breda a principios de 1618. Para entonces, Beeckman, atraído por el atomismo y defensor de una física arquimediana, ya había planteado una idea de «físico matemática» que muy probablemente transmitió a Descartes en aquellos meses de amistad y mutua admiración. Este último diría años después que aquel encuentro había sido el más importante de su vida, el que había dado un sentido positivo a su huida de una tradición científica y filosófica que sentía que no le aportaba verdadero conocimiento del mundo¹⁶. De aquel mismo periodo datan las investigaciones de Descartes sobre el compás, las cuales ocupan buena parte de las *Cogitationes privatae* y que le llevaron a concluir que este podía ser la clave para reducir cualquier problema matemático a una cuestión de proporcionalidad de las magnitudes, lo cual a su vez apuntaba, según él mismo, a un objetivo que iba mucho más allá de la aritmética o la geometría¹⁷. Estaba convencido de que su método para elaborar una nueva clasificación de las curvas le conduciría al descubrimiento de una ciencia universal de la proporción, de «*una scientia penitus nova*» capaz de resolver todos los problemas geométricos y llegar así a un conocimiento completo y general, un conocimiento fundado sobre un único principio de inteligibilidad¹⁸. Se trataba de un proyecto que él mismo reconocía tremendamente ambicioso y con el cual esperaba poder sacar a la ciencia de las tinieblas en las que se encontraba. Así se lo contaba a Isaac Beeckman en una famosa carta fechada el 26 de marzo de 1619:

Permíteme ser claro contigo respecto a mi proyecto. Lo que deseo hacer no es algo como el *Ars Brevis* de Lull, sino una ciencia completamente nueva

¹⁶ Véase MORENO, J., «El encuentro entre René Descartes e Isaac Beeckman (1618-1619): El tratado hidrostático», *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 29 (1), 149-166; VAN BERKEL, K., *Isaac Beeckman on Matter and Motion. Mechanical Philosophy in the Making*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2013, pp. 8-27; SASAKI, Ch., *Descartes's Mathematical Thought*, Springer, Dordrecht 2003, pp. 95-108. Sobre las ideas de «physico-mathematica» y «mathesis universalis», véase CRAPULLI, G., *Mathesis Universalis: genesi di un'idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969; SASAKI, Ch., «The Concept of "Mathesis Universalis" in Historical Perspective», en *Ibid.*, *Descartes's Mathematical Thought*, o.c., pp. 287-418.

¹⁷ Véase SCHUSTER, *Descartes and the Scientific Revolution*, o.c., I, p. 146.

¹⁸ Cfr. CLARKE, *Descartes. A Biography*, o.c., pp. 68 y ss.

que dará una solución general a todas las ecuaciones posibles relativas a cualquier tipo de cantidad, ya sea continua o discontinua. [...] Espero demostrar qué tipo de problemas pueden ser resueltos [...], de forma que en la Geometría casi nada quede por descubrir. Se trata de una tarea muy ardua para una sola persona; es ciertamente un proyecto tremendamente ambicioso. Pero he vislumbrado un rayo de luz en la confusa oscuridad de esta ciencia y creo ser capaz, con tu ayuda, de despejar las más densas tinieblas [...]»¹⁹.

Era comprensible que subrayase que no estaba tratando de hacer lo mismo que Ramón Llull (1232- 1315) en su *Ars brevis*, pues lo cierto es que su objetivo se parecía demasiado al del filósofo mallorquín, cuyo proyecto, descrito por él mismo como un *ars inventiendi veritatem*, había renacido con fuerza en el siglo XVI. Cornelio Agrippa —gran protagonista de la magia natural y las matemáticas— había incluido un comentario sobre el *Ars brevis* en su *De Incertitudine et Vanitate de Scientiarum et Artium* (1527), una obra que, entre otras cosas, se convertiría en uno de los puntos de referencia para la Hermandad de los Rosacruces. Descartes intentó explicar más en profundidad la diferencia de su proyecto respecto al de Llull en unos fragmentos que debió redactar a mediados de 1619 y que con el tiempo se convertirían en parte de la cuarta de las *Reglas para la dirección del espíritu*, precisamente allí donde se hablaba de una *mathesis universalis*²⁰.

Con aquel ambicioso proyecto en mente, Descartes anunciaba en unas líneas del *Preambulo* incluido en su pequeño cuaderno —redactadas con toda probabilidad por las mismas fechas— su intención de abandonar su papel de espectador para salir a la escena del gran teatro del mundo. Lo haría, decía, «enmascarado» —*larvatus prode*— y su debut tendría la forma de un *Thesaurus Mathematicus* bajo el pseudónimo de «Polybius Cosmopolitanus»:

en el que se presentarán los medios verdaderos para resolver todas las dificultades de esta ciencia y se demostrará que en tales cuestiones el espíritu humano no puede ir más allá; el objetivo es salir de la pereza y hacer dudar de la temeridad de quienes prometen hacer nuevos *milagros* en todas las ciencias, así como aligerar los complejos trabajos de muchos que, devanándose la cabeza día y noche en los nudos gordianos de esta ciencia, desperdician inútilmente el esfuerzo de su espíritu. La obra está dirigida a los eruditos de todo el mundo y especialmente a los muy famosos en Alemania hermanos de la Rosa Cruz²¹.

El objetivo de Descartes, como él mismo señalaba, era ofrecer una crítica a todos los que prometían realizar grandes *milagros* en el campo de las ciencias; y entre ellos florecían los Rosacruces germanos. Aparecía así, en boca del propio Descartes, uno de los episodios de su biografía intelectual que más serias y fantasiosas sospechas, burlas y críticas ha recibido: su relación con los

¹⁹ Descartes a Beeckman, 26 de marzo de 1619, AT, X, 159.

²⁰ Cfr. GAUKROGER, *Descartes. An Intellectual Biography*, o.c., p. 432; SASAKI, *Descartes's Mathematical Thought*, 105-108; MEHL, *Descartes en Allemagne*, o.c., pp. 121-124.

²¹ AT, X, 213-14. La cursiva es mía.

rosacruces en el periodo entre 1619 y 1620. Sabemos que en 1623, a su regreso a París, fue acusado de ser uno de los miembros de aquel invisible, errante y revolucionario grupo de individuos²². A mediados de 1619, encontrándose en Alemania, habían llegado a sus oídos algunas noticias acerca de las actividades y planteamientos de los rosacruces, lo cual había generado en él un profundo sentimiento de curiosidad en un momento vital caracterizado por las dudas acerca del camino a seguir²³. Fue probablemente en la pequeña localidad de Ulm donde conoció a Johann Faulhaber (1580-1635), uno de los más notables defensores de la Hermandad Rosacruz que para entonces contaba ya con una abundante producción bibliográfica caracterizada por una síntesis de planteamientos matemáticos, cabalistas y herméticos. Entre sus obras destacaba una dedicada a los rosacruces y titulada *Mysterium arithmeticum sive cabalisticum et philosophica inventio, nova admiranda et ardua, qua numeri ratione et metodo computantur [...] Cum Illuminatissimis laudatissimisque Frat. R.C. Famae viris humiliter et syncere dicata* (Ulm, 1615)²⁴. No hay ninguna evidencia de que Descartes estuviese de acuerdo con aquellas obras de Faulhaber, pero es muy probable que dejasen una impactante huella en él. Podemos incluso sospechar la existencia de un vínculo entre esas lecturas y su descubrimiento, en los sueños de que trataremos más adelante, de los *mirabilis scientia fundamenta*. No podemos tampoco excluir que su citado proyecto de salir a la escena del gran teatro del mundo con un *Thesaurus mathematicus* firmado por «Polybius Cosmopolitanus»²⁵ fuese en realidad una respuesta a los planteamientos de Faulhaber, pues si bien optando por vías muy diferentes, la corriente de fondo

²² ARNOLD, P., «Le songe de Descartes», *Cahiers du Sud*, 312 (1957), 274-91 fue uno de los primeros en llamar la atención sobre las conexiones de Descartes con el movimiento Rosacruz, si bien reconociendo que no perteneció al él. Sobre el tema de las relaciones de Descartes con los rosacruces, véase POISSON, N.-J., *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes*, Vendôme, 1670, pp. 30-33 [AT X 197-198]; *Vie*, vol. I, 87-88, 90-91, 109; Vincent CARRAUD, V. y Olivo, G. (eds.), *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, PUF, París 2013, pp. 118 y 131-134. Entre los estudios históricos sobre el tema, véase Frances Yates, *El iluminismo rosacruz*, Siruela, Madrid 2008; SHEA, W., «Descartes and the Rosicrucian Enlightenment», en R. S. WOOLHOUSE (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 73-99; SHEA, W., *The Magic of Numbers and Motion. The Scientific Career of René Descartes*, Science History Publications, Canton Mass. 1991, cap. 5; GAUKROGER, *Descartes. An Intellectual Biography*, o.c., pp. 101-136.

²³ Cfr. *Vie*, vol. I, 87-88.

²⁴ SCHNEIDER, I., *Johannes Faulhaber 1580-1635*, Basilea 1993; MANDERS, K., «Descartes et Faulhaber», *Bulletin Cartésien*, XXIII, *Archives de Philosophie* 58 (1995), 1-12.

²⁵ Si Megalopolis fue el lugar de nacimiento del historiador griego Polybio, este nuevo Polybio francés sería «Cosmopolitanus». Mehl, además, ha señalado que Polybio era también el nombre de un médico de Tebas, el lugar en el que supuestamente los dioses ofrecieron las matemáticas a los hombres, que aparece mencionado en el Himno IV de la *Odisea*. Cfr. MEHL, E., «La première philosophie de Descartes», en FERRARI, J., GUENANCIA, P., RUFFING, M., THEIS, R., VOLLET, M. (eds.), *Descartes et l'Allemagne*, G. Olms, Hildesheim 2009, pp. 45-61. Véase también CARRAUD y OLIVO, *Étude du bon sens*, o.c. pp. 147-150.

que movía a ambos era la misma: el descubrimiento de una *mirabilis scientia* que con el método adecuado fuese capaz de dar respuesta a todas las cuestiones²⁶. Sería él, Descartes, quien finalmente desenmascararía a la ciencia para que se mostrase en toda su belleza. Mas la «admirable ciencia» en la que Descartes estaba pensado en 1619 estaba aún muy lejos de la «mathesis universalis» que encontramos en su pensamiento más maduro, a partir de finales de los años treinta. Obviamente, vincular el proyecto de una «mathesis universalis» con algo tan poco moderno y racionalista como las ambiciones y objetivos del movimiento rosacruz sería, para muchos, poco menos que hablar de los irracionales orígenes del racionalismo moderno.

Desconocemos si Descartes llegó a escribir el anunciado *Thesaurus*. Quizá fuese solo un texto pensado para compartir entre sus contactos, pero de lo que no cabe duda tras las investigaciones de E. Mehl es de que como proyecto estaba en perfecta sintonía con los debates matemáticos protagonizados por autores estrechamente ligados al movimiento Rosacruz, entre ellos el mencionado Faulhaber, Caspar Grunewald o Johann Remmelin²⁷.

3. EL RELATO DE UNOS SUEÑOS PERDIDOS

A Baillet, como buen cartesiano que era, no le debieron gustar mucho los sueños cartesianos, tras los cuales se escondía el fantasma de un origen muy poco racional del racionalismo, algo que ya el propio Descartes había observado y que quizá fuese la causa de que, pasados los años, nunca quisiese hablar de aquel episodio de la fría noche de San Martín de 1619²⁸. La mejor forma que encontró Baillet para eludir el problema fue hacer una lectura «retrospectiva», guiándose

²⁶ Cf. *Vie*, I, 87-88. Sabemos que poco después de los sueños relatados en los *Olympica*, Descartes visitó a Faulhaber en Ulm, con quien mantuvo una tensa conversación sobre cuestiones matemáticas (Cf. *Vie*, I, 68, 69). Sobre esta relación entre ambos véanse MEHL, *Descartes en Allemagne*, o.c. pp. 212, 523 y RODIS-LEWIS, *Descartes: His Life and Thought*, o.c., pp. 34-36. Es significativo que Faulhaber publicase en 1622 una obra titulada *Miracula Arithmetica*, que según Manders bien pudo ser fruto de la relación de trabajo con Descartes entre 1619 y 1622 en Alemania. Cfr. MANDERS, K., «Algebra in Roth, Faulhaber, and Descartes», *Historia Mathematica*, 33 (2006), 184-209. Algunos autores, entre ellos GAUKROGER (*Descartes. An Intellectual Biography*, o.c., pp. xiv-xv y 100-112) consideran que el proyectado *Thesaurus*, cuya redacción probablemente no se llegó a realizar, se plasmó en la argumentación a favor de una *mathesis universalis* en la cuarta de las *Reglas para la dirección del espíritu*, algunas de cuyas partes fueron redactadas en aquellos meses de 1619. GOUHIER (*La pensée métaphysique de Descartes*, o.c., p. 110) interpreta la alusión de Descartes a los rosacruces en su anuncio de la publicación de un *Thesaurus* como algo irónico, todo lo contrario que hace SHEA («Descartes and the Rosicrucian Enlightenment», o.c., pp. 84-85 y 96). Véase también TURRÓ, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona 1985, pp. 214 y ss.

²⁷ Cf. COOK, *The Young Descartes*, op. cit, pp. 112; MEHL, *Descartes en Allemagne*, o.c., pp. 211-222.

²⁸ Recordemos que la descripción que Baillet hizo de los sueños relatados en los *Olympica* es detallada, pero no se trata de una transcripción de fragmentos. Cfr. *Vie*, I, 77-86.

por la segunda parte del *Discurso del Método* —publicado en 1637— para situar en ella los eventos y reflexiones narrados en los sueños de 1619. Unos sueños —y esto es fundamental— totalmente ausentes en la propia narración que de aquel periodo hace el propio Descartes en el *Discurso*. Mas es bien conocida la naturaleza engañosa de esa especie de autobiografía filosófica que es el *Discurso*, por el carácter de autojustificación filosófica de su propia vida, por el deseo de interpretar en clave filosófica unas andanzas que quizá en su día no fueron motivadas más que por el deseo de conocer mundo, de rebelarse contra la autoridad de las escuelas y por una buena dosis de confusión vital propia de quien a los veinte años no tiene nada claro qué camino seguir, *Quod vitae sectabor iter?*, para usar la expresión a la que el propio Descartes se refiere en los *Olympica*.

En esas páginas del *Discurso*, Descartes relataba cómo, tras asistir en Frankfurt, en septiembre de 1619, a la coronación del emperador Fernando II, se dirigió a la frontera de Baviera. Allí, en Neuburg, apartado de las tropas, se refugió en su particular «cuartel de invierno». En soledad y sin la distracción de ajetreadas compañías, se encerró en unos pensamientos que iba hilando sin tregua²⁹. Es entonces cuando se desencadenó en su mente la obsesión por construir una nueva filosofía que no se dejase llevar por las múltiples opiniones que el tiempo ha acumulado. Quería dar con la forma acertada de dirigir su vida, y para ello había concluido que el mejor camino era dudar de todas las opiniones que se había forjado hasta entonces y no aceptar ninguna otra hasta que no hubiese sido meticulosamente medida con el rasero de la razón. Prueba del carácter verídico de estas memorias es que tales temas aparecían también en las líneas transcritas por Leibniz en las *Cogitationes privatae*. Era la «pars destruens» necesaria e imprescindible para emprender un camino auténticamente nuevo, y —así escribía en las líneas finales de la parte segunda del *Discurso*— «lo más importante del mundo y se trataba de un tema en el que la precipitación y la prevención eran los defectos que más se debían temer». Juzgó, por tanto, «que no debía intentar tal tarea hasta que no tuviese una madurez superior a la que se posee a los veintitrés años, que era mi edad»³⁰. De modo que si un día de su juventud se había sentido el hombre más afortunado y sabio por haber recibido la revelación de los fundamentos de una ciencia admirable, ahora, a los 41, desacreditaba por inmaduro aquel descubrimiento a que le habían llevado sus propios sueños de 1619 y que entonces había considerado el episodio más importante de su vida³¹.

Según Baillet, Descartes había escrito en los *Olympica* que la noche del 10 de noviembre de 1619, habiéndose acostado embargado por el «entusiasmo», se quedó dormido y su imaginación fue asaltada por ciertos fantasmas que le provocaron auténtico pavor. Soñó que al ir subiendo por un camino empezó a sentir un dolor y debilidad tales en el costado derecho que se veía obligado a inclinarse sobre la pierna izquierda para conseguir avanzar hacia el lugar al que

²⁹ Cfr. AT, VI, 11 (ed. esp. del *Discurso*, o.c., p.10).

³⁰ *Ibid.*, p. 18 [AT, VI, 22].

³¹ Cfr. *Vie*, I, 85.

se proponía llegar³². Avergonzado de caminar de aquel modo, hizo un esfuerzo por enderezarse, pero entonces sintió un viento fortísimo que le arrastraba como en un torbellino y que hasta le hizo girar tres o cuatro veces sobre su pie izquierdo. La dificultad que sentía para avanzar le hizo creer que se caería a cada paso, hasta que al encontrar en el camino un colegio abierto, entró para encontrar refugio. Intentó llegar a su iglesia para rezar sus oraciones, pero dándose cuenta de que se había cruzado con un conocido sin saludarle, quiso deshacer sus pasos para ser cortés con él. En el centro del claustro del colegio encontró también a otra persona que, cortés y educadamente, le llamó por su nombre y le dijo que, si se estaba dirigiendo a visitar a Monsieur N., tenía algo que entregarle. A Descartes le pareció que era una «manzana» (*melon*) recogida en algún campo. Pero su sorpresa fue mayor al darse cuenta de que quienes conversaban con aquel hombre se mantenían perfectamente derechos sobre sus pies, cuando en cambio él, en el mismo lugar, se tambaleaba. Entonces se despertó y sintió un gran dolor que le hizo temer que todo hubiese sido obra de algún *espíritu maléfico*. Rezó a Dios para que le librase de las malas consecuencias de aquel sueño y de las desventuras que podría sufrir como castigo por sus pecados, los cuales reconocía que podían ser tan graves como para hacer caer rayos sobre su cabeza, por mucho que creyese que hasta entonces había conducido una vida suficientemente irrepachable a ojos de los hombres.

Y después de la ventisca del primer sueño, los rayos llegaron, porque tras casi dos horas de reflexión sobre los bienes y males de este mundo —al menos así dice Baillet haber leído en los *Olympica*— se volvió a dormir e inmediatamente tuvo otro sueño en el que oyó un agudo y estridente sonido que creyó que ser un trueno. El terror que le causó le hizo despertarse y al abrir sus ojos vio multitud de chispas de fuego (*étincelles*) que se esparcían por toda la habitación. Ya le había ocurrido en otras ocasiones y no le resultó nada especialmente extraordinario despertarse en mitad de la noche y tener los ojos tan llenos de destellos que veía de forma confusa las cosas más cercanas. Pero en esta última ocasión decidió buscar en la filosofía las causas de tal fenómeno, para lo cual empezó a abrir y cerrar los ojos, observando la cualidad de las apariencias [*espèces*] que se le presentaban. De este modo su terror se disipó y volvió a quedarse dormido con una gran calma³³.

Según Baillet, el propio Descartes hizo algunas interpretaciones, una vez despierto, de aquellos sueños. Si el primero le había causado terror, el segundo había sido tremendamente agradable. La búsqueda de las causas de un fenómeno común, la oportunidad de poner a trabajar a la razón, le había proporcionado una profunda sensación de serenidad. El primer sueño —dice Baillet que así había escrito Descartes— se debía referir al pasado, una especie de advertencia sobre los errores cometidos, el segundo, en cambio, daba paso a la calma de la razón, que

³² El primer sueño se encuentra en *Ibid.*, I, 81-82.

³³ *Ibid.*, I, 82.

se concluiría en el tercero³⁴. No es difícil darse cuenta de que esta reconstrucción realizada por Baillet está muy medida y encaja perfectamente —como sostiene M. Keevak— con los dos primeros momentos de la metódica propuesta cartesiana de acercamiento a la verdad: el primero la sospecha del engaño, el segundo la decisión de buscar la verdad a la luz de la razón natural³⁵. Dada la imposibilidad de someter a prueba el relato de Baillet comparándolo con el perdido texto original de Descartes, nos quedará siempre la duda de cuánto hay de uno u otro en la interpretación de aquellos sueños incluida en la *Vie du Monsieur Descartes*.

El viento que en el primer sueño hacía a Descartes tambalearse mientras intentaba subir por un camino que conducía a una iglesia era el *malo spiritu*, denominación que Baillet decía haber leído literalmente en los *Olympica* y que decidió identificar con el famoso «genio maligno», trazando así un nexo de continuidad entre el episodio onírico y el posterior desarrollo del pensamiento cartesiano. Se trataba de una estrategia que quedaba clara al matizar que aquel *malo spiritu* era una poderosa fuerza que intentaba arrastrarlo violentamente hacia un lugar al que él se proponía ir voluntariamente³⁶. Esa era la razón de que Dios no permitiese al protagonista del sueño seguir avanzando llevado por un espíritu que Él no había enviado; ni siquiera aunque el destino fuese un lugar sagrado. Surge aquí una inconsistencia en el propio relato de Baillet que nos hace dudar de su reconstrucción: el *malo spiritu* no aparece en el sueño, sino que forma parte de la supuesta interpretación que Descartes hace al despertarse, la cual se encuentra en el contexto de un sentimiento de traicionada religiosidad, culpa y deseada redención. Afirmar, por tanto, que aquel *malo spiritu* era ya el «genio maligno» del que Descartes hablará por primera vez en las *Meditaciones metafísicas*, publicadas mucho tiempo después, en 1641, no es más que otra estrategia racionalizadora por parte de Baillet.

En cuanto al misterioso «melón» que un hombre ofrece al protagonista del sueño al cruzarse con él en el claustro del colegio, simbolizaba —decía Baillet— los encantos de la soledad. Tras tantas elucubraciones sobre este famoso melón —incluidas las de Freud sobre el carácter sexual del sueño cartesiano— resulta que el «melón» podría no haber sido un melón, sino una manzana. Los griegos aplicaban el término *melon* a los frutos carnosos, como el membrillo, el albaricoque, el melocotón o la manzana; los latinos tradujeron la palabra como *malus* y se generalizó su uso para denominar a la manzana, cuya asociación con el conocimiento, la tentación de alcanzarlo y los posibles males derivados de ello

³⁴ *Ibid.*, I, 84-85.

³⁵ KEEVAK, «Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy», o.c. Según este autor, es muy dudoso que Descartes realmente tuviese tres sueños, siendo más probable que se tratase de una estructura que Baillet quiso dar al evento onírico para hacerlo corresponder con una lectura mucho más racionalista del pensamiento cartesiano.

³⁶ Cfr. *Vie*, I, 84-85, donde se leen al margen las palabras que había escrito el propio Descartes: «A malo spiritu ad Templum propellebur».

son bien conocidos³⁷. Tratándose de una manzana, adquiere mucho mayor sentido el episodio del primer sueño: quien se la ofrece es un miembro del colegio, un individuo al que los fuertes vientos no hacen tambalearse, como en cambio sucede al pobre Descartes. Muy probablemente, el joven francés quiso construir una imagen visual de aquellos protagonistas de las escuelas cuyo saber les hacía sentir una seguridad marmórea, una estabilidad y firmeza inquebrantables, de las cuales él, agitado por los vientos de la duda, se sentía completamente carente. La manzana también podría ser el símbolo de la tentación de abrazar el saber de la tradición, y el viento aquel *malo spiritu* que le frenaba para hacerlo. Otra posibilidad es que con aquella imagen Descartes quisiese representar el ofrecimiento de un conocimiento cuyo fundamento era la duda, pero tengamos en cuenta que estamos en el claustro de un colegio religioso, y que por tanto tal duda podría referirse a la divinidad, lo cual explicaría el terror de Descartes al despertar de aquel sueño y su inmediata promesa de peregrinar a Notre Dame de Loretto³⁸.

No hay evidencia de que Descartes leyese alguno de los muchos textos de Girolamo Cardano (1501-1576) sobre los sueños, aunque es poco probable que los desconociese. Lo cierto es que sorprende la similitud de la escena del primer sueño cartesiano con la de uno de los muchos sueños descritos por el médico, matemático y filósofo italiano. En 1534, decía éste en su autobiografía, en un momento en el que todavía no había tomado ninguna decisión, se vio a sí mismo subiendo por una escarpada montaña que observaba a su derecha, luego se giró para observarla desde la izquierda; aterrizado, se iba agarrando a las vides para conseguir avanzar; mas una vez alcanzada la cima, se dio cuenta de que su voluntad le habría llevado aún más allá³⁹.

³⁷ *Ibid.*, I, 81 y 85. Sobre la simbología de la manzana y su etimología, véase GARCÍA MAHIQUES, R., «Malum. Arbor. El código semiológico de la manzana», *Ars Longa. Cuadernos de Arte*, 1991, n. 2, pp. 81-87. Véase también GABBEY-HALL, «The Melon and the Dictionary», o.c. pp. 657 y ss.

³⁸ *Vie*, I, 85-86.

³⁹ CARDANO, G., *De propria vita liber*, Amsterdam, 1654, pp. 121-122. Cardano hizo un abundante uso e interpretación de los sueños a lo largo de toda su obra, pero muy especialmente en *Synesiorum somniorum omnium generis insomniam explicantes libri IIII*, Basilea, Sebastianum Henricpetri, 1585; *De rerum varietate*, M. Vincentium, Aviñón 1558 y en el *De subtilitate*, Lyon, G. Rovillium, 1551, este último inspirado, según él, por un sueño. Véanse SIRAI, N. G., *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1997, cap. 8; GRAFTON, A., *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993, caps. 9-10; GIGLIONI, G., «Synesian Dreams. Giacomo Cardano on dreams as means of prophetic communication», *Bruniana & Campanelliana*, vol. XVII/2 (2010), 575-584; SCHREIER RUPPRECHT, C., «Divinity, Insanity, Creativity: A Renaissance Contribution to the History and Theory of Dream/Text», en Id. (ed.), *The Dream and the Text. Essays on Literature and Language*, State University of New York Press, Nueva York 1993, 112-132; BROWNE, A., *Sixteenth Century beliefs on dreams, with special reference to Girolamo Cardano's Somniorum Synesiorum libri IIII*, Ph.D. The Warburg Institute, London University, 1971. Interesante para lo que aquí nos interesa la nota que hace Grafton sobre cómo el sentimiento aterrador de la subida recuerda a uno de los sueños descritos en la *Passio Perpetua et Felicitatis*, un texto con una larga tradición y amplia difusión que editaría Lucas Holstein en 1661 y que se publicó por vez primera en 1663.

La interpretación que el propio Descartes hizo de su segundo sueño, según la cual la imagen del relámpago había sido la señal del «Espíritu de la Verdad», debió representar para Baillet un gran desafío filosófico, el de salvar el carácter racional de una búsqueda de la verdad que se expresaba, según el manuscrito que tenía ante sí, en términos de una revelación llegada desde las alturas. Baillet transformó tal iluminación divina en una luz de la razón que preparaba el camino para el tercer sueño, aquel que según él había sido reconocido por el propio Descartes como una indicación sobre el camino que debía seguir en el futuro: el *Quod vitae sectabor iter?*⁴⁰.

El tercer sueño de los *Olympica* era el que tenía una elaboración más sofisticada⁴¹. En él Descartes cuenta que vio sobre una mesa un libro que no sabía quién había dejado allí. Al abrirlo, se dio cuenta de que se trataba de un diccionario, pero casi al mismo tiempo se percató de que en la mesa también había otro libro que le resultaba conocido: una colección de poemas titulado *Corpus poetarum*⁴². Lo abrió al azar y leyó un verso que rezaba: «¿Qué camino debo elegir en la vida?» [*Quod vitae sectabor iter?*]. En ese instante apareció un hombre al que no conocía y que, elogiándolo, le mostró un poema cuyo primer verso era «Si y No» [*Est et Non*]⁴³. Descartes respondió que sabía que era un fragmento de los *Idyllia* de Ausonio, incluido en el libro de poemas que yacía sobre la mesa. Mientras buscaba en él los versos, el desconocido le preguntó dónde había conseguido el libro, a lo cual Descartes respondió que no sabía cómo había llegado a sus manos, pero que justo un momento antes había también allí otro que acababa de desaparecer, sin saber quién lo había traído ni quién se lo había llevado. Aún no había terminado cuando volvió a ver aparecer el libro al otro extremo de la mesa. Pero entonces se dio cuenta de que ahora el *Diccionario* ya no estaba completo, como en cambio lo había visto la primera vez. Finalmente, encontró en el *Corpus poetarum* los poemas de Ausonio, pero no consiguiendo dar con los versos que contenían el *Est et Non*, dijo al misterioso personaje que conocía otro fragmento aún más bello escrito por el mismo poeta y que comenzaba con las palabras *Quod vitae sectabor iter?* El hombre le pidió que se lo mostrase y Descartes se dispuso a buscarlo cuando se percató de que en el ejemplar había una serie de pequeños retratos, lo cual indicaba que no se trataba de la misma edición que él conocía.

De pronto, el hombre y los libros desaparecieron y se desvanecieron de su imaginación. Fue entonces cuando Descartes, sin despertarse, comenzó a interpretar lo soñado: «Dudando de si lo que acababa de ver había sido un sueño o una visión, no solo decidió, mientras dormía, que había sido un sueño», sino

⁴⁰ Compárese el relato del segundo sueño con su interpretación por el propio Descartes (*Vie*, I, 82 y 85 respectivamente). Más detalles sobre el significado de este sueño se encuentran en Mehl, *Descartes en Allemagne*, o.c., p. 41.

⁴¹ *Vie.*, I, 82-84.

⁴² Se trata del *Corpus poetarum*, Ginebra 1611.

⁴³ *Ibid.*, vol. II, 658-659.

que incluso lo interpretó antes de que el sueño lo abandonase⁴⁴. La lucidez de la razón dentro del sueño. La continuidad entre sueño y vigilia; la capacidad, además, de juzgar la naturaleza de aquellas fantasmagorías. Descartes extrae las conclusiones más importantes de sus sueños mientras aún duerme, lo cual es fundamental para entender las intenciones de su relato. No es el estado de vigilia el que permite a la mente acceder a la verdad, sino que es el sueño el que coloca al hombre en un estado de predisposición para recibir el auténtico conocimiento. Así lo había explicado recientemente Girolamo Cardano en su *Somniorum Synesiorum libri quatuor*⁴⁵.

En ese estado de durmiente lucidez, Descartes juzgó que el *Diccionario* simbolizaba la reunión de todas las ciencias, y que la colección de poemas titulada *Corpus poetarum* se refería sin duda a la unión de filosofía y poesía. No creía, consideraba, que uno se debiese sentir demasiado sorprendido al ver que los poetas, incluso aquellos que solo se hacen los locos, son autores de afirmaciones más profundas, de mayor sensibilidad y mejor expresadas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos. Atribuyó esta maravilla a la divinidad del *entusiasmo* y a la fuerza de la imaginación, las cuales hacen germinar las semillas de la sabiduría que se encuentran en la mente [*l'esprit*] de todos los hombres, como chispas de fuego en las piedras —unas chispas de la razón que ya habían aparecido en el segundo sueño— con mucha mayor facilidad, e incluso con mayor brillantez, de lo que la razón puede hacer en los filósofos⁴⁶. En cuanto al poema sobre la incerteza del tipo de vida que uno debía elegir y que comenzaba con *Quod vitae sectabor iter*, dedujo que simbolizaba el buen consejo procedente de una persona sabia, o incluso un mensaje divino. De hecho, los versos de Ausonio a los que se alude pertenecen a dos de sus tres *Idillya* dedicados a los pitagóricos. El primero de ellos se titula «Pythagoricon de ambiguitate eligendae vitae», y el segundo «De viro bono». Ambos poemas, muy leídos por los humanistas, eran una especie de ejercicio sobre la dificultad de las elecciones vitales; nada pues más idóneo para un joven Descartes de veintitrés años atravesando por un periodo de ansiedades y dudas acerca del camino a seguir⁴⁷.

Tras hacer aquellas interpretaciones y aun dudando de si estaba soñando o meditando, se despertó sin sentir ninguna emoción y con los ojos abiertos continuó la interpretación de sus sueños. Entendió entonces que los poetas reunidos en la colección simbolizaban la revelación y el entusiasmo, de los cuales

⁴⁴ *Ibid.*, I, p. 83.

⁴⁵ Cardano redactó esta obra entre 1535 y 1537, pero no fue publicada hasta 1562. Existe una excelente edición moderna, con traducción francesa, de BORIAUD, J.-Y., *Les quatre livres des songes de Synesios*, 2 vols., Olschki, Florencia 2008.

⁴⁶ Sobre este aspecto, véase SPALLANZANI, M., «Dal Dictionaire dei sogni di Descartes all'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert», en GALLINGANI, D. y TAGLIANI, M., *I sogni della conoscenza*, Centro Editoriale Toscano, Florencia 2000, pp. 19-53.

⁴⁷ Cfr. BROWNE, A., «Descartes's Dreams», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 40 (1977), pp. 256-273: 263-265.

él no desesperaba de llegar a ser digno poseedor. Por el verso «Si y No», que es el *Est et Non* de Pitágoras (en margen estaba escrito: *nai kai ou*), comprendió que se refería a la verdad y falsedad de los conocimientos humanos [*connais-sances*] y de las ciencias profanas. Viendo que la aplicación de todas estas cosas era tan de su gusto, se atrevió a persuadirse a sí mismo de que había sido el «Espíritu de la Verdad» el que con aquel sueño había tratado de desvelarle los tesoros de todas las ciencias. Y como no quedaba nada más que interpretar, salvo los pequeños grabados de retratos que había visto en el segundo de los libros, después de la visita que un pintor italiano le hizo al día siguiente, no siguió buscando otras explicaciones⁴⁸. Hasta aquí el relato que hace Baillet de los *Olympica*.

4. SABER POÉTICO Y SABER FILOSÓFICO: LA FILOSOFÍA DEL SUEÑO EN LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO CARTESIANO

Los *Olympica* estaban escritos en latín, ¿es creíble que un francés que tiene unos sueños, al despertarse, decida escribirlos en latín?, ¿no es más factible pensar que Descartes estuviese recurriendo a la larga tradición sobre el carácter filosófico y profético de los sueños para presentar su decisión de emprender un nuevo camino intelectual? Lo cierto es que los *Olympica* tienen tantos matices, elementos e imágenes que los vinculan con la tradición literaria y filosófica sobre los sueños que resulta muy difícil creer que realmente Descartes los soñase. Comparto plenamente la interpretación de que se trató de una estrategia literaria, sin embargo, no considero que el reconocimiento de tal carácter literario deba ir necesariamente encaminado a su ocultamiento, infravaloración o lectura retrospectiva. Tuviesen o no lugar aquellos sueños, lo que a nosotros nos importa no es qué soñaba Descartes —algo que obviamente nunca sabremos—, sino cómo los interpretó entonces —en el caso de que los hubiese soñado efectivamente— o qué quiso transmitir con ellos en el caso de que el episodio onírico nunca hubiese tenido lugar y se hubiese tratado de una estrategia literaria y filosófica muy común en la época.

Precisamente en aquel mismo 1619, Rodophilus Staurophorus —pseudónimo de Friedrich Grick— había publicado en Alemania un *Raptus Philosophicus* que relataba el sueño de un joven que se encuentra ante un cruce de caminos y se pregunta cuál de ellos ha de seguir. Se topa entonces con una mujer que le pregunta a dónde se dirige («¿qué espíritu te trae aquí?»), y le muestra un libro que contiene todas las cosas celestes y terrenales pero expuestas sin ningún orden metódico. Aparece en ese momento otro hombre que le revela que la mujer que le ha interpelado es la Naturaleza, a la cual ni científicos ni filósofos conocen. El opúsculo era uno de los manifiestos de la Hermandad de los

⁴⁸ *Vie*, I, 84.

Rosacruces⁴⁹. No pretendo con esto que Descartes fuese uno de ellos, ni siquiera asegurar que hubiese leído las páginas de Staurophoros, pero el paralelismo entre el sueño del *Raptus* y el cartesiano *Quod vitae sectabor iter* nos da idea de lo presente que estaba en aquel contexto la imaginería onírica expresada en los *Olympica*⁵⁰.

En la descripción del tercer sueño, Descartes había señalado cuidadosamente que no se trataba de una *visión*, sino de un *sueño*. Era una cuestión fundamental en toda la historia de la literatura sobre los sueños. Artemidoro (s. II d C), en su *Onirocriticon libri V* —una de las fuentes sobre los sueños más importantes e influyentes en los siglos XVI y XVII— decía que los sueños se dividen en directos y simbólicos, siendo los primeros aquellos en los cuales un evento de la vida se corresponde exactamente con la imagen soñada (*visio*), mientras que los simbólicos son los que representan una cosa por medio de otra. Hay sueños divinos que transmiten un mensaje de los dioses, pero es necesario prepararse para ello con el aislamiento y la soledad, hace falta un proceso de *incubación* y se han de transitar los estadios de la purificación y la espera del mensaje divino. En el caso de Descartes, esos dos pasos pueden ser identificados con su aislamiento, su soledad en Neuburg, y con los dos primeros sueños: purificación de los pecados y señal del inminente mensaje del Espíritu de la Verdad, respectivamente⁵¹. El *Commentarium in Somnium Scipionis* fue otra de las obras sobre los sueños más leídas entre los siglos XV y XVII. En él, Macrobio afirmaba que existían tres tipos de sueños: el *somnium*, con valor profético y simbólico, la *visio*, en la que el durmiente ve una imagen exacta de

⁴⁹ Rodophilus Staurophorus *Raptus Philosophicus*, *Das ist, Philosophische Offenbarungen, gantz Simpel und Einfältig gestellet, und an die Hochlöbliche und berühmte Fraternitet R. C. [...] geschrieben*, 1619. El primer nombre del pseudónimo contiene la palabra «rosa» [R(h)odo], mientras que el segundo contiene «cruz» [Stauro-], siendo por tanto un pseudónimo que claramente se refiere a la Hermandad Rosacruz.

⁵⁰ Véase SHEA, «Descartes and the Rosicrucian Enlightenment», o.c., pp. 75 y 79; MEHL, *Descartes en Allemagne*, pp. 101, 117-121; Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix et les origins de la franc-maçonnerie*, París 1990 (primera edición 1955). En cambio, Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, o.c. p. 108, considera que no hay ninguna evidencia de que Descartes leyese el *Raptus*. Son de destacar también las similitudes entre el relato onírico cartesiano y los sueños narrados en *Las bodas químicas*, uno de los principales manifiestos de los rosacruces. Véase GRAYLING, A. C., *The Age of Genius. The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind*, Nueva York 2016, pp. 177-186. La imagen de la duda ante el camino a tomar se encuentra también en Giovanni Battista NAZARI, *Della tramutatione metallica sogni tre* (Brescia, Pietro Maria Marchetti, 1599), donde el autor narra cómo oye un murmullo que le dice: «Quo viatori iter, tu avaritia dementis». También VAN HELMONT, J. B., en *Ternary of Paradoxes* (trad. por W. Charleton Londres, 1650), cuenta cómo en 1610, tras años estudiando medicina, álgebra, lógica y astronomía llegó a la conclusión de que lo único que había conseguido era un cúmulo de rastros sin sentido y que había sido un sueño en el que se había visto a sí mismo como una bola vacía flotando entre el cielo y la tierra el que le hizo salir de aquella situación de crisis. Véase Rossi, P., «Sogni di filosofi», en *Ibid.*, *Bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee*, Feltrinelli, Milán 2001, pp. 70-112.

⁵¹ Existe una edición española de la obra de ARTEMIDORO, *El libro de la interpretación de los sueños*, ed. de M. Carmen BARRIGÓN y Jesús M. NIETO, Akal, Madrid 1999.

eventos que se cumplirán en el futuro, y el *oraculum*, en el cual una entidad especialmente sabia, divina, aconseja sobre las decisiones que se han de tomar. De acuerdo con esta división, es comprensible que Descartes negase que en su caso se tratase de una visión⁵².

Ya hemos aludido más arriba al parecido del primer sueño de los *Olympica* con uno de los relatados por Cardano. *Oneipon* [sic] se leía en una medalla de la época dedicada a él, pues su fama como estudioso e intérprete de los sueños había recorrido toda Europa. En su *Somniorum Synesiorum* distinguía cuatro tipos de sueños según sus causas: los debidos a los alimentos ingeridos (*cibaria*), los causados por los propios humores del cuerpo (*ex humori*), los anamnésicos, es decir, los que tienen su origen en la memoria del individuo concreto y, finalmente, los proféticos. Los dos primeros tipos tenían causas corpóreas y los dos últimos incorpóreas. Las causas de los sueños de memoria pertenecían a la historia personal del individuo y se hacían posibles gracias al recalentamiento de los vapores del cerebro, los cuales, por así decir, abrían la puerta a la nitidez de los recuerdos. Sin embargo, los sueños más elevados y extraordinarios eran los causados por agentes externos de orden superior, ya fuesen divinos o demoníacos; su función consistía en prevenirnos sobre alguna falta o pecado cometido o revelarnos el futuro⁵³.

Cardano se refería explícitamente a la distinción entre *divinatio* e *interpretatio*, la primera de ellas no requería estar en posesión de la sabiduría, mientras que la segunda era un resultado de la sabiduría y el conocimiento⁵⁴. En cuanto a la *divinatio*, era necesario estar preparado para recibir sueños verdaderos, pero para la *interpretatio* era necesario un método, un *ars interpretandi*⁵⁵. Como Artemidoro, Cardano también distinguía entre sueños y visiones, pero especificaba que mientras para interpretar los sueños había que atender a las relaciones entre las imágenes soñadas y la realidad, en el caso de las visiones las cosas aparecían en el sueño tal y como realmente eran, y por tanto no necesitaban ser interpretadas⁵⁶. Es muy probable que Descartes conociese los textos de Cardano sobre los sueños y quizá precisamente hubiese llegado a ellos gracias a la comunión de intereses con su admirado Beeckman, aquel que le había

⁵² Cfr. BROWNE, «Descartes's Dreams», o.c. A estos clásicos de la literatura onírica habría que sumar, por supuesto, los tres textos aristotélicos en los *Parva naturalia*: el *De somnis et Vigilia*, el *De insomnis* y el *De divinatione per somnium*.

⁵³ Es interesante para lo que aquí nos ocupa recordar cómo Cardano aconseja escribir los sueños al despertarse; cfr. su *Synesiorum Somniorum*, o.c. II, p. 418. El título de la obra de Cardano hace referencia a Sinesio de Cirene, cuyas ideas heredaron Macrobio y Artemidoro y fueron determinantes para establecer los vínculos entre sabiduría e inspiración poética. Hay una buena edición en inglés del texto de Sinesio: *On Dreams*, ed. de Isaac Myer, Philadelphia 1888.

⁵⁴ CARDANO, *De rerum varietate*, L. XIV («De divinatione»), pp. 921-930.

⁵⁵ *Ibid.*, L. XIV, 926-930; L. XV, 1039-40; CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, L. I, XV, 36-40.

⁵⁶ CARDANO, *Synesiorum Somniorum*, o.c., L. I, 196-199. Cardano también hablaba de *insomnia* para referirse a los sueños formados de «ídolos» y que por tanto tenían que ser interpretados alegóricamente.

introducido en la físico-matemática. De hecho, los sueños relatados en los *Olympica* están articulados siguiendo las distinciones entre sueños y visiones y *divinatio* e *interpretatio* tal como las había expresado Cardano. A la *divinatio*, posibilitada por el estado de *entusiasmo*, sigue la *interpretatio* implícita en la interpretación que Descartes ofrece del *Corpus poetarum* y del «Est et Non», uniendo así poesía, sabiduría y *entusiasmo* con la revelación divina⁵⁷. El momento final de los sueños es una clara prueba de que Descartes estaba siguiendo esta categorización de los momentos del sueño revelador: tras observar los grabados de algunos retratos en el libro y recibir al día siguiente la visita de un pintor italiano, consideró que no eran necesarias ulteriores interpretaciones⁵⁸.

La obra de Cardano representa la madurez de un vínculo entre filosofía platónica e interpretación del valor cognoscitivo de los sueños que había empezado a renacer con la obra de Marsilio Ficino. Platónicamente convencido de que los sentidos nos engañan sobre la auténtica realidad del mundo, Cardano mantenía que solo gracias a los sueños podemos acceder al conocimiento de la realidad inteligible. Son las imágenes que se presentan en ellos las que guían a la mente hacia el conocimiento de la verdad. Nos encontramos así ante un planteamiento en el que no sólo se confiere a los sueños poder cognoscitivo, sino que estos son incluso considerados como la vía más pura de acercamiento a lo inteligible. No se trata de la razón contra el engaño irracional de los sueños, sino todo lo contrario, pues son estos los que más se acercan a la verdad de las cosas. En este contexto, considerar el estado onírico, así como sus resultados e interpretaciones, como una antítesis de la racionalidad sería, sin lugar a dudas, un gran anacronismo.

Los *somnia perfecta* de que hablaba Cardano, proféticos y celestes, no pertenecían al orden de la naturaleza y para hacerse merecedor de ellos era necesario ser poseído por la divinidad. Resultaba imprescindible estar «entusiasmado», pues no otra cosa significa *en-theos*: poseído por los dioses. El entusiasmo que según Descartes había precedido a sus famosos sueños no era —como en cambio pretendió Baillet— simplemente un estado de alegre excitación, de gozo o de agotamiento intelectual por haber descubierto la racional ciencia admirable que años después se encontrará explicitada en su obra. Baillet, como tantos otros cartesianos e historiadores de la filosofía a lo largo de los siglos, prefirieron pensar que tales habían sido las causas de su entusiasmo. Sin embargo, considero más acertado pensar que con aquel «entusiasmo» Descartes se refería a un estado de la mente casi divino, un estado que —como decía Cardano— permite a la mente abrirse a la aparición de los sueños proféticos, de los mensajes portadores de la verdad⁵⁹. Él mismo había dejado escrita su

⁵⁷ Cfr. GÓMEZ, S., «Enthusiasm and Platonic *furor* in the Origins of Cartesian Science: The Olympian Dreams», *Early Science and Medicine*, 25, 1980, pp. 1-29.

⁵⁸ *Vie*, I, 84.

⁵⁹ Cfr. GÓMEZ, «Enthusiasm and Platonic *furor*», o.c.

interpretación: el trueno del segundo sueño había sido la señal del «espíritu de la verdad que había descendido para poseerle»⁶⁰.

Había mucho en los *Olympica* de esa idea platónica del *furor* teorizada por autores como Marsilio Ficino, Francesco Patrizi⁶¹ o Giordano Bruno, quienes habían expresado el deseo de escapar de una concepción de la poesía entendida como pura técnica, del retrato del poeta como *artifex*, para abrazar la teoría platónica del *furor*. No se podía ser buen poeta sin un halo de locura, «adflatu quasi furoris», como había escrito Cicerón, y con razón Horacio había excluido de Helicón, el escarpado monte consagrado a Apolo y las Musas, a los poetas sensatos⁶². Pero el poeta no era simplemente un loco, ni siquiera era un loco. El furor muy a menudo es confundido con la locura, cuando en realidad es la auténtica sabiduría. Era la teoría del furor poético expuesta por Ficino en su *De divino furore*⁶³, un texto fundamental de la filosofía renacentista sobre la doctrina platónica del entusiasmo. Patrizi la retomó en su *Della diversità dei furori poetici*, donde se lee que el verdadero y buen poeta es aquel que une en su ejercicio de la poesía el furor y el ingenio. Si el ingenio consiste en la buena disposición para el aprendizaje, en la capacidad de la inteligencia, el furor, «según nos enseña Platón en el Fedro», puede ser natural o divino. Y si el natural depende de los humores del cuerpo, el divino, que puede ser a su vez poético, misterioso, profético o amoroso, desciende del cielo. El auténtico conocimiento es una suma de arte y furor poético.

Cobra así sentido el título que Descartes dio al relato de sus sueños: *Olympica*, pues en el Olimpo habitan las musas inspiradoras del conocimiento. La vinculación del sueño cartesiano con esta tradición queda bien clara en el tercer sueño, allí donde Descartes interpreta el *Corpus poetarum* como el símbolo de la unión de filosofía y poesía. Uno no se debía extrañar —había derivado del tercer sueño— al ver que los poetas, incluso aquellos que solo se hacen *los locos*, son autores de afirmaciones más profundas, de mayor sensibilidad y mejor expresadas que las que se encuentran en las obras de los filósofos. Eran, había dejado escrito en los *Olympica*, el entusiasmo y la fuerza de la imaginación las que hacían crecer las semillas de la sabiduría, que se encuentran en la mente [*l'esprit*] de todos los hombres, como chispas de fuego en las piedras,

⁶⁰ *Vie*, I, p. 85.

⁶¹ El texto de Francesco Patrizi sobre el furor apareció junto con otras de sus obras juveniles: *La città felice*; *el Dialogo dell'honore*, *Il Barignano*; *Della diversità dei furori poetici* y la *Lettura sopra il sonetto del Petrarca. La gola, e 'l sonno, e l'ociose piume*, Venecia 1553. En este caso me refiero a la p. 45v. de esta edición.

⁶² «Ingenium misera quia fortunatius arte / credit, et excludit sanos Helicone poetas / Democritus», HORACIO, *Ars poetica* (295-297). Estos versos de Horacio se refieren a su reflexión sobre la dualidad arte/ingenio y a su crítica a quienes, como Demócrito, consideraban la poesía fruto exclusivo del furor y retrataban al poeta como a un loco poseído. Horacio mantenía que el ejercicio de la poesía ha de resultar de un equilibrio entre arte e ingenio, furor y virtud.

⁶³ Sobre este tema, véase GENTILE, S., «L'epistola "De divino furore" di M. Ficino», *Rinascimento*, 1983, vol. 23, pp. 33-77, así como la introducción de Pedro Azara a M. Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona, Anthopos.

con mucha mayor facilidad, e incluso con mayor brillantez, de lo que la razón puede hacer en los filósofos.

En su *Discurso del Método*, Descartes recordaría su amor por la poesía en sus años de juventud, refiriéndose de nuevo al inseparable vínculo entre poesía y filosofía:

Admiraba en alto grado la elocuencia y era un amante de la poesía, pero opinaba que tanto la una como la otra eran cualidades del ingenio más que frutos del estudio. aquellos que poseen una excelente capacidad para razonar y disponen con orden sus pensamientos con la finalidad de hacerlos claros e inteligibles, siempre serán capaces de persuadir sobre el tema que se han propuesto aunque hablen la lengua de la baja Bretaña y jamás hayan estudiado retórica. De igual forma los que son capaces de evocar las invenciones más agradables y expresarlas con el mayor ornato y delicadeza, no dejarán de ser los mejores poetas aunque desconozcan el arte poética⁶⁴.

Sin embargo, años más tarde criticará con extrema dureza el uso de la imaginación como fuente de auténtico conocimiento. Recuértese, por ejemplo, la sexta de sus *Meditaciones de prima philosophia* (1641), allí donde recurre precisamente a la posibilidad o imposibilidad de distinguir entre sueño y vigilia para acabar concluyendo con el carácter ilusorio de los sueños, pues si bien es cierto que en ellos creemos tener ideas claras y distintas, estas están ligadas a imágenes, pero no a lúcidas ideas, las cuales abstraídas de las imágenes son las únicas que pueden tener un contenido puramente intelectual y conducir a la certeza.

Con demasiada frecuencia la historia de la filosofía ha presentado un desarrollo del pensamiento marcado por grandes saltos epocales y uno de ellos, quizá el más brillante, haya sido el salto a la modernidad; una modernidad retratada como un bloque homogéneo de actitudes, presupuestos y fines filosóficos que en muchas ocasiones ha impedido comprender las sutiles y lentas transformaciones del pensamiento a lo largo del tiempo. Una historia de padres fundadores, de mitos filosóficos, una historia de la filosofía sin historia que ha olvidado el tiempo, la evolución de las ideas, ya no solo a lo largo de los siglos, sino incluso a lo largo de la vida de un hombre. En el caso que aquí nos ocupa, referirse a Descartes sin tener en cuenta las profundas transformaciones de su pensamiento a lo largo de su vida nos impide observar la riqueza de los obstáculos conceptuales a los que se tuvo que enfrentar y la rica herencia de temas e ideas que, aunque la así llamada modernidad acabase por rechazar, fueron esenciales para generarla. En cierto sentido, tales imágenes son el reflejo del propio éxito de Descartes, que siempre intentó ocultar su pasado, un incierto pasado. Lo hizo filosóficamente, pero también vitalmente y el *Discurso del Método* nos muestra cuán cercanas estuvieron ambas estrategias del tan barroco ocultamiento. Pero lo cierto es que todo enmascaramiento acaba por desenmascarse y en la historia de la filosofía y de la ciencia cada vez son más

⁶⁴ AT, VI, 7, citado por ed. esp. de G. Quintás, p. 7.

las voces que alertan de los peligros de hablar de una «modernidad» homogénea, nacida de una conversión firme y sin fisuras, e insisten en cambio en la casi infinita pluralidad de sus formas de pensamiento. Los sueños de Descartes han sido, como aquí se ha comentado, utilizados filosóficamente incluso por aquel que los soñó, pero al historiador de la filosofía, que goza del beneficio de la perspectiva, le corresponde desvelar su significado y las motivaciones de quienes los han utilizado.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Ch. (1910). *Vie et Oeuvres de Descartes*.
- Arnold, P. (1957). «Le songe de Descartes», *Cahiers du Sud*, 312, pp. 274-91.
- Artemidoro (1999). *El libro de la interpretación de los sueños*, ed. de M. Carmen Barrigón y Jesús M. Nieto, Madrid, Akal.
- Baillet, A. (1691). *La Vie de Monsieur Descartes*, París.
- Browne, A. (1977). «Descartes's Dreams» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 40, pp. 256-273.
- Browne, A. (1971). *Sixteenth Century beliefs on dreams, with special reference to Girolamo Cardano's Somniorum Synesiorum libri IIII*, Ph.D. The Warburg Institute, London University.
- Cardano, G. (1585). *Synesiorum somniorum omnis generis insomnias explicantes libri IIII*, Sebastianum Henricpetri.
- Cardano, G. (1654). *De propria vita liber*. París: Iacobum Villery.
- Cardano, G. (1558). *De rerum varietate*. Aviñón: M. Vincentium.
- Cardano, G. (1551). *De subtilitate*. Lyon: G. Rovillium.
- Cardano, G. (2008). *Les quatre livres des songes de Synesios*, ed. De Jean-Yves Boriaud, 2 vols. Florencia: Olschki.
- Carraud, V., Olivo, G. (2013). *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jéneusse (1616-1631)*. París: PUF.
- Clarke, D. (2006). *Descartes. A Biography*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Cole, J. R. (1992). *The Olympian Dreams and the Youthful Rebellion of René Descartes*. Chicago: University of Illinois Press.
- Cook, H. J. (2018). *The Young Descartes: Nobility, Rumor, and War*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crapulli, G. (1969). *Mathesis Universalis: genesis di un'idea nel XVI secolo*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1969.
- Foucher de Careil, L. A. (1859). *Cogitationes privatae*, en *Supplément aux oeuvres de Descartes. Manuscrits inédits de Descartes, précédés d'une introduction sur la méthode*. París: Ladrangue et Durand, vol. I, pp. 2-58.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, ed. de G. Quintás. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (2006). *Las pasiones del alma*, ed. esp. de José A. Martínez. Madrid: Técnos.
- Descartes, R. (1964-1974), *Oeuvres*, ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París: Cerf, nueva edición, 11 vols., París, Vrin-CNRS.
- Descartes, R. (1995). *Principios de la Filosofía*, ed. de G. Quintás. Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1980). *Tratado del Hombre*, ed. esp. de Guillermo Quintás. Madrid: Editora Nacional.

- Ferguson, H. (1996). *The Lure of Dreams. Sigmund Freud and the Construction of Modernity*. Londres: Routledge.
- Ficino, M. (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*, introducción de Pedro Azara. Barcelona: Anthopos.
- García Mahiques, R. (1991). «Malum. Arbor. El código semiológico de la manzana», *Ars Longa. Cuadernos de Arte*, n. 2, pp. 81-87.
- Gaukroger, S. (1995). *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Gentile, S. (1983). «L'epistola "De divino furore" di M. Ficino», *Rinascimento*, vol. 23, pp. 33-77.
- Giglioli, G. (2010). «Synesian Dreams. Giacomo Cardano on dreams as means of prophetic communication», *Bruniana & Campanelliana*, vol. XVI, n. 2, pp. 575-584.
- Gómez, S. (1980). «Enthusiasm and Platonic furor in the Origins of Cartesian Science: The Olympian Dreams», *Early Science and Medicine*, 25, pp. 1-29.
- Gouhier, H. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. París: Vrin.
- Gouhier, H. (1958). *Les premières pensées de Descartes*. París: Vrin.
- Grafton, A. (1993). *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Grafton, A. (2000). *Traditions of Conversion. Descartes and His Demon*. Berkeley: Doreen B. Townsend Center for the Humanities.
- Grayling, C. (2016). *The Age of Genius. The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind*. Nueva York.
- Hallyn, F. (1995). «Une "feintise"», en Id, *Les Olympiques de Descartes*. Ginebra: Droz.
- Huet, P.-D. (1693). *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartesianisme*. Amsterdam: Desbordes.
- Huygens, Ch. (1840). «De la vie de M. Descartes par Baillet», en V. Cousin (ed.) *Fragments philosophiques*, 3 vols., Bruselas.
- Keevak, M. (1992). «Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, n. 3, pp. 373-396.
- Kennington, R. (1961). «Descartes' Olympica», *Social Research*, vol. 28, n. 2, pp. 171-204.
- Leroy, M. (1929). *Descartes, le philosophe au masque*. París: Rieder, 2 vols.
- Manders, K. (2006). «Algebra in Roth, Faulhaber, and Descartes», *Historia Mathematica*, vol. 33, pp. 184-209.
- Manders, K. (1995). «Descartes et Faulhaber», *Bulletin Cartésien*, XXIII, *Archives de Philosophie* 58, 1-12.
- Mehl, E. (2009). «La première philosophie de Descartes», en Jean Ferrari, Pierre Gueñancia, Margit Ruffing, Robert Theis, Matthias Vollet (eds.), *Descartes et l'Allemagne*. Hildesheim: G. Olms, pp. 45-61.
- Moreno, J. (2014). «El encuentro entre René Descartes e Isaac Beeckman (1618-1619): El tratado hidrostático», *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 29 (1), pp. 149-166.
- Nazari, G. B. (1599). *Della tramutatione metallica sogni tre*. Brescia: Pietro Maria Marchetti.
- Patrizi, F. (1553). *La città felice; el Dialogo dell'honore, Il Barignano; Della diversità dei furori poetici; Lettura sopra il sonetto del Petrarca. La gola, e 'l sonno, e l'ociose piume*. Venecia.
- Rivière, J. (2017). «'Seasons of Sleep', Natural Dreams, Health and the Physiology of Sleep», en *Ibid.*, *Dreams in Early Modern England. «Visions of the Night»*. Londres: Routledge, pp. 17-49.

- Poisson, N. (1670). *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de René Descartes*. Vendôme.
- Rodis Lewis, G. (1998). *Descartes: His Life and Thought*. Cornell University Press.
- Rossi, P. (2001). «Sogni di filosofi», en *Ibid.*, *Bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee*. Milán: Feltrinelli, pp. 70-112.
- Sasaki, Ч. (2003), *Descartes's Mathematical Thought*. Dordrecht: Springer.
- Schneider, I. (1993), *Johannes Faulhaber 1580-1635*. Basilea.
- Schreier Rupprecht, C. (1993). «Divinity, Insanity, Creativity: A Renaissance Contribution to the History and Theory of Dream/Text», en Carol Schreier Rupprecht (ed.), *The Dream and the Text. Essays on Literature and Language*. Nueva York: State University of New York Press.
- Schuster, J. (1977). *Descartes and the Scientific Revolution, 1618-1634: An Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.
- Sebba, G. (1987). *The Dream of Descartes*, ed. de R. Watson, Carbondale. Illinois: Southern Illinois University Press.
- Shea, W. R. (1988). «Descartes and the Rosicrucian Enlightenment», en R. S. Woolhouse (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Dordrecht: Kluwer.
- Shea, W. R. (1991), *The Magic of Numbers and Motion. The Scientific Career of René Descartes*. Canton Mass.: Science History Publications.
- Siraisi, N. G. (1997). *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Spallanzani, M. (2000). «Dal Dictionaire dei sogni di Descartes all'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert», en Daniela Galligani y Maranna Tagliani, *I sogni della conoscenza*. Florencia: Centro Editoriale Toscano, pp. 19-53.
- Spallanzani, M. (2015). *Descartes. La règle de la raison*. París: Vrin.
- Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos
- Van Berkel, K. (2013). *Isaac Beeckman on Matter and Motion. Mechanical Philosophy in the Making*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; Van Helmont, J. B. (1650), *Ternary of Paradoxes*, (trad. por W. Charleton Londres).
- Yates, F. (2008), *El iluminismo rosacruz*. Madrid: Siruela.

Universidad Complutense de Madrid
 Facultad de Filosofía
 susanagl@filos.ucm.es

SUSANA GÓMEZ LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]⁶⁵

⁶⁵ Revisado con posterioridad para la edición.