

El problema de la vida en Voltaire y Platón

Roberto Estrada Olguín ¹

¹Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Chihuahua, México.

E-mail: estradaa6@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2378-3760>

Resumen: Este escrito expone, mediante el ejemplo del problema del origen de la vida, la idea según la cual los problemas filosóficos son asuntos que tienen la necesidad de reformularse permanentemente. La exposición toma como instrumentos las ideas y razonamientos de Voltaire y Platón sobre el origen de la vida, particular y exclusivamente, las ideas expuestas en dos diálogos entre Lucrecio y Posidonio de Voltaire escritos en 1756 y las ideas expuestas en una pequeña parte del diálogo *Las leyes* de Platón. El procedimiento que seguimos consiste en presentar las premisas de las cuales parten los argumentos y mostrar las similitudes de dichas premisas en los dos filósofos mencionados.

Palabras clave: filosofía, vida, problema, replanteamiento.

Abstract: This writing exposes, by means of the example of the problem of the origin of life, the idea according to which the philosophical problems are matters that have the necessity to be reformulated permanently. The exhibition takes as instruments the ideas and reasoning of Voltaire and Plato on the origin of life, particularly and exclusively, the ideas exposed in two dialogues between Lucretius and Posidonius of Voltaire written in 1756 and the ideas exposed in a small part of the Plato's dialogue: *The laws*. The procedure that we follow consists of presenting the premises from which the arguments start and showing the similarities of these premises in the two aforementioned philosophers.

Keywords: Philosophy, life, question, rethinking.

El mundo podrá tener algún día nuevas luces, pero desde Tales hasta nuestros días no las tenemos.

Le monde pourra avoir un jour de nouvelles lumières, mais depuis Thalès jusqu'à nos jours nous n'en avons point.

Voltaire, *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius*.

Introducción

La idea según la cual la historia de la filosofía puede ser construida a través de la identificación de los problemas fundamentales de la filosofía y las diversas repuestas a dichos problemas, propuestas por los diferentes filósofos a lo largo de la historia, puede conducir a pensar que hay un “progreso” en la sucesión de las diversas soluciones de los problemas filosóficos fundamentales. Pero, también, es posible pensar, como Alexandre Koyré, que:

La filosofía, aceptémoslo, hace pocos «progresos». Ella se ocupa de cosas simples, totalmente simples. Ella se ocupa del ser, del conocimiento, del hombre. Cosas simples y siempre actuales. También las respuestas dadas por los grandes filósofos a estas cuestiones tan simples mantienen su importancia durante siglos, más aún se mantienen durante miles de años. La *actualidad* filosófica se extiende tan lejos como la filosofía misma (Koyré, 1944: 15)¹.

Esta idea según la cual la filosofía trata sobre cuestiones *siempre actuales* y, por tanto, las respuestas a estas cuestiones proporcionadas por los grandes filósofos también son respuestas siempre actuales, es la que intentaremos ejemplificar a lo largo de este escrito.

¹ “La philosophie, avouons-le, fait peu de «progrès». Elle s’occupe de choses simples, toutes simples. Elle s’occupe de l’être, de la connaissance, de l’homme. Choses simples, et toujours actuelles. Aussi les réponses données par les grands philosophes à ces questions si simples restent-elles importantes pendant des siècles, et même pendant des milliers d’années. L’actualité philosophique s’étend aussi loin que la philosophie elle-même” (En lo sucesivo se proporcionarán los textos en francés en notas al pie. Todas las traducciones del francés al español son del autor).

Para desarrollar este ejemplo tomaré como “pre-texto” un escrito de Voltaire poco conocido². En el año 1756, a los sesenta años de edad, de los ochenta y cuatro años que vivió, Voltaire escribió dos pequeños diálogos en los cuales hace interactuar a Lucrecio y a Posidonio (Voltaire, 1891: 12-21). En estos dos escritos se ocupa de cosas siempre actuales y cuyas respuestas también han permanecido durante varios siglos.

En lo que a continuación sigue intentaremos mostrar que el problema del origen de la vida es uno de esos problemas que siempre es necesario volver a plantear. Los diálogos entre Lucrecio y Posidonio tratan sobre dos cuestiones, el primero, aborda el problema de la existencia de un ser supremo y, el segundo, trata sobre los atributos del alma. Los dos temas tratados en dichos diálogos están estrechamente relacionados con el problema del origen de la vida; este problema es el centro que intentaremos explorar en lo que sigue, como ejemplo de problema filosófico que es necesario formular repetidamente. Después de describir lo que se expone en los diálogos de Voltaire, exponemos lo que se discute en el libro X de *Las Leyes* de Platón, donde se presenta el problema del origen de la vida de manera muy similar a la presentada por el filósofo francés. Veamos cómo prosiguen las argumentaciones siguiendo el mismo orden y, por tanto, comencemos con el primer diálogo entre Lucrecio y Posidonio.

I La existencia de Dios

El primer diálogo se puede estructurar de la siguiente manera: primero se discute sobre las consecuencias derivadas del principio que dice que nada viene de nada y nada retorna a la nada; posteriormente, se argumenta alejándose del pensamiento de Lucrecio, sobre las consecuencias del supuesto según el cual los cuerpos son eternos; en seguida, la discusión se conduce por el supuesto de que la materia tiene la inteligencia por sí misma, por su naturaleza es inteligente; finalmente, se discute sobre la existencia de las causas finales.

1 Nada nace de la nada

En el primero de los diálogos mencionados Posidonio señala que la poesía de Lucrecio en ocasiones es admirable, pero que su física es muy mala. Que no puede convenir en que los átomos por sí mismos se ordenen para producir el universo, puesto que como matemático sólo puede admitir cosas que son probadas por principios irrefutables. Así se inicia la disputa argumentativa, citando los principios siguientes: *Ex nihilo nihil, in nihili nil posse reverti*, nada viene de nada y nada retorna

² Solo encontramos tres menciones breves sobre estos dos diálogos de Voltaire, dos en francés: Naves, Raymon (1939), *Dialogues et anectotes philosophiques*, Paris, GRanier-Frères, p. ix y Martin-Haan, Éliane (2002), *Voltaire. Du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 77; y otro en inglés: Vitarmen, Rieno (1977), *Conversations on dialogue*, Nebraska, University of Nebraska, p. 20.

a la nada; y *Tangere enim et tengi nisi corpus nulla potest res*, un cuerpo no es tocado sino por otro cuerpo. De acuerdo con uno de los interlocutores se puede admitir estos principios y, además, la existencia de los átomos y del vacío, pero no es posible persuadirse de que el universo se ordene por sí mismo, como no se persuade de que la esfera armilar construida por Posidonio se haya producido por sí misma. El segundo interlocutor formula la pregunta siguiente: entonces ¿quién ha construido el mundo? y obtiene como respuesta: que ha sido construido por un ser inteligente y superior al mundo. Pero esta respuesta implica aceptar algo que no es evidente o probado por principios irrefutables.

Luego se introduce un principio más: que la materia es eterna, que existe por su naturaleza y, por tanto, no hay algo que impida que ella forme, por su propia naturaleza, tanto las cosas inanimadas como las animadas. En otras palabras, que la vida pudo surgir de una determinada manera de organizarse la materia, sin necesidad de recurrir a otra cosa que la materia misma, para explicar cómo ha surgido la materia con vida; pero aún no se ha descubierto cómo pudo la materia organizarse de manera que pudo dar origen a la vida. Pero se argumenta que la eternidad de la materia nunca ha sido demostrada y que, además, aunque fuese posible demostrar dicha eternidad de la materia, ello no implica que la materia pueda formar los objetos que muestran diseños tan admirables. La materia organizada con el tiempo mezclará los huesos, la carne y la sangre y producirá los seres vivos y, organizada más firmemente (así como mezcló huesos, carne y sangre, puede mezclar otros elementos para dar mayor firmeza), podrá producir los seres inteligentes. La respuesta es que esa organización sólo es supuesta sin ninguna prueba y que no se debe admitir nada sin prueba. Además, se propone la hipótesis según la cual si se dispusiera de los ingredientes necesarios ¿podría producir un caballo? La respuesta es que eso rebasa nuestras fuerzas, pero no las de la “naturaleza”, quien pasando por todas las formas posibles a través de millones de años llega finalmente a aquella forma que es la única que producirá los seres vivos. Nótese que se ha introducido un elemento -la naturaleza- del cual no se sabe si es algo diferente de la materia o no. Sin embargo, el interlocutor entiende que se trata sólo del paso del tiempo y señala que puede pasar una vida o dos o un siglo o varios siglos y ello no producirá ni un champiñón. Para creer que basta el transcurso del tiempo para que la materia produzca las cosas es necesario que se haya observado nacer a los hombres del seno de la tierra o las plantas sin germen y nadie ha visto tal operación. El aspecto importante en este argumento radica en el énfasis que otorga Lucrecio a la posibilidad de que la materia por sí misma produzca las cosas.

2 Las cosas son eternas

En el paso siguiente Voltaire parece hacer uso de un argumento que no se encuentra en el *De Rerum Natura* de Lucrecio; pues éste siempre argumenta la posibilidad de que la combinación, la posición, el número, la distancia, el choques y las figuras son de mucha importancia para los diferentes productos obtenidos (véanse los versos 885, 895 y 1020 del libro III). Sin embargo, en el

diálogo se argumenta que los compuestos como hombre, animales y arboles han existido siempre, pues usando el mismo razonamiento de su adversario señala que nadie ha visto iniciar la carrera de los astros ni nacer el primer animal, por tanto, podemos pensar que siempre han existido tal como son ahora, pues lo que es hoy, fue ayer, fue hace un siglo o cien siglos. El interlocutor responde que ésta es una suposición nueva, pero que sigue dando por hecho lo que está en cuestión, que admite una cosa de la que no tiene la más mínima prueba y que hay una gran diferencia en sus razonamientos. Posidonio argumenta “Veó un diseño admirable y debo creer que un ser inteligente ha formado este diseño” (Voltaire, 1891: 14)³. Lucrecio responde que no se debe creer en un ser del cual no se tiene ningún conocimiento. El adversario responde con la analogía según la cual no debería creer que un arquitecto haya construido el Capitolio porque no ha visto a aquel que lo ha construido. La respuesta que obtiene es que su comparación no es justa, puesto que el Capitolio no existe por su naturaleza, por ello se ha visto construir casas y los arquitectos que las construyen, pero la materia existe por su naturaleza y el interlocutor formula dos preguntas: dado que la materia no puede carecer de forma ¿por qué no quiere tenga por sí misma la forma que tiene hoy? y ¿no es más fácil aceptar que la naturaleza se modifica a sí misma que aceptar un ser invisible que la modifica?, puesto que, en el primer caso, tenemos sólo una dificultad, que es comprender cómo actúa la naturaleza y, en el segundo, caso tenemos dos dificultades: comprender a la naturaleza y comprender al ser desconocido que actúa sobre ésta. Las respuestas proporcionadas por el interlocutor a estas preguntas son que es imposible, no sólo difícil, comprender que la materia tenga infinitos diseños y que no existe ninguna dificultad en admitir un ser inteligente que gobierna la materia con sus infinitos diseños y su voluntad omnipotente. Parece, entonces, que por no poder comprender cómo actúa la naturaleza para ordenarse como planetas y animales, se ha recurrido a otro ser desconocido. La respuesta es que es evidente que, para producir las cosas, la naturaleza necesita de una inteligencia suprema.

3 La materia es inteligente por sí misma

Para uno de los interlocutores es evidente que la materia posee por sí misma la inteligencia, puesto que ellos que son cuerpos y, por tanto, materia, son inteligentes; para el otro, es evidente que la inteligencia no es un atributo necesario de la materia. Este último interlocutor señala que se comprende como necesario lo que no puede separarse de algo, de manera que, si la inteligencia fuera un atributo necesario de la materia entonces el estiércol pensaría. El primer interlocutor responde que considera como necesario el movimiento en la materia y no por ello los cuerpos siempre están en movimiento, sino cuando algo los impulsa, de manera similar la inteligencia es necesaria para la materia, pero sólo organizada de cierta manera alcanza la inteligencia. La disputa, por tanto, es sobre lo que significa ser necesario, pues uno de los interlocutores señala que mientras la extensión

³ “Je vois un dessein admirable, et je dois croire qu’un être intelligent a formé ce dessein”.

es necesaria para la materia, el movimiento no lo es, mucho menos la inteligencia y concluye con las siguientes palabras:

“Cualquier cosa que usted haga, no puede hacer sino suposiciones. Usted supone un orden, entonces, es necesario que exista una inteligencia que haya dispuesto este orden. Usted supone el movimiento y el pensamiento antes de que la materia estuviese en movimiento y que hubiese hombre y pensamientos. Usted no puede negar que el pensamiento no es esencial a la materia, puesto que no osa decir que un guijarro piensa. Usted no puede oponer sino los ‘puede-ser’ [*des peut-être*] a la verdad que usted ataca [*presse*]: Usted siente la impotencia de la materia y está obligado a admitir un ser supremo inteligente, todopoderoso, que ha organizado la materia y los seres pensantes. Los diseños de esta inteligencia superior brillan por todas partes y usted debe percibirlos en un grano de hierba como en los cuerpos de los astros. Se ve que todo está dirigido a un fin cierto” (Voltaire, 1891: 15-16)⁴.

Con estas palabras se presiona al interlocutor a no resistirse más y aceptar lo que sus propias suposiciones implican y a que deje de oponer las posibilidades, *des peut-être*, a las verdades que se muestran, pero el interlocutor no se da por vencido y aprovecha que su adversario ha introducido un aspecto más, relacionado con el asunto de la discusión, el cual es el último elemento discutido en este primer diálogo: “On voit que tout est dirigé à une fin certaine”.

4 La causa final

La aceptación de que la materia por sí misma y sólo con tiempo no puede producir nada y que, por tanto, para producir las cosas animadas e inanimadas la materia necesita de una inteligencia suprema, puesto que dichas cosas producidas muestran por todas partes los diseños sutiles y complejos, esta aceptación implica que dichos diseños han sido elaborados siguiendo un fin para cada uno de ellos. El interlocutor responde formulando dos preguntas: ¿no se toma por un diseño lo que no es otra cosa que una existencia necesaria? y ¿no se toma por un fin lo que no es sino un uso que nosotros hacemos de las cosas existentes? De lo contrario, se debe aceptar que los árboles han sido

⁴ “Quelque chose que vous fassiez, vous ne pouvez jamais que faire des suppositions. Vous supposez un ordre; il faut donc qu’il y ait une intelligence qui ait arrangé cet ordre. Vous supposez le mouvement et la pensée avant que la matière fût en mouvement et qu’il y eût des hommes et des pensées. Vous ne pouvez nier que la pensée n’est essentielle à la matière, puisque vous n’osez pas dire qu’un caillou pense. Vous ne pouvez opposer que des *peut-être* à la vérité qui vous presse; vous sentez l’impuissance de la matière, et vous êtes forcé d’admettre un être suprême, intelligent, tout-puissant, que a organisé la matière et les êtres pensants. Les desseins de cette intelligence supérieure éclatent de toutes parts, et vous devez les apercevoir dans un brin d’herbe comme dans le cours des astres. On voit que tout est dirigé à une fin certaine”.

producidos para que los Argonautas batan un navío y que el mar ha sido creado para que los Argonautas realicen su viaje; lo cual nadie puede aceptar seriamente. En seguida propone esta explicación:

[...] después una infinidad de formas y de combinaciones que la materia ha tomado, se ha encontrado que los humores y la córnea transparente que componen el ojo, separadas alguna vez en diferentes partes del cuerpo humano, han sido reunidas en la cabeza y los animales han comenzado a ver. Los órganos de la reproducción que estaban esparcidos se han reunido y han tomado la forma que tienen: a partir de entonces las generaciones han sido reproducidas con regularidad. La materia del sol, largo tiempo dispersa y extendida en el espacio, se ha conglomerado y ha formado el astro que nos ilumina. ¿Qué hay en todo esto de imposible? (Voltaire, 1891: 16)⁵.

La fuerza del argumento de este interlocutor está en la imposibilidad de negar la posibilidad de la explicación proporcionada y en la aceptación de que es mucho más simple y sencillo resolver una sola dificultad, comprender cómo actúa la naturaleza, que dos dificultades, comprender cómo actúa la naturaleza y comprender cómo actúa un ser invisible. Estos argumentos son puestos a prueba por el otro interlocutor de la siguiente manera. No hay que confundir los usos voluntarios con los efectos indispensables, pues los Argonautas pudieron no construir su navío con los árboles, lo cual es un acto voluntario, pero los árboles están destinados a crecer bajo la tierra, a dar frutos y hojas, los ojos están destinados para ver y los oídos para escuchar, lo cual no es un acto de la voluntad, sino efectos indispensables. El interlocutor que defiende la tesis de la existencia de un ser supremo para explicar el origen de la vida finaliza formulando una pregunta: ¿no es irracional admitir un mecanismo sin artesano, un diseño sin inteligencia y tales diseños sin un Ser supremo? La respuesta del defensor de la tesis contraria es formular otras preguntas, si se admite un ser supremo ¿qué forma tiene?, ¿estará en un lugar? o ¿estará fuera de todo lugar?, ¿estará en el tiempo o fuera del tiempo?, ¿llenará todo el espacio o no?, ¿por qué hizo el mundo?, ¿cuál es su finalidad?, ¿por qué formó los seres sensibles y desdichados? y ¿por qué creó el mal, físico y moral? Por cualquier lado que se mire es incomprendible. Según Posidonio, personaje que parece defender la posición de Voltaire, el ser supremo debe ser incomprendible, pues si es supremo debe existir el infinito entre él y nosotros.

⁵ “[...] après une infinité de formes et de combinaisons que la matière avait prises, il s’est trouvé que les humeurs et la corne transparente qui composent l’oeil, séparées autrefois dans différentes parties du corps humain, ont été réunies dans la tête, et les animaux ont commencé à voir. Les organes de la génération qui étaient épars se sont rassemblés et ont pris la forme qu’ils ont: alors les générations ont été produites avec régularité. La matière du soleil, longtemps répandue et écartée dans l’espace, s’est conglobée et a fait l’astre qui nous éclaire. Y a-t-il à tout cela de l’impossibilité?”

II El alma

1 La ubicación del alma

El segundo diálogo inicia con la cuestión de la “ubicación” del alma, la cual Lucrecio la coloca en el pecho. El interlocutor le objeta con los dos tipos de preguntas siguientes: primero, cuestiona en la dirección de “ubicar” el alma en un “sitio” diferente: cuando Lucrecio compuso sus hermosos versos ¿no hizo ningún esfuerzo de pensamiento? o cuando habla del espíritu de Cicerón o del orador Marco Antonio ¿no dice que es una buena cabeza?; y luego, cuestiona en la dirección de colocar en el pecho algo diferente que el alma: cuando decimos que alguien tiene un buen pecho ¿no queremos decir que tiene una buena voz u unos buenos pulmones? A estas preguntas se responde con otras preguntas: ¿no sentimos alrededor del corazón la formación de los sentimientos de alegría, de dolor y de pena? y ¿no sentimos que el corazón se dilata o se comprime con una buena o mala noticia?, ¿no existen ahí resortes secretos que se distienden o adquieren elasticidad?, entonces, allí –en el corazón- es la morada del alma. El interlocutor responde de la siguiente manera: existen dos nervios que parten del cerebro, que pasan por el estómago y el corazón y que terminan en los genitales, imprimiéndoles movimientos, ¿decimos, por ello, que es en los genitales donde reside el entendimiento humano?

2 El alma es una materia sutil

“el alma será siempre una materia infinitamente delgada, semejante al fuego elemental que anima toda la máquina” (Voltaire, 1891: 17)⁶. Según el atomismo de Lucrecio el alma es o está hecha de una materia infinitamente delgada. La pregunta obvia es ¿cómo la materia puede, en sí misma, tener pensamientos y sentimientos? La respuesta a esta pregunta se apoya en el principio citado al inicio del primer diálogo: *Tangere enim et tengi nisi corpus nulla potest res*, un cuerpo no es tocado sino por otro cuerpo (Lucrecio, libro I, verso 305). Por lo tanto, cuando experimentamos que las partes de nuestro cuerpo son tocadas por algo o alguien adquieren sentimientos y sensaciones que se expanden a todo el cuerpo y como sólo un cuerpo puede actuar sobre otro cuerpo, entonces, el alma no puede estar formada sino por un ensamblaje de material infinitamente sutil. El interlocutor se remite a lo que ya se dijo en el primer diálogo, a saber, que no hay ninguna evidencia de que una roca pueda componer la *Iliada*, y pregunta: ¿un rayo de sol será más capaz de comprender el poema de Homero?, imaginemos ese rayo de sol cien mil veces más sutil y rápido, ¿tendrá sentimientos y pensamientos? Quizá los tengan -contesta Lucrecio- cuando se unan a órganos preparados para ello.

⁶ L'âme sera toujours une matière infinitement déliée, semblable au feu élémentaire qui anime toute la machine.

Ahora viene un argumento que tiene relevancia para lo que expondremos más adelante. De lo dicho puede desprenderse que de la materia sutil y la materia del cuerpo surgen los sentimientos y los pensamientos. En otras palabras, la idea según la cual a partir de dos sustancias o materiales, con cualidades individuales determinadas, puede producirse una mezcla cuyas cualidades particulares son totalmente diferentes a las cualidades de sus elementos: “Cómo puede usted imaginar que de dos cuerpos que no piensan cada uno por separado, resulte el pensamiento cuando ellos son unidos en conjunto” (Voltaire, 1891: 18)⁷. Lo esencial de este argumento está en las evidencias que podamos ofrecer a favor de la posibilidad de este fenómeno. El interlocutor ofrece como evidencia la producción de la naturaleza, señala como ejemplo que un ente diferente a sus elementos es posible con el fruto de un árbol y la tierra, que por separado no producen fruto alguno, pero cuando se los une nos ofrecen dicho producto. A este argumento se responde que: la comparación no es justa, pues el árbol tiene en sí el germen del fruto y la tierra desarrolla ese germen; en el caso del pensamiento sería necesario que el fuego, como materia máximamente sutil, tuviera el germen del pensamiento y los órganos del cuerpo desarrollaran dicho germen. ¿Y qué hay de imposible en ello?, se responde. La respuesta a este paso del argumento se fundamenta en la negación de la posibilidad de que de dos cosas con determinadas cualidades pueda producirse, con su unión, una mezcla o fruto con cualidades totalmente diferentes: “La producción de un ser debe tener alguna cosa semejante a eso que la produce: pues un pensamiento, una voluntad, un sentimiento, nada tienen de semejante a la materia ígnea” (Voltaire, 1891: 18)⁸.

Un ejemplo más de la posibilidad de producir un ser con cualidades diferentes a las cualidades de los dos elementos de cuya unión se ha producido, es proporcionado mediante el caso de dos cuerpos que chocan, los cuales -dice el interlocutor- producen el movimiento, quien no tiene ni las dimensiones ni la figura de los cuerpos que han chocado:

Dos cuerpos que se chocan producen el movimiento y, sin embargo, ese movimiento nada tiene de semejante con esos dos cuerpos, nada tiene de sus tres dimensiones, no tiene figura como ellos; entonces, es posible que un ser nada tenga de semejante al ser que lo produce; por lo tanto, el pensamiento puede nacer de la unión de dos cuerpos que no tienen pensamiento (Voltaire, 1891: 18)⁹.

⁷ “Comment pouvez-vous imaginer que de deux corps qui ne pensent point chacun séparément, il résulte la pensée quand ils sont unis ensemble”

⁸ “La production d’un être doit avoir quelque chose de semblable à ce qui la produit: or une pensée, une volonté, un sentiment, n’ont rien de semblable à la matière ignée”.

⁹ “Deux corps qui se heurent produisent du mouvement; et cependant ce mouvement n’a rien de semblable à ces deux corps, il n’a rien de leurs trois dimensions, il n’a point comme eux de figure; donc un être peut n’avoir rien de semblable à l’être qui le produit; donc la pensée peut naître de l’assemblage de deux corps qui n’auront point la pensée”.

Es decir, el movimiento es un ser distinto de los cuerpos que se mueven, que al parecer se produce por el choque de dichos cuerpos y que, además, no comparte ninguna de sus características como la figura o las tres dimensiones; de la misma manera, los pensamientos pueden ser producto del encuentro de dos cuerpos que no tienen pensamientos.

La respuesta a este argumento es que no se ve sino materia en dos cuerpos que se mueven, dos cuerpos que cambian de un lugar a otro, esto es, no se concibe cómo sea producido el movimiento; y cuando Posidonio y Lucrecio razonan conjuntamente las ideas de sus razonamientos no son materiales. Sin embargo, ignoramos cómo los cuerpos tienen el movimiento, cómo los seres humanos tienen sus ideas y qué sea el alma. Posidonio concluye que esta ignorancia lo conduce a creer en un ser supremo que ha creado el movimiento, ha dado la vida y ha proporcionado los pensamientos (Voltaire, 1891: 19).

3 La vida y el pensamiento siempre han existido

El atomista intenta nuevamente señalar que toda esa ignorancia no conduce necesariamente a la creencia de un ser superior, pues si bien la vida no nos la hemos proporcionado nosotros mismos, nos ha sido dada por nuestros padres, así como también los pensamientos; de la misma manera nuestros padres los han recibido de los suyos, y así sucesivamente hasta el infinito. Por lo tanto, la vida y los pensamientos han existido siempre en la materia misma. Posidonio argumenta recordando que ya en el diálogo anterior se trató el asunto de que para que la materia piense siempre se requiere que el pensamiento sea una característica necesaria a la materia y que se entiende por necesario lo que no puede separarse de la cosa a que se atribuye; pero es evidente que existen cosas materiales que no piensan ni viven, por lo tanto, la vida y el pensamiento sí se pueden separar de la materia, por lo cual podemos inferir que no son necesarios a la materia y, concluir que la materia no piensa ni vive por sí misma.

La respuesta que se argumenta, ahora, es que todo ese razonamiento que se repite no impide que un padre comunique la vida y los pensamientos a sus hijos cuando forma su cuerpo, pues esa comunicación se lleva a cabo con la formación del cuerpo. Inmediatamente se argumenta, citando los versos de Lucrecio 446 a 459 del libro III del *De rerum natura*, que la unión de cuerpo y eso que llamamos alma es tan grande que todos los pensamientos y sentimientos, así como nacer, crecer y envejecer, ocurren conjuntamente con el cuerpo y que cuando envejecemos dichas operaciones van descendiendo conforme avanza el tiempo y finalmente el alma desaparece como el humo en el aire. Estos son versos muy bellos -dice Posidonio- pero no enseñan lo que sea el alma. No se pretende enseñar tal cosa sino hacer su historia y decir algo con verosimilitud. El interlocutor finaliza formulando una larga serie de cuestiones:

Pero un padre engendrando a su hijo ¿no ha actuado como un instrumento ciego? ¿Él ha pretendido formar un alma, engendrar los pensamientos, uniéndose a su mujer? Uno y otro saben cómo un infante se engendra en el seno materno? ¿No hay que recurrir a una casusa superior, como en las otras operaciones que hemos examinado? ¿No siente usted, si tiene buena fe, que los hombres no producen nada [*que les hommes ne se donnent rien*] no se dan nada y que están bajo la mano de un maestro absoluto? (Voltaire, 1891: 20)¹⁰.

4 La Vegetación y la Vitalidad

La parte final de estos diálogos introduce un argumento sobre la naturaleza como un ser independiente. El argumento comienza con la formulación de la siguiente pregunta: ¿qué es la vegetación? La respuesta a esta cuestión es que la vegetación es un movimiento que transporta los nutrientes (*les sucs*) de la tierra a la planta y la hace crecer, desarrolla sus frutos, extiende sus hojas, etcétera. Pero no se piensa que haya un ser o sustancia llamada vegetación. Se cuestiona inmediatamente ¿qué es la vida? La respuesta es que la vida es un cuerpo organizado con la vegetación y con el sentimiento [*C'est la végétation avec le sentiment dans un corps organisé*], es decir, la vida nutritiva y la vida sensitiva; pero se acepta que tampoco existe un ser o sustancia llamado vida; es decir, la vida es un *modo* de ordenar la materia, pero no es un ente distinto y junto a la materia. Luego, si la materia del árbol por sí misma no tiene dichos movimientos de crecer, desarrollar y florecer y la materia de los cuerpos sensibles no tiene la vida por sí misma, entonces ¿nosotros nos proporcionamos el pensar? La respuesta a esta cuestión es que nuestra voluntad proporciona los pensamientos: el personaje que representa a Lucrecio señala que deseaba hablarle de metafísica y lo ha hecho. ¿Sabe, entonces, cuáles son los pensamientos que tendrá en el futuro? No, además, tenemos ideas dormidas, por tanto, nuestras ideas son independientes de nuestra voluntad y, por tanto, nos son proporcionadas por un ser supremo. El interlocutor termina formulando otra serie de preguntas:

¿Cómo lo entiende usted? ¿Pretende que el Ser supremo está continuamente ocupado dando las ideas o que él ha credo las sustancias incorpóreas, que enseguida por sí mismas tienen ideas, sea con la ayuda de los sentidos sea sin esa ayuda? Estas sustancias ¿son engendradas al momento de la concepción del animal? ¿Son formadas antes y esperan a los cuerpos para insinuarse o no se alojan sino cuando el animal es capaz de recibirlos? ¿O, en fin, es en el Ser supremo que cada ser animado ve las ideas de las cosas?

[*Yo acepto sobre todo eso mi ignorancia, responde Voltaire, y añade:*] El mundo podrá tener algún día nuevas luces, pero desde Tales hasta nuestros días no las tenemos, Todo lo que

¹⁰ “Mais un père en formant son fils n’a-t-il pas agi comme un instrument aveugle? A-t-il prétendu faire une âme, faire des pensées, en jouissant de sa femme? L’un et l’autre savent-ils comment un enfant se forme dans le sein maternel? Ne fait-il pas recourir à quelque cause supérieure, ainsi que dans les autres opérations de la nature que nous avons examinées? Ne sentez-vous pas, si vous êtes de bonne foi, que les hommes ne se donnent rein, et qu’ils sont sous la main d’un maître absolu?”.

nosotros podemos hacer es sentir nuestra impotencia, reconocer un ser todopoderoso y cuidarnos de estos sistemas (Voltaire, 1891: 21)¹¹.

III El alma existe antes que el cuerpo: Platón

1 Los discursos probables

En el primer diálogo entre Lucrecio y Posidonio, como hemos visto, Voltaire discute la disyuntiva de si la inteligencia puede o no puede ser un atributo necesario de la materia; en el transcurso de la argumentación surge la comparación con el movimiento, de tal manera que se discute paralelamente la misma disyuntiva, pero ahora, respecto al movimiento: uno de los interlocutores defiende la idea según la cual el movimiento es un atributo necesario de la materia y, el otro, niega tal necesidad. Este modo de abordar el movimiento ha sido tratado por Platón e intentaremos exponer su pensamiento a este respecto y vincularlo con los problemas discutidos en los dos diálogos de Voltaire, pero antes de dirigirnos al asunto del movimiento, es necesario explicar una distinción dentro de la cual es discutido por el filósofo griego.

Para describir la distinción en la cual estamos pensando nos apoyaremos en el diálogo platónico conocido como *Timeo*. Este diálogo es dividido tradicionalmente en dos partes generales: a la primera de estas partes se le atribuye una función introductoria, pero también podemos comprenderla como el planteamiento del problema; la segunda parte, es propiamente la exposición del tema principal del diálogo. La parte introductoria es la que tomamos como apoyo para el asunto que tratamos, pues en esta sección se encuentra la exposición de la distinción que es de neutro interés. Comencemos con aclarar la propia estructura de la parte introductoria, la cual podemos establecer que contiene las líneas de 17a-29d.

Estas líneas, a su vez, pueden subdividirse en tres secciones: la primera de 17a-19c, en la cual se hace una síntesis de la supuesta charla del día anterior y se propone el problema de cómo puede ser llevado a la “práctica” la ciudad que se ha construido “teóricamente”; la segunda de 19c-27b, en la cual se relata un largo discurso sobre los antiguos atenienses o Atlántidas y se propone comparar el relato de la Atlántida con lo expuesto por Timeo, quien es el que sabe más de astronomía,

¹¹ “Comment l’entendez-vous? Prétendez-vous que l’Être suprême est occupé continuellement à donner des idées, ou qu’il a créé des substances incorporelles, qui ont ensuite des idées par elles-mêmes, tantôt avec le secours des sens, tantôt sans ce secours? Ces substances sont-elles formées au moment de la conception de l’animal? sont-elles formées auparavant, et attendent-elles des corps pour aller s’y insinuer, ou ne s’y logent-elles que quand l’animal est capable de les recevoir? ou enfin est-ce dans l’Être suprême que chaque être animé voit les idées des choses? [...] Le monde pourra avoir un jour de nouvelles lumières, mais depuis Thalès jusqu’à nos jours nous n’en avons point. Tout ce que nous pouvons faire, c’est de sentir notre impuissance, de reconnaître un être tout-puissant, et de nous garder de ces systèmes” (La inserción en la traducción es del autor).

que es el tema de la sección final de la introducción de 27b-29d y es donde se expone la distinción sobre los “discursos similares a lo existente” y los “discursos de lo existente”. ¿En qué consiste esta distinción? Intentemos la respuesta.

La propia distinción ya es problemática, pues dicho de la manera que lo hemos dicho, parece que se acepta, por un lado, la existencia de algo similar a lo existente y, por otro lado, la posibilidad de elaborar discursos sobre eso similar; y, a la vez, parece que se acepta la existencia de lo existente y su posible discurso. En otras palabras, el problema es que en el fondo está la distinción entre lo “efectivamente existente” y el “símil” de eso existente, la imagen y aquello de lo que es imagen, es decir, el original y la copia. Timeo argumenta, entonces, que para hablar sobre el cosmos, la totalidad de lo existente, sobre si ha existido siempre sin experimentar un inicio y ser creado, o no ha existido siempre y ha sido creado y, por tanto, tiene un inicio, para hablar de esto debemos comenzar con la distinción antes mencionada entre lo que siempre es y lo que no siempre ha sido.

Si, ahora, seguimos la idea según la cual todo lo generado tiene una causa, inferimos que lo que siempre ha existido, necesariamente, es causa de lo que no ha existido siempre y que como sólo se tiene a sí mismo como modelo para crearlo, entonces, lo que existe siempre sirve de modelo original sobre cuya apariencia se genera el símil, la imagen o copia. Si, en seguida, añadimos que lo siempre existente sólo se capta con el pensamiento y que lo creado se capta con el sentido, entonces, se infiere que el cosmos es creado y no siempre ha existido, pues es sensible. De esta manera llegamos a la idea sobre los discursos acerca del cosmos. Estos discursos sólo pueden ser un símil de lo siempre existente, pues “así como el ser es a la generación, así es la verdad a la creencia” (Platón, 2002: 29b-c). Los discursos sobre el cosmos, según Timeo, sólo pueden alcanzar el estatus de creíbles pero nunca de verdaderos. Comúnmente la palabra griega que se encuentra en los manuscritos del diálogo es vertida por los diversos traductores por la palabra “probable”, así se habla de discursos probables.

Como podemos percatarnos, el asunto de los *discursos* probables involucra el tema central del primer diálogo entre Lucrecio y Posidonio de Voltaire: la existencia de un creador del mundo. Timeo parece compartir la idea antes expuesta de Voltaire sobre este asunto, que es necesario creer en la existencia de un creador o demiurgo. Además, llega a las mismas conclusiones sobre las implicaciones de aceptar la existencia de un creador: “es difícil descubrir al creador del cosmos e imposible comunicarlo a los demás” (*Timeo*, 28c).

2 El movimiento, el alma y el cuerpo

La cuestión que se pretende resolver es ¿quién es más antiguo, el alma o el cuerpo? Para resolverla se tratará el asunto del movimiento. Recordemos que en los diálogos entre Lucrecio y Posidonio

surgió el problema del movimiento relacionado con la materia. Aquí se discutió si el movimiento era un atributo necesario de la materia o no. Para lo cual se necesita recurrir a la definición de necesario. A pesar de que se trata sobre los atributos del alma en estos diálogos de Voltaire, nunca se formuló la pregunta sobre la prioridad entre el cuerpo y el alma. En lugar de la pregunta ¿quién es más antiguo, el cuerpo o el alma? se formularon preguntas tales como: ¿si la materia piensa por sí misma o no? Estas dos formas de preguntar implican diferencias importantes respecto a las perspectivas de pensamiento de la modernidad y la antigüedad, pero permanece el mismo cuestionamiento sobre la aceptación de la existencia de un creador del mundo, no obstante que, sea diferente la forma de concebir este creador. Veamos, ahora, cómo se responde la pregunta sobre la prioridad del alma o el cuerpo.

El camino recorrido para llegar a la formulación de la pregunta es importante para proporcionar relevancia a la respuesta. Por ello, vamos a ocuparnos de dicho camino. El tema es tratado por Platón en el diálogo *Las leyes*, específicamente, en el libro diez de este diálogo. Este diálogo está compuesto de doce libros, de manera que, para el libro diez, ya se han discutido muchísimos temas y ya se han esgrimido muchísimos argumentos. No podemos dedicarnos aquí a exponer todos los temas y argumentos de esta obra. Sin embargo, la cuestión que nos ocupa requiere que, al menos, señalemos que el asunto del diálogo es ¿qué son las leyes? y, particularmente, si su origen es divino o humano. En el libro diez se está discutiendo lo que un legislador debe hacer para sancionar los males. Inmediatamente antes de este libro se trató sobre los ultrajes personales y se ha concluido que todos esos males han dependido, dependen y dependerán del no respetar la propiedad de los otros.

El libro en cuestión inicia, pues, con los desenfrenos de la juventud: 1) contra las cosas sagradas, especialmente las públicas; 2) contra los cultos privados o las sepulturas; 3) contra los padres; 4) contra los magistrados; 5) contra los derechos de los ciudadanos; 6). De esta lista, por supuesto, de acuerdo con el espíritu del pensamiento de Platón, las injurias contra los dioses son el tema más importante para nuestro asunto. En el diálogo se cuestiona sobre los motivos por los cuales se puede cometer dichas injurias y se proporciona la siguiente respuesta:

[...] nadie que creyera en los dioses conforme a ley cometió jamás voluntariamente ningún hecho impío ni dejó escapar contra ellos palabra fuera de regla; si lo hizo, fue por hallarse en una de estas tres situaciones: o no creía, como acabo de decir, en los dioses; o bien, creyendo en ellos, negaba que se preocupasen de los hombre; o, en tercer lugar, juzgaba que era fácil persuadirlos con sacrificios o seducirlos con plegarias (Platón, 1960: 885b 146-147).

El problema es, entonces, el creer o no en los dioses y, por tanto, la cuestión es el poder persuadir a los que no creen en los dioses, primero, que los dioses existen, que, en segundo lugar, los mismos se

ocupan de los asuntos humanos; y, en tercer lugar, que no es posible persuadir o seducir a los dioses con sacrificios y plegarias. Un aspecto de nuestro interés es que en el diálogo se señala que los no creyentes pueden pedir a los que sí creen que, antes de amenazar con castigos por sus actos impíos, se los persuade de la existencia de los dioses. Pero que para persuadirlos ya no se haga como los poetas, oradores y adivinos, puesto que, hasta ahora, tales discursos no los han persuadido:

Reclamamos, por lo tanto, de unos legisladores que no hacen profesión de dureza, sino de benignidad, que usen con nosotros de la *persuasión*; hablando, si no mucho mejor que los demás [poetas, oradores y adivinos] respecto a la existencia de los dioses, a lo menos con mayor verdad; y acaso nos rindamos a vosotros (Platón, 1960: 885d 147, las cursivas son del autor).

Las expresiones, “usen con nosotros de la *persuasión*” y “a lo menos con mayor verdad”, tienen la intención de hacer notar que este asunto de las injurias contra la divinidad está vinculado con lo expuesto en el apartado anterior sobre los discursos probables cuando hablamos sobre un creador o demiurgo. Asimismo, también, se pretende señalar el aspecto retórico de los discursos probables. Además, la referencia a los poetas, oradores y adivinos y la petición de que se hable, si no mucho mejor que ellos, a lo menos con mayor verdad apunta en la dirección de que se hablará de manera diferente que aquellos, como pretendemos mostrar a continuación. Pero ¿cómo persuadir a los no creyentes? La respuesta, a primera vista, es mostrándoles su error. Y ¿cuál es su error? Para responder a esta pregunta se debe describir sucintamente su doctrina.

La doctrina de los que niegan la existencia de los dioses no es nueva sino que “siempre salen gentes en mayor o menor número con esa enfermedad” (Platón, 1960: 888b: 151), se afirma en el diálogo. Dicha doctrina consiste en lo siguiente: todas las cosas, pasadas, presentes y futuras deben su existencia a tres causas. La naturaleza, el azar y el arte. Según estos sabios, el fuego, el agua, la tierra y el aire, los elementos, existen por naturaleza y azar y no por el arte. Los mayores cuerpos como la Tierra, el sol, la luna y los demás astros son compuestos por los primeros. Todos son inanimados. Y sólo el azar y su propia fuerza los ha llevado a chocar entre sí, formando de esa manera todo el cosmos, con todo lo que en él hay, los animales y las plantas todas.

En este contexto debemos poner énfasis en la pretensión que más adelante intentaremos mostrar, que en esto coincide plenamente la ciencia contemporánea. Si bien los elementos de la ciencia contemporánea ya no son la tierra, el fuego, el agua y el aire, sino las múltiples partículas intratómicas y tampoco son lo mismo los dioses griegos y los dioses de las religiones actuales. Sin embargo, la orientación sí es la misma: la explicación de la producción de todas las cosas a partir de los elementos supuestos existentes con anterioridad.

Regresando a la doctrina descrita se señaló que existe un error, el cual se debe corregir para poder persuadir sobre la existencia de los dioses. Antes notemos, sin embargo, que dicha doctrina es, en esencia, la doctrina discutida en los *entretiens* entre Lucrecio y Posidonio de Voltaire, la cual fue defendida por el primero, esta es, la doctrina que afirma que la vida ha surgido a partir de los movimientos de los elementos materiales. Pero ¿cuál es el error cometido por los defensores de dicha doctrina? La respuesta es la siguiente:

[...] el que dice todo eso parece creer que el fuego, el agua, la tierra y el aire son los *primeros elementos* de todas las cosas, dándoles nombre de naturaleza; y que el alma surge *posteriormente* de ellos. Y aun creo que no sólo parece, sino que en realidad nos significa todo eso con sus palabras (Platón, 1960: 891c:156, las cursivas son del autor).

En resumen, la doctrina discutida es, en lo esencial, que la vida surge de la mezcla o combinación de los primeros elementos, los cuales antes de ser mezclados no son concebidos como entes vivos. Tanto en los diálogos de Voltaire como en los de Platón se discute el mismo problema, pero no se discute de la misma manera ni con idénticos argumentos. Pasemos, ahora, a precisar el problema: según el diálogo de Platón, los que no creen en los dioses cometen el error de defender la doctrina según la cual el alma es posterior a los primeros elementos que carecen de vida. En otras palabras, el problema es del alma y el cuerpo ¿cuál de los dos es más antiguo? Para responder esta pregunta en *Las Leyes* se recurre a la manera de entender el movimiento, que también fue tratado en los diálogos de Voltaire de manera muy somera. Veamos como lo aborda el diálogo del filósofo griego.

La respuesta a la pregunta sobre la prioridad temporal entre el alma y el cuerpo inicia con el señalamiento de que se hará uso de argumentos poco usuales, puesto que salen del ámbito de la legislación y corresponden a otro campo (Platón, 1960: 891d-e). Así como en el *Timeo* se hace una invocación a los dioses, de la misma manera se hace en *Las leyes*, (893b, p. 159), lo cual puede entenderse como una aceptación tácita de que, el discurso sobre la existencia de los dioses, es un discurso probable, cuyo sentido ya hemos explicado anteriormente. Para construir el argumento se formula la siguiente pregunta: ¿todas las cosas del cosmos están en reposo y nada se mueve u ocurre, por lo contrario, que todo está en movimiento, o, finalmente ocurre que unas cosas están en movimiento y otras están en reposo? La respuesta obvia, para entonces, fue que unas cosas están en reposo y unas en movimiento. En seguida se enumeran todos los tipos de movimiento concebidos hasta entonces, aceptando que unas cosas están en movimiento y otras están en reposo. La atención es puesta en dos tipos de movimiento en particular: existen cosas que se mueven por sí mismas y cosas que son movidas por otra.

Ante la aceptación de estos dos tipos de movimiento, se plantea nuevamente la pregunta sobre la prioridad de estos: ¿cuál movimiento existe primero, el de las cosas que se mueven por sí mismas o el de las cosas que son movidas por otras? Si suponemos que lo es el movimiento de las cosas que

son movidas por otras, entonces, tenemos una cadena infinita de movimientos, pues si una cosa es movida por otra, esta otra debió ser movida por otra y ésta por otra y así *ad infinitum*. Bajo este supuesto no es posible explicar cómo se ha producido el primer movimiento de las cosas. Pero si suponemos que el primer movimiento de las cosas es el de las cosas que se mueven por sí mismas y este movimiento puede, entonces, mover otras cosas; en este caso no tenemos la dificultad de explicar cómo se ha producido el primer movimiento de las cosas, pues se ha aceptado que existen cosas que se mueven por sí mismas. Se concluye que el movimiento de las cosas que se mueven por sí mismas es anterior al movimiento de las cosas que son movidas por otra (Platón, 1960: 894c-895c).

Ahora, en la parte final del argumento se cuestiona sobre ¿cuáles son las cosas que se mueven por sí mismas? La respuesta para esta cuestión deriva de la aceptación de la existencia de las cosas que se mueven por sí mismas, pues las cosas que nos permiten pensar que existen las cosas que por sí mismas se mueven son: las cosas que llamamos vivas. En *Las leyes* los seres que tienen vida son concebidos como la mezcla o unión de “cuerpo” y “alma”, mezcla en la cual el cuerpo pone la materia y el alma dota de vida dicha materia; por lo cual se infiere que el alma es un ente que se mueve por sí mismo, mientras que el cuerpo es movido por el alma. Por lo tanto, de todo lo anterior, de acuerdo con la tesis expuesta en este pasaje de *Las leyes*, se puede inferir que el alma, con todos sus atributos, es anterior al cuerpo y todos sus atributos. Sin embargo, es posible aceptar el argumento de la prioridad de los movimientos, sin necesariamente aceptar la definición de los entes vivos.

IV Conclusión

En el siglo IV antes de nuestra era Platón dijo que en todas las épocas existen personas que han pretendido responder a la pregunta de cómo se produce la vida a partir de la materia no viva y ha pensado que cualquier respuesta a dicha pregunta necesariamente produce sólo un discurso posible. En el año de 1756 Voltaire discutió, entre otras cosas, sobre ¿cómo recibimos la vida? y concluyó de la siguiente manera: “Yo acepto sobre todo eso mi ignorancia”. “El mundo podrá tener algún día nuevas luces, pero desde Tales hasta nuestros días no las tenemos...”. En el siglo XVIII, el siglo de las luces, se mantiene la esperanza de que en un día futuro el mundo pueda tener nuevas luces, pero que desde la antigüedad hasta Voltaire no se puede dar respuesta a la pregunta antes enunciada. En el siglo XXI, en año 2010, parece confirmarse el dicho de Platón según el cual en toda época existen personas que busquen explicar el origen de la vida a partir de la materia no viva:

El pasado día 20 de mayo la revista *Science* publicó un artículo que ha causado una auténtica conmoción, probablemente más por sus aplicaciones tecnológicas y sus implicaciones filosóficas que por el avance que supone para el conocimiento científico. El artículo, firmado por un equipo de 25 investigadores del Instituto Craig Venter, dirigido por el propio Craig Venter, lleva el sello de la polémica en la cuidadosa elección de la primera

palabra del título: “Creation of a bacterial cell controlled by a chemically synthesized genome” (Muñoz, Ramón, 2010, p. 52).¹²

En este siglo se piensa que las investigaciones del grupo de Venter han avanzado en el largo viaje para intentar crear vida *artificialmente*, que culmine en la creación de organismos complejos.

Probablemente siempre vamos a poder mantener la esperanza de que llegue el día en el cual el mundo tenga más luces y, finalmente, el ser humano logre la creación de vida, debido a que, como dice Lucrecio en el diálogo con Posidonio, no existe ninguna imposibilidad, en principio, de que a partir de la combinación de dos entes con cualidades distintas se produzca un ente que cuenta con cualidades diferentes a las de sus componentes. O, quizás, como señala Platón, toda respuesta a las preguntas sobre el origen son discursos posibles y, por tanto, toda explicación sobre el origen de la vida es una explicación posible, incluida la explicación del surgimiento de la vida a partir de la materia no viva; por ello, podemos mantener la esperanza según la cual es cuestión tiempo para que la biología moderna logre crear la vida.

Por último, sin pretender que esto sea una demostración deductiva ni de cualquier otro tipo, la opinión según la cual la filosofía se ocupa de cuestiones simples tales como el ser, el conocimiento, el hombre y la vida, parece, por tanto, que estas cosas pueden, quizás, ser concebidas como siempre “actuales”, como afirma Koyré; entonces, las respuestas proporcionadas por los filósofos a estas cuestiones también, permanecen por siglos o miles de años, por lo cual, quizá, podamos aceptar que “La *actualidad* filosófica se extiende tan lejos como la filosofía misma”. Si así es, entonces, es probable que la categoría de “progreso” no sea una categoría que se deba aplicarse al pensamiento filosófico. Esta idea de la filosofía, como toda idea de ella, tiene sus consecuencias peligrosas y, por supuesto, no es una idea demostrada ni irrefutable. ¶

BIBLIOGRAFÍA:

KOYRÉ, Alexandre (1944). *Entretiens sur Descartes*. New York: Editions Brentano's.

¹² Puede encontrarse más información y algunas discusiones sobre este asunto en Lazcano y Barrera (Eds) (1983). Marcos, Alfredo, (2012). Muñoz, Ramón. (2010). Orgel, L. E., (1984). Orozco, Aurora de la Paz. (2011). Sheldrake, Rupert, (2011).

LAZCANO, Antonio y BARRERA, Alfredo (Eds.) (1983). *El origen de la vida. Symposium conmemorativo en homenaje a Alexander Ivanovich Oparin*. México: UNAM.

LUCRECIO (1983). *De la naturaleza de las cosas*, Traducción del Abad Marchena. Madrid: Cátedra.

MARCOS, Alfredo (2012). “Biología sistémica y filosofía de la naturaleza” en *Eikasia, Revista de filosofía*, <<http://revistadefilosofia.com>> marzo, 95-109.

MUÑOZ, Ramón. (2010). “¿Ha creado Craig Venter vida en el laboratorio?” en *Encuentros en la biología*, <<http://www.encuentros.uma.es>> No. 130, volumen 3, septiembre-octubre 2010, Málaga, 52-53.

ORGEL, L. E. (1984). *Los orígenes de la vida: moléculas y selección natural*, traducción de Emilio López Thome. Madrid: Alianza editorial.

OROZCO, Aurora de la Paz (2011). “*La célula sintética. ¿Un paso hacia la vida artificial?*” en *Revista de Educación Bioquímica* <<http://bq.unam.mx/wikidep/pmwiki.php/Reb/HomePage>> No. 30, volumen 3, México, UNAM, 116-121.

PLATÓN (1960). *Las leyes*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Madrid.

PLATÓN (2002). *The Timaeus of Plato*, Editado por R.D. Archer-Hind. New York: Ayer Company Publishers, Inc.

SHELDRAKE, Rupert (2011). *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa* Traducción de Marge-Xavier Coronado y David González Raga, Barcelona: Editorial Kairós.

VOLTAIRE (1891). *Oeuvres complètes*. Tomo XXV, París: Librairie Hachette.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>