

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

G.A.J. Rogers y Sylvana Tomaselli (comps.), *The Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries. Essays in Honour of John W. Yolton*, University of Rochester Press, 1996.

Como el título lo indica, el texto está conformado por un conjunto de ensayos cuyo interés central es la filosofía moderna, particularmente, de los siglos XVII y XVIII. Pero, tal vez, lo que provoca mayor interés, a cualquier lector, es que se trata de una magnífica muestra de las tareas que, los historiadores de la filosofía, consideran prioritarias en el ámbito de la filosofía anglosajona. En efecto, al analizar estos ensayos encontramos, al menos, cuatro clases de estudios que dejan ver cuatro estilos o formas de hacer historia de la filosofía. Así, hay artículos que ofrecen una propuesta interpretativa novedosa, a partir de la lectura de los autores clásicos. Otros más que, sobre las interpretaciones existentes, proponen críticas y enmiendas para una mejor comprensión de los autores en estudio. Asimismo, hay textos que ofrecen un rico y novedoso contexto histórico a través de autores “menores” o poco conocidos pero que, en conjunto, constituyen verdaderas corrientes de opinión filosófica. Finalmente, hay algunos que, a través de anécdotas pertinentes, nos muestran cómo el horizonte de búsqueda se extiende más allá de archivos y bibliotecas, hasta la localización y recuperación de textos ignorados o perdidos; se trata de la incansable y nunca actualizada búsqueda de fuentes.

En el primer grupo de textos, esto es, aquel que se ocupa de darnos nuevas interpretaciones de los autores clásicos, podemos ubicar el ensayo de Richard Popkin, “Scepticism with Regard to Reason in the 17th and 18th Centuries”, cuyo objetivo es exponer el modo en que el problema de la justificación de la

confianza en la razón se desenvuelve de Descartes hasta Hume, y cómo alcanza su auge con Condorcet.

Popkin revisa la propuesta de More, Wilkins y Glanville quienes, en general, aceptan la confianza en las facultades intelectuales del ser humano, sin eliminar, por completo, el escepticismo epistemológico. Se trata así de formas de fideísmo, el cual es más escéptico en More que en Glanville. Con todo, el fideísmo racional de este último se opone al fideísmo irracional de un Pierre Bayle o de un Pierre Jureiu, para quienes la fe se levanta sobre la razón o, incluso, se ve como contraria a la razón.

Locke no se plantea el problema de la confiabilidad en nuestras facultades, puesto que Dios nos las ha dado de manera que accedemos al conocimiento, particularmente al intuitivo que es cierto e irresistible. Hume, en cambio, piensa que en la ciencia demostrativa la aplicación de las reglas falla en vista de nuestras facultades falibles. No obstante, Hume transita del escepticismo incurable al moderado ya que: “la naturaleza ha determinado que juzguemos tan bien como respiramos” (p. 43).

Condorcet continúa en la línea de un escepticismo moderado al establecer que todo conocimiento es probable, ya sea matemático, físico o moral, y ello le lleva a concluir que tanto de las ciencias naturales como de las morales puede esperarse la misma clase de previsión.

En suma, en cuanto a los niveles de escepticismo frente a la razón, Popkin concluye que el escepticismo de Descartes, More, Wilkins y Glanville se dirige a preguntar si las capacidades racionales son confiables, en tanto que el de Locke, Hume y Condorcet cuestiona si podemos confiar en los resultados de nuestra razón; formas de escepticismo que reaparecen en nuestros días.

En el mismo grupo de textos, que aportan nuevas lecturas de autores clásicos, puede considerarse el artículo “Locke and the Sceptical Challenge” de John Rogers, quien ofrece nuevas posibilidades de lectura acerca de la naturaleza general de la respuesta de Locke al escepticismo en moral, teología y algunos problemas epistemológicos. La idea central es que Locke tiene una visión teleológica del hombre, sus capacidades y conocimientos. Así, el hombre tiene un propósito que cumplir en su vida y Dios le provee las facultades y capacidades adecuadas para ello. Rogers considera que, en esta perspectiva, Locke está cercano, en el

terreno teleológico, a Paracelso; a Pascal, en su idea de la “enfermedad intelectual” y a Nicole, cuando considera las limitaciones de la mente humana. No obstante, Rogers sostiene que Locke nunca consideró que el argumento escéptico pudiera socavar su concepción del conocimiento, pues su “sentido común” niega el escepticismo. Tenemos un conocimiento útil de los particulares por experiencia sensible cuya coherencia y consistencia refutan al escéptico. Además, no se trata de saber muchas cosas sino sólo las necesarias para ser felices en esta vida y alcanzar la felicidad en la otra.

Si desde la perspectiva epistemológica, las ideas concuerdan con las cosas porque son signos naturales de sus causas, Rogers insiste en que debemos tomar en cuenta el argumento teleológico que subyace a la relación idea-cosa en Locke. Desde esta perspectiva podemos ver cómo su ética está ligada a la religión, especialmente, a la existencia de Dios, quien es el fundamento del conocimiento moral y dotó al hombre para que encontrara estas verdades. Para Rogers, en este conocimiento moral prevalece el marco teleológico con el que Locke responde al escéptico. Sin Dios no hay garantía de la relación entre nuestra experiencia y el modo como son las cosas. Rogers concluye que el argumento antiescético de Locke se funda en la dimensión práctica. Así, lo más importante para Locke sería cómo encontrar la salvación. En suma, la lectura de Rogers, lejos de ser secular, le lleva a considerar que la filosofía de Locke se halla inseparablemente unida a su teología.

Un artículo sobresaliente en este ámbito de la interpretación es el de Michel Ayers, “Natures and Laws from Descartes to Hume”. El autor realiza una interesante delimitación problemática al analizar con detalle las diferencias pero, sobre todo, las consecuencias ontológicas y epistemológicas de la asunción de naturalezas o leyes.

Ayers se pregunta si las leyes universales son reducibles a las proposiciones particulares acerca de las cosas o bien si las naturalezas se reducen a relaciones universales entre las cosas. Para Ayers, ambas opiniones pertenecen a los autores del siglo XVII y no son fáciles de delimitar.

En general, la reducción de las proposiciones, acerca de las naturalezas de las cosas, a proposiciones universales, acerca de

cómo se comportan, es más o menos una constante en el empirismo. Por contraste, Descartes, al considerar a la materia inerte, le da la primacía a las leyes sobre las naturalezas de las cosas. Así, el movimiento de un cuerpo no dependería de él o de su naturaleza, sino de la voluntad de Dios. Ayers nota que, sin embargo, las leyes de la física cartesiana (especialmente la del choque y la de inercia) requieren de “fuerza” que parecen más de la naturaleza del cuerpo que de la voluntad divina.

Por otro lado, Descartes considera que los modos, como atributos permanentes, no son diferentes de la sustancia, de allí que si el movimiento no es más que un aspecto a través del cual concebimos la sustancia, entonces realmente no puede pasar de un cuerpo a otro; luego, la transferencia del movimiento, al igual que su conservación, la tiene que operar Dios. La causa del movimiento, como impacto creativo de la divinidad, es llevada al extremo por Malebranche para quien la fuerza moviente del cuerpo no es sino la actividad volitiva de Dios.

Según Ayers, el empirismo consistente se opone al voluntarismo, favoreciendo las naturalezas de las cosas sobre las leyes. Así, para Hobbes, las leyes del universo se fundan en las naturalezas de las cosas que se dan a los sentidos. Con todo, el autor no puede dejar de reconocer que en Locke la estructura mecánica, de cada tipo de cosas, no nos es accesible, ni tampoco la naturaleza general de la materia, por lo cual toda conexión general descansaría en Dios. Aún más, Berkeley representa la conexión entre empirismo y voluntarismo, puesto que, el espíritu, es el principio de movimiento de la materia inerte. Sin embargo, contrariamente a Descartes, su voluntarismo deriva de negar que las cosas sensibles sean sustancias.

En cuanto a Hume, Ayers apunta que se le puede atribuir un voluntarismo sin Dios, puesto que no hay naturalezas sino únicamente regularidades contingentes y es más radical que Locke pues no sólo no tenemos acceso a los procesos cualitativos sino tampoco a los cuantitativos.

En suma, intentar caracterizar al racionalismo como voluntarista y al empirismo como antivoluntarista es un camino sugerente pero deja muchos casos sin resolver y, seguramente, es una división muy difícil de aplicar al newtonianismo.

El texto “Common Sensibles and Common Sense” de Geneviève Brykman es una exposición bien delimitada del problema de los sensibles comunes y el sentido común, particularmente en Locke y en Berkeley.

En el primero, aunque las cualidades están unidas en las cosas, entran por nuestros cinco sentidos simples y separadas y es el entendimiento el que las une, pero no propiamente a través de un sentido común, sino por la propia naturaleza de las cualidades de la cosa. No obstante, ante el problema de Molyneux, Locke hace referencia a la capacidad sintética del órgano de la vista, lo cual la autora considera como recurrir al sentido común.

Por su parte, Berkeley no acepta sensibles comunes puesto que la heterogeneidad de los sentidos es la piedra angular del inmaterialismo berkeleyano. En su *Nueva teoría de la visión*, Berkeley ataca la idea de los sensibles comunes. Así, los objetos de la vista y el tacto, no sólo son numérica sino específicamente distintos. La aparente conexión entre lo dado a la vista y al tacto, aunque regular, no es necesaria.

Brykman considera que Berkeley no resuelve el problema que plantea la tesis de la heterogeneidad de los sensibles propios. ¿Cómo llegamos a las ideas de objetos si no pasamos por sensibles comunes? Brykman concluye que es “la relativa estabilidad del lenguaje divino la que toma en Berkeley el lugar del sentido común” (p. 121).

En su ensayo, “Abstraction and Representation in Locke, Berkeley and Hume”, M.A. Stewart nos propone algunas cuestiones fundamentales de la relación entre abstracción y representación. Parte de la idea de que, en Locke, la abstracción es un proceso de distinguir y separar en tanto que, en Descartes y la *Lógica de Port Royal*, la abstracción es una forma de atención selectiva y lo selectivamente considerado es una representación. Así, concluye el autor, el siglo XVII unió a la capacidad de abstracción con la consideración de que las ideas son representativas o presentificadoras de algo. Aunque Hume atribuye a Berkeley una teoría del significado como asociación, Stewart considera que nunca fue intención de Berkeley sugerir que las palabras significaban ideas representativas que representaran de manera fija más de un individuo. Las palabras generales se aplican a particulares y, en ello, Berkeley y Locke coinciden pero no con-

cuerdan en qué es “aquello” en lugar de lo que estas palabras están. Para Berkeley una palabra general como “perro” puede significar cualquier perro particular, pero ninguna idea de “perro” representa a todos los perros existentes. Así, las palabras en tanto significan ideas, significan ideas particulares. Hume creyó que, para Berkeley, las palabras generales significaban ideas representativas, pero Stewart hace plausible que Berkeley nunca publicó tal doctrina pues, para él, las ideas generales no son los significados de las palabras, sino una analogía que nos ayuda a acercarnos al significado de las palabras. Las ideas generales representan como signos, no como copias, y son, al decir de Stewart, “representantes sin ser representaciones”, signos que abundan en las matemáticas (pp. 142–143).

Para Hume, en cambio, la idea es individual y la representación general y puede aplicarse a muchos objetos. Además, el límite de nuestra capacidad de abstracción se da en los límites de lo que podemos concebir. Finalmente, para Hume, podemos llegar a creer cosas que no podemos concebir, en tanto que en Berkeley, lo inconcebible es necesariamente imposible.

En suma, Stewart nos presenta el mapa de los conceptos de abstracción y representación no sólo en su caracterización positiva sino en la crítica y con los matices que los empiristas introdujeron en torno a estas nociones.

El artículo de John Wright, “Hume, Descartes and the Materiality of the Soul” busca hacer admisible la tesis de que, las lecturas que Hume hizo sobre metafísica en la *Flèche*, particularmente las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, son determinantes para la constitución del problema de la relación mente-cuerpo en su filosofía.

A pesar de las diferencias entre Hume y Descartes, Hume cree que el principio metafísico del razonamiento cartesiano es válido en el ámbito del pensamiento.

La idea fundamental de Wright es que Hume se vale de algunas herramientas cartesianas para abrir paso a la ontología materialista. Concretamente, para Wright, Hume sigue a Descartes al considerar que, por el análisis de las ideas, se puede determinar la verdad ontológica (p. 180). Pero, en tanto que para Descartes, en opinión de Wright, lo que es verdadero del contenido mental es verdadero para el objeto, en Hume lo que es verdadero para el

objeto es verdadero del contenido mental. Si los objetos externos son distintos y separados, las percepciones también lo son y, por ende, Hume niega la idea de una sustancia simple, aunque esta separación de las percepciones le lleva al problema de explicar la identidad personal.

Otro principio en que Hume sigue a Descartes, según Wright, es al considerar que, la materia en movimiento, no puede causar el pensamiento. La solución naturalista de Hume es que la causación se determina por nuestra experiencia de la constante conjunción de materia y movimiento con el pensamiento. Así, simplemente experimentamos que las diversas disposiciones del cuerpo cambian nuestro pensamiento. Wright nos hace ver que en el artículo *Sobre la inmortalidad del alma* que Hume suprimió de la *Investigación concerniente al entendimiento humano*, decía no sólo que el cuerpo produce cambios en el alma sino que, la propia existencia del alma, depende de la del cuerpo.

Wright considera que la revisión de los textos de un autor debe tomar en cuenta no sólo lo publicado, porque una historia adecuada del pensamiento se escribe, analizando también, lo no publicado, pues no sólo se trata de ver cierta evolución de las ideas sino de los problemas que los autores tuvieron que superar.

Si lo publicado fuera que el alma se destruye con el cuerpo, como Hume afirmaba en aquel artículo, habría que concluir que era un materialista; sin embargo, Hume matiza su propuesta en la publicación, diciendo que la inmortalidad del alma debe fundarse en la revelación.

Wright concluye que, para Hume, el alma es material y mortal, desde la perspectiva de la experiencia, y que mantiene separadas nuestras percepciones de la materia, con lo cual, el alma, no resulta simple y unitaria.

Para Wright, la solución de Hume podría darse si éste hubiera reconocido que la mente no provee un mejor conocimiento que el cuerpo y que es a través de los principios naturales de la imaginación y no de la razón, que podemos conocer la estructura básica, no sólo del mundo externo, sino de nuestra mente (p. 189). Así, siguiendo los pasos de lo que contemporáneamente se conoce como materialismo eliminativo, dejando a un lado la introspección, Hume podría explicar los efectos con base en la observación cuidadosa de la conducta como en algunos momentos lo expresó.

En el segundo grupo de textos, aquellos que se dedican a la revisión de las interpretaciones sobre los autores clásicos, se ubica el texto de François Duchesneau, "Locke and the Physical Consideration of the Mind".

Duchesneau sostiene que Yolton ha hecho una lectura meramente metafísica del problema de la relación alma-cuerpo en Locke, a partir del dualismo cartesiano; él se propone, en cambio, subrayar el significado metodológico de la posición escéptica de Locke que puede frasearse como: "Tenemos las ideas de materia y pensamiento pero no percibimos la conexión necesaria entre una y otra como para poder determinar si está en el poder de un ser material pensar; pero, tampoco podemos determinar si es imposible para un ser material, con apropiada organización de partes, tener actividades cognitivas" (p. 11). Como para Locke la existencia inmaterial elude nuestra capacidad de representación, Duchesneau encuentra cierta asimetría en el conocimiento relativo a la mente y al cuerpo. En efecto, la naturaleza de la mente es completamente desconocida en tanto que, la del cuerpo, es imperfectamente conocida y cabría la posibilidad de que Dios le diera, a un sistema de materia insensible, algún grado de sensación, percepción y pensamiento (nota 10, p. 15).

Dentro de la misma perspectiva ontológica, Duchesneau señala, como una de las propuestas interesantes de Locke, su segunda respuesta a Stillingfleet donde a la materia podrían agregarse varios conjuntos de propiedades; así, gravedad a los cuerpos físicos, poder de organizarse, crecer y reproducirse a las plantas, sensación, generación y movimiento a los animales y poder de pensar a los hombres. Con todo, la vía metafísica no le ofreció a Locke la posibilidad de dar una explicación de la mente humana en el contexto de la filosofía natural, por lo cual Duchesneau propone buscar la explicación lockeana del alma en la propuestas de Gassendi de lo mental como superveniente a lo físico.

Para Gassendi, la estructura de los corpúsculos y la interacción dinámica de los átomos explican la emergencia de complejas funciones fisiológicas así como de operaciones cognitivas, pero, a la vez, considera que existen una alma corpórea, que explica las funciones fisiológicas y otra mental de la que fluyen las operaciones cognitivas. Duchesneau refiere: "Gassendi se da cuenta de que no puede solucionar la antinomia acerca del alma con una demostración efectiva. No hay una prueba ni racional ni

empírica para descartar una de las dos alternativas; o bien el alma material es capaz de funciones racionales, a través de la fantasía, material o el sistema de las dos almas, una material y otra inmaterial, se conjunta en las operaciones cognitivas típicas del ser humano” (p. 30).

Duchesneau sostiene que Locke se vio influido directamente por Gassendi, así en la naturaleza paradójica de los argumentos acerca del alma, como en su afán de no mezclar las consideraciones físicas sobre la mente, con aquellas que versan sobre el conocimiento humano. Como Locke no contó con un criterio epistemológico, para resolver estas paradojas, pretende hacerlo en el nivel del análisis de los materiales y procesos del conocimiento, esto es, de la mera experiencia mental.

Entre los textos del tercer grupo, aquellos que buscan ampliar el contexto histórico, se sitúa el artículo de John Stephens, “Edmund Law and his Circle at Cambridge”. Siguiendo algunas propuestas de John Yolton, el autor se preocupa por rescatar un grupo de autores menores, que sin embargo desempeñaron un papel importante en la historia del pensamiento en Inglaterra en la década de los 30. El más significativo fue Edmund Law, quien tradujo el *De origine mali* de William King. Fue profesor de filosofía moral en Cambridge y tomó los textos de Locke como guía de investigación. Law se quejaba de que se enseñaba a los alumnos lógica aristotélica en lugar de los fundamentos sólidos de la filosofía natural. Law criticó a King por aceptar ideas innatas, así como que las ideas de tiempo y espacio son abstractas, pues ello significaba que nuestra concepción del mundo externo incluye ideas que son ficciones. Law pues, se ve inmerso en la importante polémica de los 30 sobre si el espacio es una idea abstracta o es el modo de una sustancia desconocida.

Entre los autores del círculo de Law, estaban David Waterland, Joseph Clarke y John Gay, defensores de las ideas de Law y concedores de Locke.

Buena parte de la controversia, del inicio del siglo XVIII en Cambridge, versó sobre filosofía natural, particularmente, sobre los problemas de tiempo y espacio. Stephens sostiene que, este debate, dependía de la demolición del argumento *a-priori*. La traducción que Law hizo del texto de King ha de verse,

según Stephens, como un texto en que se muestra el significado fundamental de lo que ocurría en Cambridge, a saber, no sólo el cambio en la filosofía natural sino, también, en la filosofía moral. El autor concluye que, la demolición del argumento *a-priori*, en filosofía natural, es paralela a la que ocurre en filosofía moral, con lo cual se sientan las bases de la futura ética utilitarista.

A este tercer grupo también pertenece el artículo de Arthur Wainwright, “Reason, Revelation and Experience in the Hymns of Addison and Watts”, que si bien está dedicado a estos dos autores de la época, quienes no son propiamente filósofos, aun cuando escribieron algunos ensayos, sino de escritores de himnos religiosos. En efecto, Addison y Watts estuvieron al tanto de las corrientes de pensamiento de fines del XVII y principios del XVIII y, sus himnos tomaron forma bajo la influencia de las discusiones filosóficas y teológicas de esta época. Estos autores rechazaron tanto el deísmo, que sostiene que la razón es suficiente para proveernos el conocimiento de Dios y de su ley, como el entusiasmo, para el cual Dios, otorga al hombre, favores especiales y, particularmente, le revela nuevas verdades. Tanto los himnos de Watts como los de Addison tratan sobre la relación entre razón y revelación así como sobre la naturaleza y validez de la experiencia religiosa.

Addison fue un divulgador de la filosofía y la teología. Considera que la razón nos remite a la moral y la fe a la revelación. La razón prueba que hay una causa que existe desde toda la eternidad, que Dios se manifiesta a través del mundo natural y que no está limitado ni por el tiempo ni por el espacio. Por la razón, sabemos que el alma es inmortal y que progresa en perfección y llegamos a conocer el poder y la sabiduría divinas, pero la fe nos habla de las maravillas de su misericordia y de su bondad. Considera, siguiendo a Locke, que hay que descomponer las ideas complejas en simples y esto es lo que la mente hace cuando especula sobre Dios; pero, el hombre devoto, no sólo piensa o cree en Dios, sino que siente su existencia. Sin embargo, el exceso de devoción, debe contrarrestarse con la razón ecuánime para no caer en el entusiasmo o el fanatismo.

Por su parte, Watts leyó a Locke en su “Paráfrasis y notas sobre la epístola de San Pablo”, pero consideró que Locke con-

cedía demasiado a la razón, por lo cual, no llegó a entender el misterio de la trinidad. Razón y fe nos acercan a la verdad y nos dan evidencia sobre la existencia de Dios, pero debemos darle un lugar menor a la razón frente a la revelación pues, la razón informa sobre la moralidad, pero las doctrinas, como la trinidad, se conocen por revelación (p. 158).

Watts considera, como Locke, que la revelación requiere de evidencia confirmatoria, tal como el cumplimiento de las profecías, el poder del evangelio para modificar a la gente o el testimonio interno del amor y perdón de Dios.

En suma, ambos autores se preocupan por la razón que prueba la existencia de Dios y fundamenta verdades morales, pero ven la revelación como esencial para la salvación. En cuanto a la experiencia religiosa, hablan de las emociones en que buscan el amor y la misericordia de Dios pero sin llegar a los excesos del entusiasmo.

He situado el artículo de Shadia Drury, “Foucault’s Critique of Enlightenment”, entre los que amplían el contexto histórico porque se trata de una prospectiva, aunque Foucault ve, en la filosofía de la Ilustración, el origen de los males contemporáneos.

Para Drury, John Yolton ha mostrado ampliamente que la Ilustración es un periodo de importantes debates filosóficos por lo que le parece que, la propuesta posmoderna, difama a la razón y se complace en la violencia.

Para Foucault, la racionalidad de la ilustración promueve la tiranía de la razón y ha dado origen al poder disciplinario del cual hay que liberarse mediante fuerzas irracionales. A diferencia del poder soberano que se limitaba al cuerpo del acusado, el poder disciplinario es silencioso y encubierto y sus técnicas de sometimiento también abarcan la mente, generando una sociedad de normalización.

Por otra parte, la verdad y el poder guardan complejas relaciones pues, hasta cierto punto, la verdad depende del poder, pero puede alienarse frente al poder que le dio origen, con lo cual, el poder se repliega y busca nuevas estrategias acordes con el nuevo discurso de verdad. Así, Drury hace ver que, en la filosofía de Foucault, hay desesperanza, pues no podemos establecer un dominio de verdad y libertad.

En suma, para Drury la postura de Foucault puede caracterizarse como la satanización de la razón y el pesimismo cultural, por lo que es importante oponer, a la imagen del mundo como tiranía de la razón ligada a la ilustración, los estudios amplios y bien fundamentados de los conocedores de la época, a los que John Yolton ha contribuido sustancialmente. Así, para Drury, lo que se necesita es historia que pueda distinguirse de la ficción (p. 206).

El último artículo al que me referiré pertenece al grupo de los trabajos que intentan mostrar la importancia de la búsqueda de fuentes. Se trata del artículo de Peter Lasset, "The Recovery of Locke's Library".

Antes que nada, hay que agradecer a Peter Lasset el haber recuperado, para nuestra vida intelectual contemporánea, 660 textos entre libros y manuscritos. El problema no sólo fue ubicar los textos, sino evitar que se dispersaran. En 1948, Lasset entró en contacto con la familia Lovelace, con el objeto de adquirir la colección completa para fines académicos, lo cual fue una obra de arduo trabajo bibliotecológico, mucha paciencia y talento diplomático. Actualmente, los libros, ya restaurados, están en el Locke Room, en Oxford, para su consulta. También hubo necesidad de buscar un comprador que quisiera adquirir el fondo completo, pues Locke había concebido que libros y manuscritos se conservaran juntos. Afortunadamente, el norteamericano Mr. Mellon decidió adquirir la colección de los Lovelace para donarla a la Bodleian Library, con la condición de conservar los libros por un tiempo limitado para luego restituirlos a la biblioteca. Al mismo tiempo, se recuperó el fondo Masham y se sistematizaron los títulos de los textos que Locke poseyó.

No puedo terminar esta reseña sin decir dos palabras sobre el autor a quien la colección de ensayos ha sido dedicada. John Yolton, representa uno de los pilares académicos más sólidos, de este siglo, para el estudio de la filosofía moderna. Sus más de 20 libros y 70 artículos recorren, con particular tino, los momentos más decisivos de la historia de la filosofía en general y recogen sus propuestas más importantes sobre la percepción sensible, el problema de la materia, la relación mente-cuerpo, las ideas, etc. Yolton ha centrado su trabajo en la figura de John Locke por

lo cual fue nombrado “Profesor John Locke” en la Universidad de Rutgers y se ha encargado, por varios años, de la edición minuciosa de sus trabajos. ¡Felicidades! Profesor Yolton.

LAURA BENÍTEZ