

Una figura paradójica del siglo de las Luces: el ciego

Francine Markovits

Profesora emérita de la Universidad de París X-Nanterre

Traducción del francés de Lucrecia Orensanz

La cuestión es saber por qué “el problema del ciego” está de alguna manera “fechado” en la época de John Locke y de William Molyneux, en la que se descubren, como veremos, sistemas de alianzas: Locke/René Descartes y Étienne Bonnot de Condillac/ Gottfried Wilhelm Leibniz (Jean-Bernard Mérian utiliza incluso un plural genérico: los Locke y los Leibniz). ¿Por qué sería este momento significativo para hacer el retrato de la mente humana si no es porque de alguna manera fue un momento crítico?

Sabemos que el tercer tropo de Sexto Empírico (*Hypotyposes* [Hipótesis pirrónicas], I, 14) se ocupa de la variación de los cinco sentidos. Pero ésta se descubre también en las otras arborescencias de Sexto y en sus sistemas de variación que se entrecruzan: ninguno de los diez tropos, aunque tengan un objeto principal, puede aislarse de los otros, sino que hay constantes interferencias.¹ Es quizás por esto que en la Antigüedad el ciego

Markovits, Francine, “Una figura paradójica del siglo de las Luces: el ciego”, en *Diecisiete*, año 1, número 1, 2011, pp. 51-73.

52 no es una figura de los sentidos, sino de otro tipo de conocimiento: el adivino que se saca los ojos para ver lo invisible. Esto provoca la risa burlona de los escépticos.

El problema se plantea de otra manera con Michel de Montaigne, quien se pregunta si todos los seres vivos están dotados de los mismos sentidos, cuántos sentidos poseen y en qué orden. En la *Apologie de Raymond Sebond* [Apología de Raymond Sebond], la historia de un gentilhombre ciego que sale de cacería y aprende de los demás que “hay cosas que ver”, como la belleza de un niño, Montaigne plantea la cuestión de saber cómo un sentido suple a otro y cómo el discurso cumple la función de sustituto de un sentido.

François de La Mothe Le Vayer dice que “la vista imprime las cosas mucho más fuertemente en nuestra alma que el oído y [que] a partir de ahí Luciano fundó su bella mitología de las sirenas y las gorgonas”. Retiene de la vista su inmediatez en la transmisión y cita el ejemplo de un ciego que cursa estudios y defiende públicamente su tesis de filosofía. Este ciego reconoce no tener ninguna imagen de los colores ni del movimiento de los cielos, pero esto lleva, por cierto, a concluir que la fantasía o la imaginación sólo trabajan en la medida en que “las ventanas del alma que son los ojos” les revelen la luz. Y resulta que él es de los ciegos que son sensibles a la luz, a ciertos grados de luz, sin percibir las formas ni los colores. La Mothe Le Vayer examina también el caso de un ciego que fue relojero. Finalmente, inscribe estos casos en la historia natural y en la historia civil. Denis Diderot continúa en su carta esta secuencia de análisis de casos² –un hombre común, un geómetra, una joven³– y vislumbra las consecuencias éticas de la ceguera.

Así, el problema de Molyneux tiene una importancia histórica y podemos observar en él una de las figuras de la filosofía del siglo de las Luces. Sabemos que este problema, planteado por el matemático y óptico William Molyneux al médico y filósofo John Locke,⁴ convoca la historia de la cirugía y la medicina con William Cheselden y luego con Jacques Daviel convoca la representación del cuerpo propio en lo plural de los mecanismos fisiológicos y mentales, así como la articulación del cuerpo a las diferentes formas de expresión, lenguaje natural, lenguaje de acción, discurso articulado.

De ahí la idea de figura: el ciego es un caso, un ejemplo, pero manifiesta una nueva aparición de las diversas posturas filosóficas. No es un hombre mutilado, sino un hombre cuyas representaciones son particula-

res. ¿Por qué tomar como punto de apoyo de una reflexión sobre la subjetividad a un sujeto al que le falta un sentido? ¿Por qué la mutilación habría de volverse un paradigma? René Descartes procedió por reducciones sucesivas hasta determinar al sujeto como pensamiento. Aquí, por el contrario, se procede sobre un sujeto real: no es una reducción de los atributos empíricos para llegar a lo esencial, sino que se ve la alteración patológica erigida en norma de otro pensamiento. Es precisamente mediante el sesgo de esta alteración que se pasa de una representación del sujeto del pensamiento como buen sentido universal a una representación del sujeto como singularidad sensible. El ciego nos introduce en una lógica de lo singular.

No se trata, entonces, sólo de pasar de un terreno a otro, de la metafísica a la antropología. En la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* [Carta sobre los ciegos para uso de los que ven] de Diderot se trata de un cambio de paradigma metafísico, por lo tanto, de otra física (otras relaciones entre geometría, óptica, mecánica) y otra ética (otra semántica del encierro, de la utilidad, de la ternura). Ya no basta con decir que estas disciplinas, en la figura del ciego, son dependientes de los sentidos: los sentidos no se *reducen* a la anatomía ni a la fisiología, no son la última instancia, sino que integran una historia, individual por la educación, colectiva por la historia de las costumbres.⁵

Nuestra óptica se traduce para el ciego en una física, nuestras intuiciones en mediaciones, la vista en tacto. Pero este tacto está a su vez construido por una discursividad. El ciego no es sordomudo.⁶

En la perspectiva de la lógica del ciego, su física va unida a una metafísica y a una ética. Físicas, metafísicas, éticas quedan en plural. Jean Le Rond d'Alembert mostró que toda física, toda moral, tienen su metafísica, que hay una pluralidad de metafísicas; César Chesneau Dumarsais, en la entrada "Article" de la *Encyclopédie* [Enciclopedia], trabajó sobre la noción de determinación; Jean-Jacques Rousseau habló de la religión *del* hombre, la religión *del* ciudadano, la religión *del* párroco. Es decir, estos posesivos determinan una pluralidad de religiones, de morales, de metafísicas. La figura del ciego ocupa su lugar en un pensamiento de las variaciones, en una sistematicidad articulada de las singularidades. El correlato de esta lógica de lo singular es el nominalismo, cuya defensa no sorprende encontrar en Diderot y Condillac. Así, la figura del ciego vive una suerte de transmutación: se vuelve el signo de una lucha contra la enciclopedia cristiana

54 de conocimientos producida por los escolásticos, vuelve posible otra enciclopedia.

Es por ello que Mérian puede escribir que el problema de Molyneux es la historia y el retrato de la mente humana. Se puede señalar la importancia de estos distintos términos, porque habrá dos incógnitas al problema: *qué se supone que hay por ver y cuál es el lugar del sujeto supuesto ver*. Dos cuestiones esenciales que Condillac y Voltaire formularon expresamente.⁷ Porque, para hablar de errores de la percepción y la sensación, hace falta una función recursiva que represente ese sujeto y ese objeto fuera de cualquier distorsión. Pero la cuestión es saber desde dónde podría percibirse claramente esta distorsión. Y ese lugar parece faltar, a menos que se haga una petición de principio.

Mérian descentra el problema, porque lo desplaza de Descartes a Locke y a Leibniz, y de un filósofo a un debate entre dos tipos de filosofía. El problema de Molyneux

[...] ocupa en la filosofía moderna un lugar distinguido. Los Locke, los Leibniz, los hombres más célebres de nuestro siglo lo han convertido en objeto de sus investigaciones. Ha sido la semilla de descubrimientos importantes que han generado cambios considerables en la ciencia de la mente humana y sobre todo en la teoría de las sensaciones. Mi proyecto es escribir una historia razonada en la que se vean las distintas soluciones que se han dado a este problema, los principios y argumentos que les sirven de base, las consecuencias que de ellas han derivado los filósofos y, finalmente, las ideas y teorías nuevas que han resultado del conflicto de sus opiniones. Quisiera pintar un retrato que representara estas materias sutiles y abstractas en todas sus facetas y con toda la claridad de la que son capaces.⁸

Reconstruiremos en el presente texto la conjunción entre la historia y el retrato. Al principio de su tercera memoria, Mérian precisa: “En todo esto, no hablo en mi propio nombre. Sigo fungiendo como historiador o como informante y me transformo cada vez en distintos personajes, para agotar, hasta donde me sea posible, las materias que trato y para presentarlas en todas sus facetas.”⁹

Estos personajes y esta puesta en escena marcan una historia de los debates, más que una galería de retratos.

El debate paradigmático de Locke y Leibniz determina el orden de exposición y Mérian se apoya en Condillac para mostrar su importancia, inadvertida hasta entonces: ¿hay que pensar que en la mente hay una instancia que elabora el dato sensible y se distingue de él (en este sentido, Locke puede criticar las *ideas* innatas, pero no critica las *facultades* innatas, la reflexión y el sentido¹⁰); o, por el contrario, ¿hay que inscribir la reflexión y todas las operaciones mentales en cada sentido, que se vuelve así un sujeto de pleno derecho (es la hipótesis de Condillac en su *Traité des sensations* [Tratado de las sensaciones] y la de Diderot en “la anatomía metafísica”¹¹)? Es por ello que Mérian llega a su fórmula: “Para Condillac, el material y el arquitecto son lo mismo”. Sin embargo, es precisamente Leibniz quien había criticado en Locke las “facultades desnudas” y la *tabula rasa*, oponiéndoles los *grados* de conocimiento y un *virtual* del que no siempre tenemos una percepción actual: “la mayoría de nuestros pensamientos son sordos (los llamo *cogitationes coecas* en latín), es decir, están vacíos de percepción”.¹²

Leibniz sustituye la oposición entre las facultades y su objeto por los grados de conocimiento. Subvierte la oposición cartesiana de lo claro y lo nítido para formar la hipótesis de conocimientos claros aunque no simbólicos: hay grados de oscuridad y grados de conciencia, y esta variación permite suponer que hay *saberes naturales*, aunque el término remite a lo impersonal, no a lo mecánico. De la misma manera, Leibniz somete el concepto del yo a una variación, porque lo hace análogo a un principio que puede funcionar igualmente bien en la unidad de un cuerpo que sólo puede ser metafísico.¹³

Leibniz critica a Locke por no ir lo bastante lejos, al decir que los juicios “se mezclan” con las sensaciones. Para Locke, es la confusión de dos fuentes de conocimiento; para Leibniz son juicios naturales¹⁴ que practican incluso figuras como las metonimias (cuando sustituyen una cosa por su causa, el globo por el disco plano) o las metáforas (un registro por otro), de modo que las percepciones generan verdaderos sofismas que juegan con las sustituciones de términos. A la denuncia de una interferencia, Leibniz opone un hecho: las sensaciones son juicios o, más bien, obedecen a una lógica y a una retórica, generan figuras, enuncian sofismas.¹⁵

Las directrices del problema las aporta George Berkeley en su *Essai d'une théorie nouvelle de la vision* [Ensayo hacia una nueva teoría de la vi-

56 sión]. Después de mostrar que las cosas escritas y las cosas significadas guardan la misma relación que las figuras visibles y las figuras tangibles, y que este lenguaje de la naturaleza no varía según las distintas épocas y los distintos países, Berkeley declara:

[...] Hay que reconocer que el cuadrado visible es más apto que el círculo visible para representar el cuadrado tangible, pero no porque se le parezca más o porque sea más de la misma especie, sino porque el cuadrado visible contiene en sí más partes individuales, por las que representa las diversas partes individuales del cuadrado tangible, mientras que el círculo visible no las contiene. El cuadrado tangible tiene cuatro lados individuales e iguales, así como tiene cuatro ángulos individuales e iguales. Por lo tanto, es necesario que la figura visible que sea la más adecuada para representarlo tenga cuatro partes individuales e iguales correspondientes a los cuatro lados del cuadrado tangible, así como otras cuatro partes individuales e iguales correspondientes a los cuatro ángulos iguales del cuadrado tangible. Y vemos que, en efecto, las figuras visibles contienen cada una las partes visibles individuales correspondientes a las partes tangibles individuales que sugieren o significan.

Mérian lo expone en sus tercera y cuarta memorias. La estructura simbólica de lo real implicada por el "*esse est percipi*" se descubre en el § 142 del *Essai d'une théorie nouvelle de la vision*. Sin hacer referencia a este texto, pero citando a Locke, a Molyneux y a Girard Desargues, Leibniz retoma el argumento en sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano] (II, 9), con la teoría de los rasgos distintivos (*traits distinguants*) y los puntos distinguidos (*points distingués*),¹⁶ que introduce la idea de un lenguaje natural de lo sensible, así como Berkeley retoma la idea de un lenguaje de la naturaleza.¹⁷

Pero ¿qué relación guarda este "lenguaje natural" con el entendimiento humano? Condillac (a quien Mérian le reprocha citar a Berkeley sin haberlo leído) cita a Bacon para preguntar cómo construir un protocolo experimental que "renueve el entendimiento", cómo hacer de lo mental el objeto de una ciencia experimental de la mente; D'Alembert, en sus *Éléments de philosophie* [Elementos de filosofía], retoma este concepto.

Cuando Mérian esclarece el problema de Molyneux con una ficción (en la quinta memoria), al imaginarse una nación entera de ciegos de na-

cimiento donde la naturaleza hubiera perfumado todos los cuerpos, transpone incluso en una pluralidad de perfumes la teoría de los rasgos distintivos. En esta nación hay un hombre que tiene obstruido el canal pituitario y un hábil cirujano, un nuevo Cheselden, logra liberarlo. Se puede hablar con toda justeza de la “traducción” de una sensación por otra, si las preguntas a la orden del día están en lo sucesivo: primero, en la teoría de los puntos distinguidos y los rasgos distintivos y, segundo, en la estructura simbólica de la percepción, que ejemplifica el modelo discursivo con los juicios naturales de Nicolas Malebranche, el lenguaje de la naturaleza de Berkeley, el lenguaje de acción de Condillac.

La construcción de estas cuestiones de traducción entre los sentidos propondrá una alternativa: o bien un centro común recoge y distribuye la información, y el sentido común establece la comunicación entre los sentidos; o bien cada sentido tiene un lenguaje natural y hay intercambio y traducción directos de uno a otro en función de una estructura discursiva común. Pero en el segundo caso, no hay un centro, todo se juega en la periferia. Esta alternativa compromete el estatus del sujeto humano en relación con su discurso.¹⁸

La metáfora de la luz sirve a la vez para representar el buen sentido o luz natural y la fe o luz sobrenatural. A partir de estas preguntas, que ponen en juego la inmediatez de una donación, habría que desarrollar dos paradojas desmontadas por Diderot. La primera es invertir esta relación para mostrar que la pretendida luz natural es ceguera, que se enceguece con el privilegio de la inmediatez, suponiendo que las facultades de la mente son naturales, inmediatamente dadas; pero esto no es para darle lugar a la fe. En segundo lugar, y esta vez en relación con la luz sobrenatural, los teólogos hablan de un enceguecimiento a la revelación y a lo sobrenatural, al que los escépticos, los libertinos y los ateos responden con otra luz natural, precisamente la que pone en juego una filosofía de las mediaciones. Esto implica una crítica de la intuición en beneficio de los hábitos, los efectos de la costumbre y lo arbitrario, e implica una reevaluación de las relaciones entre luz natural y luz sobrenatural.¹⁹

La instantaneidad de la percepción y la simultaneidad de la vista y lo visto son cuestiones relacionadas. Se puede demostrar que están vinculadas, en la teoría cartesiana de la intuición intelectual, con la teoría de la

58 transmisión instantánea de la luz. La principal tesis de Descartes, que la sensación no juzga y que es un mecanismo corporal, será cuestionada por Condillac, cuya tesis es que los sentidos juzgan. Por un lado, los físicos muestran que hay un tiempo de transmisión de la luz; por otro lado, filósofos como Berkeley o Leibniz inscriben los fenómenos del conocimiento en una semántica de la naturaleza. En su carta a Morin del 13 de julio de 1638, Descartes escribió: “La luz, es decir, *lux*, es un movimiento o una acción en el cuerpo luminoso, y tiende a provocar cierto movimiento en los cuerpos transparentes, es decir, *lumen*. Por lo tanto, *lux* es anterior a *lumen*.”²⁰

Pero en la carta a Marin Mersenne del 27 de mayo de 1638 explicó que no era una prioridad de tiempo:

Lo que pretendo haber demostrado referente a la refracción no depende de la verdad sobre la naturaleza de la luz, ni de que ésta se haga o no en un instante, sino sólo de que yo supongo que es una acción o una virtud, que sigue las mismas leyes que el movimiento local, en cuanto a la manera en que se transmite de un lugar a otro, y que se comunica por la mediación de un licor muy sutil que está en los poros de los cuerpos transparentes. Y en cuanto a la dificultad que encuentra usted en que se comunique en un instante, hay un equívoco en la palabra instante, porque parece considerarla como si negara cualquier suerte de prioridad, de modo que la luz del sol pudiera producirse aquí, sin pasar primero por todo el espacio que está entre él y nosotros, cuando en realidad la palabra instante no excluye la prioridad del tiempo y no impide que cada una de las partes inferiores del rayo sea dependiente de todas las superiores, de la misma manera en que el final de un movimiento sucesivo depende de todas las partes precedentes.²¹

Al traducir a Galileo, Mersenne considera la velocidad de la luz:

Pero esta acción ocurre tan repentinamente que el ojo no es capaz de juzgarla. Y el excelente autor, que nos hace imaginar la longitud de la luz con el ejemplo de un bastón que mueve lo que toca en el momento mismo en que lo empujan, nos libera de las dificultades de la longitud o del movimiento instantáneo de la luz, de modo que sólo hay que leer su *Dioptrique* para desembarazarse de tantas imaginaciones que perjudican a las ciencias más de lo que las ayudan. Y

si se tiene la menor dificultad en comprender lo que enseña sobre la luz, que se realiza por un movimiento recto, o sobre los colores, por un movimiento circular, dejará satisfechos a quienes se acerquen, porque no cabe la menor duda de que no se tomó la molestia de reducir, bajo las leyes de la Geometría, estas materias a varias otras sin estar dispuesto a explicar sus dificultades a las gentes honestas que sobre ellas se quieran instruir.²²

La luz natural era la representante del sujeto del saber, el sol era la imagen de la sabiduría. Con Christiaan Huygens e Isaac Newton, la velocidad de la luz vino a revertir todas estas relaciones y produjo varios efectos de descentramiento: el tiempo vino a disolver la simultaneidad del observador y lo observado, el sujeto y el objeto del saber dejaron de ser contemporáneos. Al tomar en cuenta el tiempo de la vista, el tiempo de la comprensión, una problemática de las mediaciones discursivas e intersubjetivas de la vista sustituyó los prestigios de la inmediatez y de la visión de conjunto. En las *Entretiens sur la pluralité des mondes* [Conversaciones acerca de la pluralidad de los mundos], la marquesa observa cómo viaja la luz de soles extintos. Como el universo deja de tener al sol como su centro único, el sujeto como conciencia de sí deja de estar al principio del saber. En estos efectos de descentramiento, la problemática de la intuición se transforma en una problemática de la historia del sujeto. El tiempo de la vista es un factor a la vez astronómico e histórico.²³

Si es que hubo una revolución newtoniana, o si al menos ocurrió una mutación alrededor de los nombres de Roemer, Huygens, Newton,²⁴ pero también de Leibniz, no fue solamente que la luz se haya pensado en términos de partículas, como lo muestra el tratado de óptica de Newton,²⁵ porque ya Descartes planteó en su *Monde*, que lleva también el título *Traité de la lumière* [Tratado sobre la luz], la hipótesis de distintas estructuras en las partículas de la materia.²⁶ Newton pone en juego una física que integra el tiempo de transmisión de la luz y que va a impedir pensar la óptica a partir del modelo de la geometría de figuras. Descartes concibe la transmisión instantánea de la luz; Newton una física de la transmisión del movimiento para informar la óptica.

Huygens, al principio de su *Traité de la lumière* [Tratado de la luz], evoca las observaciones de eclipses que hizo Roemer durante diez años, para criticar las hipótesis cartesianas. A su vez, Newton ofrece una doble

60 determinación, corpuscular y vibratoria, de la luz (Cuestión viii de su *Tratado de óptica*). Las vibraciones de distintos tamaños producirían las sensaciones de los distintos colores (Cuestión xiiii). Habría entonces una analogía: la armonía y la discordancia de los colores corresponde a la armonía y disonancia de los sonidos. La vista y el oído se producirían por las vibraciones de un medio etéreo (Cuestiones xxiii y xiv). Si fuera éste el lugar adecuado para entrar en tecnicismos, habría que preguntarse por la relación entre la hipótesis física del éter y la hipótesis epistemológica (y quizás teológica) de un *sensorium commune* para construir el paso de la teoría cartesiana del instante y la intuición a la teoría newtoniana de un espacio y un tiempo universales.

Pensar que la luz es un cuerpo que se mueve a cierta velocidad y tiene cierta materialidad,²⁷ pensar en un tiempo de transmisión de la luz, plantea entonces la cuestión de saber si los objetos de la visión son contemporáneos a la visión del sujeto. Si no lo son, hay que plantear la cuestión de saber cómo es que la visión y los sentidos en general se constituyen por efecto del tiempo y las mediaciones (el discurso, la educación, la historia). Así, la primera paradoja es que lo sensible no es inmediato. Se requiere tiempo para aprender a valerse de los sentidos. Ésta es la tesis de Mérian, que se apoya en la *Carta sobre los ciegos*.

El padre Louis-Bertrand Castel, en cambio, defiende la óptica cartesiana en contra de la newtoniana y enarbola contra los newtonianos los mismos argumentos que éstos utilizan contra los cartesianos. Este cartesiano disocia luz y color: la teoría del color sólo puede ser “la práctica de los tintoreros”. Recusa la abstracción del esquema geométrico (el prisma que descompone la luz blanca en siete colores básicos nos hace viajar al país de las novelas) porque prefiere las preparaciones que sólo se pueden calificar como físicas, mientras se espera que la química se separe de la alquimia. Las cintas de colores y los abanicos del *clavecín de colores* del padre Castel²⁸ ponen en práctica una analogía fundamental entre los colores y los sonidos, comentada al final de su libro por el músico Georg Philipp Telemann. Por su experiencia con los tintes, obtiene una gran variedad de matices y se acerca a una especie de continuidad. Pero puede ser que al tratar de defender la materia sutil y a Descartes, ocupa más de lo que cree el terreno del adversario, porque su hipótesis es la de la traducción del universo de

los colores en el *universo de los sonidos* y su proyecto abandona en realidad la geometría en favor de la semántica. Diderot, quien lo cita y fue a examinar su clavecín, no se equivocó en lo demás. En su *Lettre sur les sourds et les muets* [Carta sobre los sordomudos] cuenta que llevó a un sordomudo a considerar esta máquina, o instrumento, como se quiera, y que admiró la manera en que lo interpretó: *una máquina para comunicar los pensamientos*. La fuerza teórica de esta interpretación no es menor que la del ciego delante de un espejo: *una máquina que pone los objetos en relieve afuera de ellos mismos*.³⁰ La determinación de la máquina se ve reformulada para implicar los mecanismos mentales.

En *La Promenade du Sceptique* [La caminata de los escépticos], de 1747, Diderot retoma varios lugares comunes de la literatura clandestina: el topos de autor anónimo (nombrado más adelante Ariste) llamado a la profesión de las armas, el retrato de Cléobule, el sabio o el amigo, la ficción de una síntesis del mundo. Como declara en otra parte,³¹ los clérigos y los filósofos no pueden coexistir, pero el parque de Cléobule es el lugar de la amistad entre las sectas de la filosofía, porque la amistad no se basa en los consensos, sino en las diferencias.³² El jardín de Cléobule es un compendio del mundo: “En menos de dos horas que pasamos caminando desde la alameda de arbustos hasta la de castaños y desde la alameda de castaños hasta los arriates, discurrió sobre la extravagancia de las religiones, la incertidumbre de los cismas de la filosofía y la vanidad de los placeres del mundo”.

¿Por qué viajar? Un paseo por nuestra pequeña región nos dejará bastante sorprendidos de nosotros mismos, “por no saber quiénes [somos] o por estar confundidos entre la masa de idiotas”,³³ porque está prohibido escribir sobre religión o sobre el gobierno: la religión es el medio para tener al pueblo sometido³⁴ y la crítica debilita el poder. Pero no es posible impedir que los pensamientos sigan su curso, ni que se imprima lo que ya circula manuscrito. Pierre Bayle y luego Julien Offray de la Mettrie dicen también: “¡Lo que importa no es la creencia, sino la práctica!”³⁵

Diderot va del engegucimiento a la revelación y del engegucimiento a la luz natural. Y es que hay una especie de división de territorios y una alianza de la razón con la fe, no sólo en el escepticismo cristiano, sino en todos los cristianos. Al recusar la división, se puede recusar también una

62 luz natural que corresponde a una forma de filosofía, como la que privilegia el papel de la intuición intelectual de las esencias y el prestigio de la evidencia. Filosofía a la que responde Diderot con la crítica de la evidencia y la restitución de las mediaciones discursivas y sensibles de todo conocimiento. El objetivo de la *Carta sobre los ciegos* es sustituir la aprehensión de lo inmediato con los mecanismos del pensamiento. Sin oponer la luz natural y la revelación, se puede decir que ambas funcionan a partir de la donación de lo inmediato, sea sobrenatural o evidencia. Diderot se apoya en la crítica de lo inmediato para criticar, junto con Nicholas Saunderson y en la línea de los escépticos griegos, la idea de que la naturaleza es un *espectáculo*, pues es convertirla abusivamente en un todo y en una obra, y colocar subrepticamente al autor en la obra. La prueba mediante los efectos es un efecto de la espectacularización.

La corona de espinas da su nombre a una de las alamedas.³⁶ Así comienza la descripción de este imperio cuyo soberano es invisible y tiene un código doble, bastante oscuro. El narrador reduce sus textos canónicos a la inmanencia en la crónica del viejo pastor y las fábulas de los abuelos. Además, Diderot traduce sistemáticamente las instituciones de la Iglesia a las categorías del ejército y el comercio, y sonreímos al reconocer, por un lado, el estado mayor, “la raza más maligna”, el “batallón negro”, las pajarreras y, del otro lado, la venda sobre los ojos, la vanidad del vestido immaculado y el negocio del jabón y la vitela.³⁷ El bastón del ciego es un bastón invisible,³⁸ y es una transposición del dogma: enceguecer para permitir ver, hacer creer para impedir saber. El meollo del asunto es denunciar finalmente el poder de un cuerpo, el cuerpo de los clérigos, porque la cuestión no es la fe, fenómeno subjetivo, sino la legislación y sus poderes.

Esta crítica de la religión instituida se replica en un acercamiento crítico a la retórica de la religión.

La reducción del mito fundador a un simple relato va de la mano con la crítica de los evangelios apócrifos que hicieron en la época los Collin, Woolston,³⁹ Toland y los que tradujo el barón Paul-Henri Dietrich Holbach, sin olvidar “el nuevo autor que se ejercitó con los prejuicios”.⁴⁰ Diderot se encamina hacia una doble teoría de la religión: como retórica, cuyas referencias hay que buscar en Fontenelle, en sus *Histoire des oracles* [Historia de los oráculos] y *De l'origine des fables* [Sobre el origen de las fábulas], y como teoría de las afecciones, en la definición médica de la religión como

humor, con la *Lettre sur l'enthousiasme* [Carta sobre el entusiasmo] del conde de Shaftesbury y los escritos de David Hume en la *Histoire naturelle de la religion* [Historia natural de la religión].

Esta supuesta superación de lo sensible, ¿no será sólo verbal, sólo un efecto retórico? Y en ese caso, la estrategia de un Diderot que metaforiza sobre el ejército de los clérigos ¿no será sólo la inversión de la metáfora, un regreso al sentido literal? La esencia de la religión, como la de cualquier forma de poder, sería militar. El nominalismo y el sensualismo demostraron cómo la negación de lo sensible y los dispositivos de la metaforización fueron movilizadas para construir la metafísica de las esencias y las facultades.⁴¹ Dumarsais en su *Traité des tropes* [Tratado de los tropos] y Condillac en el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [Ensayos sobre el origen de los conocimientos humanos] desmontan una a una las piezas de la maquinaria especulativa de la metafísica, y es la retórica lo que permite hacerlo. Y es que no se puede disociar la condición sensible de las figuras de la retórica. La inversión decisiva se da precisamente sobre esta unión.

Descartes planteaba una proporción entre los órganos y los instrumentos, que le permitió suponer una homogeneidad entre las operaciones de la naturaleza y nuestra tecnología humana.⁴²

Se necesitan máquinas para ver y máquinas que sirvan a su vez como modelo del fenómeno de la visión. El telescopio y el microscopio, al desarrollar teorías ópticas basadas en una geometría de la transmisión lineal y rectilínea de la luz, nos enseñaron a concebir nuestro cuerpo según el modelo de las máquinas. La cámara oscura y las deformaciones regulares de la perspectiva nos enseñaron a modelar la representación mental a partir de esta visión mediatizada por los ópticos y los pintores. La *Dioptrique* [Dióptrica] de Descartes nos enseña eso: a pesar de las apariencias, la representación es diferencia, es una alteración regular.

Pero para ver no basta con tener los órganos de la visión. Para eliminar la ceguera debida a las cataratas, no basta con “agujerear” la córnea, porque el ojo “no es” una cámara oscura, aunque funcione como una, y el cuerpo no es mecánico. Descartes critica las tesis mecanicistas retomando el argumento del *Timeo*: lo vivo es un animal dentro del animal; la gestación sirve de modelo para la fisiología y la economía de lo vivo. Se debilita así la intuición fundamental de Leibniz: máquina de máquina hasta el infinito, órgano de órgano, lo vivo en lo vivo. Baruch Spinoza dirá: como un gu-

64 sano en la sangre.⁴³ En este sentido se explota el informe de William Cheselden en las *Philosophical Transactions* [Operaciones filosóficas]. El joven recién operado aprende a ver, aprende a distinguir el tacto de la vista, en particular con la experiencia de la distancia y de la representación pictórica.

¿Basta con extirpar las cataratas, es decir, basta con hacer un agujero o una perforación o una incisión en la córnea para “desatar” el fenómeno de la visión? Se entiende que no, y aquí entra en juego el papel de la educación; se aprende a ver. Aunque Berkeley no haya conocido la operación de Cheselden (*Philosophical Transactions*, 1728), como subraya Mérian,⁴⁴ ésta no deja de constituir los trabajos prácticos de la cuestión, porque la tesis de Berkeley es la unión simbólica de la vista y el tacto en el lenguaje natural de la naturaleza.⁴⁵ Al negarse a desunir los sentidos y examinarlos por separado, al rechazar la representación de la visión a partir del modelo de una óptica geométrica y al extender la cuestión de lo simbólico a la escala de toda la naturaleza, porque lo visible y lo audible, lo visible y lo táctil, entran en una semántica general en la que unos son signos de otros, Berkeley muestra que hay que pensar no en una mecánica del propio cuerpo, sino en una unidad constitutiva del cuerpo propio. Ya no se trata de la unión del alma y el cuerpo, sino de la unión de los distintos sentidos en una historia del cuerpo global. Voltaire lo cita y lo comenta: para ver hace falta la ayuda de los otros sentidos.⁴⁶

Berkeley no es el único que puso de manifiesto esta unidad del propio cuerpo, pero no deja de ser por tradición el representante del idealismo. Sin embargo, hombres tan diferentes en sus posturas filosóficas como Diderot y Lelarge de Lignac⁴⁷ declaran que los argumentos de este idealismo “se parecen mucho” a los de ese materialista que no se reconoce como tal, Condillac. La tesis fundamental de Condillac es que los sentidos juzgan: tesis anti cartesiana, anti dualista y anti mecanicista. Porque la estatua no está ahí para hacer del hombre una máquina, sino para desmontar los mecanismos de las sensaciones y los discursos, si bien es cierto que todas las operaciones mentales no son sino “la sensación transformada”. La pluralidad de los mecanismos y su diferenciación tienen una función de reducción de lo espiritual y de la interioridad subjetiva.

En esta reflexión sobre el cuerpo global, sobre el tiempo de formación del hombre, esta “alianza objetiva”, como hubiera dicho (quizás) Lenin, señala claramente que lo que está en juego en la vista es la ética. Más allá de

dos reducciones equivalentes para Lignac –espiritualizar la materia, materializar el espíritu–, se trata de un cambio de referentes. Uno de los elementos menos comentados de la *Carta sobre los ciegos* es cuando el ciego replica que para él no sería un castigo estar privado de la luz, porque hace veinte años que vive en un calabozo. En el mismo sentido, el espectáculo del derramamiento de sangre no lo altera. Y el tema de la utilidad que desarrolla entonces como motor de la moral nos obliga a oponer ese motor al de la identificación por el espectáculo. El tema del espectáculo se despliega en dos dimensiones.

La primera es la del espectáculo de la naturaleza, explotado por todos los que han querido descifrar ahí un orden intencional.⁴⁸ Los atomistas y luego Sexto Empírico criticaron a los físicos por ver un orden generado por uno o varios autores con efectos fortuitos: nada impide que el orden sea un efecto del desorden. *Una tirada de dados jamás abolirá el azar*. Y en sus *Dialogues sur la religion naturelle* [Diálogos sobre la religión natural], Cléanthe trabajará por desmontar con paciencia las figuras del legislador y el juez en este supuesto autor de la naturaleza.

La segunda dimensión es justamente la del testigo de nuestros actos. Critias y Antifonte vieron en esta mirada que nunca duerme un invento de los legisladores que erigen un magistrado omnipresente y omnisciente cuya ubicuidad justifica la divinidad. El juez que mide nuestras conductas no puede ser juzgado. Pero la función del testigo ubicuo es esencial para regular la moral; de ahí la invención de los dioses.

Al introducir el personaje de Mélanie de Salignac, Diderot trastoca por completo la comprensión de la moral. El centro en el que ella se coloca es el centro de la atención de los otros, del amor de los otros, y se define como objeto de esta atención. Esta postura se opone tanto a la de una mirada dominante, como a la de un centro de perspectiva, y se opone también a un modelo de autonomía. Este análisis posterior a la *Carta sobre los ciegos* precisa la cuestión ética: el lugar del yo está marcado por la dependencia. Esta dependencia no es sumisión a la ley del otro. Se trata de una mujer, y Diderot no define su lugar en una relación de deseo, sino en relaciones de ternura.⁴⁹ Esto no contradice los análisis de La Mettrie sobre el arte de gozar y la metafísica de la ternura. Se revela aquí un trabajo sobre lo que podríamos llamar la declinación del *ego*, en la medida en que el yo se determina por sus relaciones con la alteridad, que son lo que lo representa. La litera-

66 tura erótica se apropió las metáforas de la ceguera, y Diderot descifró en ello una “gramática del tacto y la caricia”, por lo que la *Carta sobre los ciegos* quedó durante mucho tiempo reducida a una dimensión libertina. Pero esta imputación no carece de sentido: Condillac y Diderot restituyen la actividad de los sentidos a la necesidad y la pasión.

Los protocolos de interrogación del ciego señalan un lugar vacío, el de algo incomunicable. Diderot se pregunta quién interroga al ciego. ¿Cómo preguntar sin sugerir? ¿Cómo recibir, cómo percibir lo inesperado? ¿Cómo se prepara el ciego para ser interrogado? Pero además, ¿cuál es el deseo del que interroga? La práctica de la confesión sin duda dio forma a estas preguntas. Sin embargo, no basta con ser un “hábil teólogo”, como dice Leibniz, quien pregunta, en una carta a la duquesa de Orléans, quién había interrogado al sordomudo de Chartres.⁵⁰

El interés de los textos de Diderot y Mérian es agregar a la historia de la mente humana un cuestionamiento del sujeto, supuesto saber sobre lo que hay por ver. Su análisis de lo sensible, sensible del sujeto, sensible del objeto, sensible de una relación, muestra los efectos de discursividad y de intersubjetividad en la construcción de lo humano. Para aprender a ver se requiere un tiempo social. Lo sensible es una historia singular y su desciframiento pasa por un análisis de las figuras del discurso, desde el mutismo hasta la música, pero decir qué hay por ver y por desear será tema de otro estudio.

NOTAS

¹ Por ejemplo, la diversidad de los sentidos (tercer tropo) interviene en el primer tropo (diversidad de los animales), en el segundo (diversidad de los hombres) y en el sexto (diversidad de las mezclas).

² *Œuvres* de François de La Mothe Le Vayer, Dresde, 1758, t.VI, segunda parte, *Lettre LXV*, “D’un aveugle né”, p. 123 y ss. Diderot cita a este autor aunque no menciona el texto.

³ Ya mostramos en otra parte que cada uno de estos casos permite establecer una filosofía distinta: J.-B. Mérian, *Huit mémoires sur le problème de Molyneux*, seguido de “Mérian, Diderot et l’Aveugle”, posfacio de F. Markovits, Flammarion, 1984, pp. 220–239. De manera análoga, en las primeras páginas de su *Carta sobre los sordomudos*, Diderot muestra que a partir de la observación del mutismo se establece una filosofía del lenguaje distinta de la filosofía académica: una filosofía nominalista.

⁴ Cfr. John Locke, *Essai concernant l'entendement humain*, trad. al francés de Coste, París, Vrin, 1972, II, IX, 8 p. 97. Ver también la traducción de J. M. Vienne, París, Vrin, 2001, que cita dos cartas de Molyneux, p. 237.

⁵ Cfr. los dos números dedicados a la *Lettre sur les Aveugles* de Diderot en la revista VOIR de la Liga Braille, Bruselas, núms. 18 y 19, 1999.

⁶ Ya en otra parte examinamos la figura del sordomudo. Cfr. "L'abbé de l'Épée: du verbe intérieur au langage des gestes", en *Le pouvoir des signes, Sourds et Citoyens*, exposición organizada del 13 de diciembre de 1989 al 22 de enero de 1990 en la Chapelle de la Sorbonne por el Institut national des jeunes sourds, bajo la dirección de Patrick Monod-Gayraud y Alexis Karacostas.

⁷ Cfr. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, II, VII, Beuchot, 1840, t. 38, pp. 113 y ss. Condillac dice, en su *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), con un prefacio de Jacques Derrida, París, Galilée, 1973, p. 183, que Locke "supone que conocemos qué tipo de imágenes producen en nosotros los cuerpos convexos y qué cambios ocurrirán en la reflexión de la luz". Cfr. *Traité des sensations*, París, Fayard, 1984, pp. 222 y 296.

⁸ J.-B. Mérian, *op. cit.*, p. 5.

⁹ *Ibid.*, p. 60. Cfr. *Différence entre deux principes de psychologie*, Memorias de la Academia de Berlín, 1759.

¹⁰ Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*: "Locke distingue dos fuentes de nuestras ideas, los sentidos y la reflexión. Sería más exacto reconocer sólo una, ya sea porque la reflexión no es en principio más que la sensación misma, o bien porque es menos la fuente de nuestras ideas que el canal por el que éstas derivan de los sentidos. [Locke está convencido de la existencia de las operaciones mentales], pero no ha sentido la necesidad de descubrir su principio y generación, no ha supuesto que podrían no ser más que hábitos adquiridos. Parece haberlas considerado como algo innato y dice únicamente que se perfeccionan con el ejercicio". En *Traité des sensations*, París, Fayard, pp. 290 y ss.

¹¹ *Lettre sur les sourds et muets*, en *Œuvres complètes*, Club français du livre, París, 1969, t. II, pp. 522–525.

¹² *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, París, G-F, 1990, II, XXI, § 35.

¹³ Cfr. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, ed. C. Frémont, G-F, 1994, p. 71: "por medio del alma o forma, hay una verdadera unidad que responde a lo que llamamos yo en nosotros, algo que no podría ocurrir ni en las máquinas del arte ni en la simple masa de la materia, por muy organizada que pudiera estar".

¹⁴ El argumento de los "saberes naturales" parece venir de las ideas de que la práctica precede a la teoría y de que en nosotros se forman juicios sin que lo advirtamos; ver Leibniz, *Nouveaux essais*, II, IX, y *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, en *Œuvres philosophiques*, Berlín, Weidmann, C. J. Gerhardt (ed.), 1875–1899, t. VII. Malebranche trabajó también

sobre esta “ignorancia”, imputándosela al pensamiento divino en *La Recherche de la vérité*, I, IX, introducción y texto establecido por G. Rodis-Lewis, París, Vrin, 1946.

¹⁵ Cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, IX, § 8.

¹⁶ G. Canguilhem lo había subrayado en un curso impartido en la década de 1960 sobre conceptos de psicología.

¹⁷ Cfr. *Principes de la connaissance humaine*, trad. De A. Leroy, París, Aubier, 1960, § 45, y *Essai d'une théorie nouvelle de la vision*, G. Brykman (ed.), PUF, 1985, t. I y II, § 140.

¹⁸ Un acercamiento actual al problema de Molyneux aparece en J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité. Approches actuelles de la question de Molyneux*, París, PUF, 1997. Son particularmente interesantes las hipótesis de una transferencia intermodal que retoma la cuestión de las sensaciones comunes y la hipótesis de los mecanismos de compensación que construyen el espacio motor de la percepción.

¹⁹ No se trata aquí de atacar la reducción de lo sobrenatural a la ignorancia de las causas. Lo que se ataca es todo el sistema razón natural revelación. De ahí se descubre la tesis de que la teología habría forjado una noción de razón a su medida y para su beneficio.

²⁰ *Œuvres*, establecidas por Adam y Tannery en 11 tomos (título abreviado en adelante como A.T., seguido del tomo en números romanos y la página en arábigos), París, 1897-1909, reeditadas por el C.N.R.S. y Vrin, 1964-1974; 1996, t. III, pp.203-205.

²¹ A. T. II, pp. 142-143. Señalemos que aquí el modelo de la transmisión del movimiento es el de la Regla XII y del ejemplo de la pluma.

²² *Les nouvelles pensées de Galilée*, P. Costabel y M.P. Lerner (eds.), París, Vrin, 1973, pp. 27-28.

²³ No se examina aquí el aspecto antropológico del problema: las sociedades no se inscriben en un tiempo universal único. Cfr. nuestro *Montesquieu*, París, Vrin, 2008.

²⁴ Cfr. Huygens, *Traité de la lumière*, Leyde, P. Van der Aa, 1690 e Isaac Newton, *Traité d'Optique*, trad. de Coste, París, Montalant, [1704] 1722.

²⁵ *Correspondance Leibniz-Clarke*, publicada por A. Robinet, París, PUF 1957. La discusión se refiere, entre otras cosas, a la condición universal o no del tiempo y el espacio.

²⁶ Aunque el modelo cartesiano de la óptica no es el mismo en la *Dioptrique* y en *Le Monde*.

²⁷ Ver las referencias y un análisis más amplio de los fenómenos corpusculares y vibratorios de la luz en nuestro posfacio de las *Mémoires* de Mérian, pp. 241-246.

²⁸ L. B. Castel, *L'optique des couleurs, fondée sur les simples observations et tournée surtout à la pratique de la peinture et de la teinture et autres coloristes par le R.P. Castel, Jésuite*, París, Briasson, 1742, y *Le vray système de physique générale de M. Isaac Newton, exposé et analysé en parallèle avec celui de Descartes*, 1743. Cfr. también A. M. Chouillet, “Le clavecin oculaire du Père Castel”, en *Dix-huitième siècle*, núm. 8, 1976.

²⁹ Es un tema generalizado de la época. Cfr. Malebranche, *Recherche de la vérité*, XVIe éclaircissement, *op. cit.*, t. III, p. 164.

³⁰ Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles à ceux qui voient*, en *Œuvres philosophiques*, P. Vernière (ed.), París, Classiques Garnier, 1964, p. 84 y ss.

³¹ Cfr. Denis Diderot, *Discours d'un philosophe à un roi*, en *Œuvres complètes*, Club français du livre, París, 1969 (en adelante abreviado CFL), XI, 871; citado por Y. Belaval CFL II, V.

³² CFL, I, p.315.

³³ *Ibid.*, p. 326

³⁴ Naudé cita incansablemente el *Zodiacus vitae* de Palingenius, sobre este capítulo.

³⁵ *Pensées diverses sur la comète*, París, G-F, 2007, § 176: Que el hombre no rige su vida a partir de sus opiniones. La Mettrie, *Discours préliminaire*, París, Fayard, 1987, p. 21.

³⁶ Cfr. CFL, t. I, pp. 325–353.

³⁷ Es el goce de reconocer que la Iglesia está hecha a imagen del mundo (*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer, ou Traité de la tolérance universelle* par M. Bayle, nueva edición, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1713, p.373; Cfr. la edición abreviada del *Commentaire philosophique*, bajo el título *La tolérance* par J. M. Gros, Press Pocket, p. 269). En este sentido, ver el *Traité des trois imposteurs*, manuscrito anónimo, 1777, P. Rétat (ed.), París, Vrin y Université de Saint-Étienne, 1973. *L'art de ne croire en rien*, seguido de *Livre des trois imposteurs*, prefacio y edición establecida por R. Vaneigem, París, Rivages, 2002.

³⁸ Diderot se refiere a la *Dioptrique* de Descartes, que muestra “ciegos ocupados en ver con bastones”. ¿Sería el gran tratado de los bastones una transposición del *De trinitate*?

³⁹ ¿Será que al citar las *Mémoires sur la vie, les miracles et l'histoire de Jésus-Christ* (Cfr. CFL, t.I, p.345), Diderot pensaba en los *Discours sur les miracles de Jésus-Christ* (1727) de Thomas Woolston?

⁴⁰ *La philosophie du bon sens* del marqués de Argens es de 1746. Sin duda, es demasiado pronto para pensar en el *Essai sur les préjugés* de Dumarsais et al. que circuló a partir de 1750; o incluso en Holbach, *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition* (1768) y *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre la religion* (1768). Pero Diderot frecuentaba los talleres donde se fabricaba esta literatura más o menos clandestina y los medios ingleses (en particular Woolston y Toland) habían planteado esta crítica mucho antes.

⁴¹ Cfr. *Lettre sur les sourds et muets*, CFL, t. II, pp.513-602. Desarrolla la noción de anatomía metafísica en la página 525.

⁴² Cfr. *Principes de la philosophie*, IV, § 201-203, A.T. VIII, pp.324-326 y IX-2, pp.319-321.

⁴³ Cfr. *Lettre XXXII* a Oldenburg.

⁴⁴ *Op. cit.* p. 60.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁶ Voltaire cita el *Essai d'une théorie nouvelle de la vision* en sus *Éléments de la philosophie de Newton*, op. cit. II, VII.

⁴⁷ Cfr. *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience, ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*, París, Desaint et Saillant, 1753.

⁴⁸ Recordemos el texto del abad Pluche, *Le spectacle de la nature*, frecuentemente reeditado, y la obra de Bernardin de Saint-Pierre.

⁴⁹ Cfr. F. Markovits, "La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse", en *Dix-huitième siècle*, núm. 35, 2003. Diderot fustigó a este ateo, pero eso no le impidió los préstamos.

⁵⁰ *Corpus*, revue de philosophie, núm. 2, 1986.

BIBLIOGRAFÍA

Argens, Jean-Baptiste de Boyer marqués de, *La philosophie du bon sens ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines à l'usage des cavaliers et du beau sexe*, La Haya, P. Paupie, 1746.

Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, París, G-F, 2007.

——— *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer, o Traité de la tolérance universelle par M. Bayle*, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1713.

Berkeley, George, *Traité des Principes de la connaissance humaine*, en *Œuvres*, 4 vols. trad. y ed. bajo la dirección de G. Brykman, París, PUF, 1983.

——— *Essai d'une théorie nouvelle de la vision*, en *Œuvres*, 4 vols. trad. y ed. bajo la dirección de G. Brykman, París, PUF, 1983.

Berlioz, Dominique, *Berkeley, Langage de la perception et art de voir*, París, PUF, 2003.

Bonnet Charles, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, Philibert, 1760.

Brykman, Geneviève (coord.), *Le Temps philosophique: Berkeley et le cartésianisme*, publicación de la Universidad París X, Nanterre, Vrin, num. 2, 1997.

Buffon, Georges-Louis Leclerc, *De l'homme*, M. Duchet (ed.), París, Maspero, 1971.

Castel, Louis-Bertrand, *L'optique des couleurs, fondée sur les simples observations et tournée surtout à la pratique de la peinture et de la teinture et autres coloristes par le R.P. Castel, Jésuite*, París, Briasson, 1740.

——— *Le vray système de physique générale de M. Isaac Newton, exposé et analysé en parallèle avec celui de Descartes*, París, C. F. Simon Fils, 1743.

Chouillet, Anne-Marie, "Le clavecin oculaire du Père Castel", en *Dix-huitième siècle*, núm. 8, 1976.

Condillac, Etienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, París, Galilée, 1973.

——— *Traité des sensations seguido de l'Extrait raisonné du Traité des sensations*, París, Fayard, 1984.

Descartes, René, "Lettre à Mersenne du 27 mai 1638", en *Œuvres complètes*, 11 vols., París, Vrin, 1996, t. II, pp.142–143.

——— "Lettre à Morin du 13 juillet 1638", *Ibid.*, t. III, pp.203-205.

——— *Dioptrique*, *Ibid.*, t. VI.

——— *Principes de la philosophie*, *Ibid.*, t. IX.

——— *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XI, *Ibid.*, t. X.

——— *Le Monde ou le Traité de la Lumière* [1664 et 1667], *Ibid.*, t. XI.

Diderot, Denis, *La Promenade du sceptique*, en *Œuvres complètes*, Club français du livre, París, 1969, t. I.

——— *Lettre sur les sourds et muets*, en *Œuvres complètes*, Club français du livre, París, 1969, t. II.

——— *Discours d'un philosophe à un roi*, en *Œuvres complètes*, Club français du livre, París, 1969, t. V.

——— *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, en *Œuvres philosophiques*, P. Vernière (ed.), París, Garnier, 1964.

Dumarsais, César Chesneau, et al., *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes, ouvrage contenant l'apologie de la philosophie*, Londres, 1770.

Gessinger, Joachim, *Auge und Ohr*, Gipper de Gruyter (ed.), Berlín–Nueva York, 1994.

Holbach, Paul Henri Dietrich, barón de, *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition*, Londres, 1768.

——— *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre la religion*, Londres, 1768.

Huygens, Christiaan, *Traité de la lumière*, Leyde, P. Van der Aa, 1690.

La Mettrie, Julien Offray de, *Discours préliminaire*, y *Traité de l'âme*, en *Œuvres philosophiques*, F. Markovits (ed), Fayard, [1751]1987.

——— *Histoire naturelle de l'âme*, La Haya, Neaulme, 1745 y Oxford, 1747.

- 72 La Mothe Le Vayer, François de, "D'un aveugle né", en *Œuvres*, Dresde, 1758.
- Le Cat, Claude-Nicolas, *Traité des sensations et des passions en général et des sens en particulier*, en *Oeuvres*, Paris, G. Cavelier, 1742.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, C. Frémont (ed.), Paris, G-F, 1994.
- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, J. Brunschwig (ed.), Paris, G-F, 1990.
- *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, en *Œuvres philosophiques*, C. J. Gerhard (ed.), Berlin, 1875–1899, t. VII.
- *Correspondance Leibniz–Clarke*, A. Robinet (ed.), Paris, PUF, 1957.
- Lelarge de Lignac, Joseph-Adrien, *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*, Paris, Desaint et Saillant, 1753.
- Locke, John, *Essai concernant l'entendement humain*, trad. de P. Coste., Paris, Vrin, 1972.
- Malebranche, Nicolas, *La Recherche de la vérité*, introducción y texto establecido por G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1946.
- Markovits, Francine, "L'abbé de l'Épée: du verbe intérieur au langage des gestes", en *Le pouvoir des signes, Sourds et Citoyens*, exposición organizada del 13 de diciembre de 1989 al 22 de enero de 1990 en la Chapelle de la Sorbonne por el Institut national des jeunes sourds, bajo la dirección de Patrick Monod-Gayraud y Alexis Karacostas.
- "Le problème de Molyneux", en *Cahiers d'histoire de la philosophie*, núm. 1: Berkeley, Université de Bourgogne, EUD, 2000.
- "La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse", en *Dix-huitième siècle*, núm. 35, 2003.
- Mérian, Jean-Bernard, *Huit mémoires sur le problème de Molyneux*, seguido de "Mérian, Diderot et l'Aveugle", postfacio de F. Markovits, Flammarion, 1984.
- Mersenne, Marin, *Les nouvelles pensées de Galilée*, P. Costabel y M. P. Lerner (eds.), Paris, Vrin, 1973.
- Molyneux, William, *Dioptrica nova*, Londres, B. Tooke, 1702.
- Newton, Isaac, *Traité d'Optique*, trad. de P. Coste, Paris, Montalant, 1722.
- Parmentier, Marc, "Le problème de Molyneux de Locke à Diderot", en *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, núm. 28, 2006.
- Proust, Joëlle (dir.), *Perception et intermodalité. Approches actuelles de la question de Molyneux*, Paris, PUF, 1997.

Rabier Christelle, *William Cheselden, ¿Une figure de l'histoire des sciences?*, tesis de maestría dirigida por Claire Salomon Bayet, Universidad de París I, 1997.

73

Sexto Empírico, *Esquisses pyrrhoniennes*, tad. de Pierre Pellegrin, Le Seuil, 1997.

Vallée, Geoffroy, *L'art de ne croire en rien*, seguido de: *Livre des trois imposteurs*, edición establecida y prologada por R. Vaneigem, París, Rivages, 2002.

——— *Traité des trois imposteurs*, manuscrito anónimo, edición de P. Rétat, París, Vrin y Université de Saint-Etienne, 1973.

Vienne, Jean Michel, "Locke et l'intentionnalité: le problème de Molyneux", en *Archives de philosophie*, 35, 1992.

Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, en *Œuvres complètes*, París, Beuchot, 1840, t. 38.

Woolston, Thomas, *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, trad. de Paul Henri Thiry Baron d'Holbach, Londres, 1727.

VOIR, revista de la Liga Braille, Bruselas, núms. 18 y 19, 1999.

