

(Traducción Automática con software)

(Disculpa si no esta mejor, al menos algo se entiende, y más si se compara con el texto francés o inglés)

Una Historia de Filosofía
VOLUMEN V

Filosofía Moderna: los Filósofos británicos

PARTE I

Hobbes a Paley por Frederick Copleston, S.J.

LIBROS DE IMAGEN

A Division of Doubleday and Company, Inc.

Ciudad jardín, Nueva York

Imagen Reserva Edición 1964 por arreglo especial con la Prensa de Newman

y Burns and Gates, Ltd. Imagen Reserva el febrero de 1964 publicado de la edición

DE LICENTIA SUPERIORUM ORDINIS:

J. D. Boyle, S.J. Praep. Prov. Angliae

NIHIL OBSTAT: J. L. Russell, S.J. Censor Deputatus

APROBACIÓN OFICIAL:

Franciscus Archiepiscopus Birminghamiensis Birminghamiae muere 25 1957 Julii

Copyright © 1959 por Frederick Copleston Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO *Página de Capítulo*

PREFACIO 7

Uno: HOBBS (1) 11

Vida y escrituras - el final y naturaleza de filosofía y su exclusión de toda la teología

- Las divisiones de filosofía - método Filosófico - el nominalismo de Hobbes - Causalidad y mecanismo - Espacio y tiempo - Cuerpo y accidentes - Movimiento y movimientos Vitales por el cambio y movimientos de animal - Bien y el mal - las pasiones - Van a - virtudes Intelectuales - individualismo Atómico.

Dos; HOBBS (2) 41

El estado natural de guerra - las leyes de naturaleza - la generación de una república y la teoría del convenio - los derechos del soberano - la libertad de sujetos - Reflexiones en la teoría política de Hobbes.

Tres: los PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE 61

Comentarios introductorios - Señor Herbert de Cherbury y su teoría de religión natural

- Los platónicos de Cambridge - Richard Cumberland.

Cuatro: LOCKE (i) 76

Vida y escrituras - la moderación de Locke y sentido común - el objetivo *del Ensayo* - el ataque contra ideas innatas - el principio de empírico.

Cinco: LOCKE (2) 89

Ideas simples y complejas - modos Simples; espacio, duración, infinidad - modos Variados - calidades Primarias y secundarias - Sustancia - Relaciones - Causalidad - Identidad con relación a cuerpos inorgánicos y orgánicos y a hombre - Lengua - ideas Universales - esencias Verdaderas y nominales.

Seis: LOCKE (3) 118

Conocimiento en general - los grados de conocimiento - el grado y realidad de nuestro conocimiento - Conocimiento de la existencia de Dios - Conocimiento de otras cosas - Juicio y probabilidad - Razón y fe.

Siete: LOCKE (4) 133

La teoría ética de Locke - el estado de naturaleza y la ley moral natural - el derecho de propiedad privada - los orígenes de sociedad política; el compacto social - gobierno Civil - la disolución de gobierno - comentarios Generales - la influencia de Locke.

Ocho: NEWTON 153

Robert Boyle - señor Isaac Newton.

Nueve: PROBLEMAS RELIGIOSOS 168

Deístas de Samuel Clarke-The - Mayordomo de Obispo.

Diez: PROBLEMAS DE ÉTICA 182

Shaftesbury - Mandeville - Hutcheson - Mayordomo - Hartley - Tucker - Paley - comentarios Generales.

APÉNDICE: *una Bibliografía Corta* 213

NOTAS 227

PREFACIO

Cuando comenté en el prefacio al cuarto volumen de este trabajo, mi intención original era cubrir la filosofía de los diecisiete y dieciocho siglos, incluso el sistema de Kant, en un libro. Pero no demostró posible para hacer este. Y he dividido la materia{el asunto} entre tres libros, tratando cada uno como un volumen separado. Mi plan original ha sido, sin embargo, conservado a este grado, que hay un capítulo introductorio común y una Revisión de Conclusión común para Volúmenes IV, V y VI. El antiguo ha sido colocado, por supuesto, a principios del Volumen IV, *Descartes a Leibniz*. La Revisión Concluyente, en la cual propongo de hablar, no sólo de un histórico sino también de un punto de vista más filosófico, la naturaleza, importancia y valor de varios estilos de filosofar en los diecisiete y dieciocho siglos, formará el último capítulo de Volumen VI, *Lobo a Kant*, que comprenderá la Aclaración francesa, la Aclaración alemana, la subida de la filosofía de la historia, y el sistema de Kant. El volumen presente, por lo tanto, *Hobbes a Hume*, que es dedicado al pensamiento filosófico británico de Hobbes hasta e incluso la filosofía escocesa del sentido común y que representa la segunda parte del cuarto volumen al principio proyectado, *Descartes a Kant*, no contiene capítulo introductorio o una Revisión Concluyente. Cuando su arreglo se diferencia a este grado de que de los tres primeros volúmenes, lo pensé deseable de repetir aquí la explicación que ha sido ofrecida ya en el prefacio al Volumen IV.

Una HISTORIA de Volumen de FILOSOFÍA V Parte I

Capítulo Un HOBBS (1)

Vida y escrituras - el final y naturaleza de filosofía y su exclusión de toda la teología - las divisiones de método Filosófico por la filosofía-Hobbes-s nominalismo
- *Causalidad y mecanismo - el espacio y el tiempo - Cuerpo y Movimiento de los accidentes y cambio - movimientos Vitales y movimientos de animal - Bien y el mal - las pasiones - Van a*
- *Individualismo Atómico por las virtudes intelectual.*

1. Thomas Hobbes, el autor de uno de los tratados políticos más famosos en la literatura europea, nació en el Puerto de Oeste cerca de Malmesbury en 1588. Su padre era un clérigo. En 1608,

cuando Hobbes bajó{disminuyó} de Oxford, él entró en el servicio de la familia Cavendish y gastó{pasó} los años 1608-10 viajes en Francia e Italia como tutor al hijo del Lord Cavendish, futuro conde de Devonshire. En su vuelta a Inglaterra él se ocupó con búsquedas literarias y tradujo Thucydides en el inglés, la traducción publicada en 1628. Él tenía relaciones con Francis Bacon (d. 1626) y con Señor Herbert de Cherbury; pero él se había dado todavía a la filosofía.

De 1629 hasta 1631 Hobbes estaba otra vez en Francia, esta vez como el tutor al hijo de señor Gervase Clifton; y era durante una visita a París que él hizo el conocido *con los Elementos* de Euclid. Los historiadores han indicado{advertido} que para todos sus trabajos Hobbes fue nunca capaz de adquirir aquel grado de conocimiento matemático y perspicacia que Descartes había alcanzado en una edad mucho más temprana. Pero aunque él fuera nunca un gran matemático, esto era este encuentro con la geometría que le suministró de su ideal durable del método científico. Durante su visita a París su atención también fue llamada hacia problemas de percepción sensoria, la relación de sensación a los movimientos de cuerpos y el estado de calidades secundarias.

Volviendo a Inglaterra Hobbes otra vez entró en el servicio de la familia Cavendish, y de 1634 hasta 1637 él estaba una vez más en el Continente. Él encontró Calileo en Florencia, y en París él fue presentado por Mersenne en círculos filosóficos y científicos. Él así vino para saber{conocer} la filosofía Cartesiano, y en la invitación de Mersenne él presentó a Descartes sus objeciones contra *el letter's'Meditations*. Este período era de gran importancia en el desarrollo de la mente de Hobbes y en la determinación de sus intereses filosóficos. Él era ya un hombre de mediana edad cuando él giró su atención a la filosofía; pero él formuló para él la idea de un sistema y proyectó una presentación de ello en tres partes. En realidad su mente fue primero seriamente ocupada con problemas sociales y políticos, y en 1640 él escribió *los Elementos de la Ley, Natural y Diplomática*, de que dos partes aparecieron en 1650 bajo *la Naturaleza de Humano* de títulos o *los Elementos Fundamentales de la Política y De corpore politiquero*. El texto del trabajo entero no apareció hasta 1889, cuando fue corregido y publicado por F. Tonnies.

En 1640 Hobbes, pensando que su seguridad era amenazada en Inglaterra debido a sus convicciones de monárquico, tomó el refugio en Francia. En 1642 él publicó en París su trabajo *De cive*, la tercera parte de su sistema filosófico proyectado; y estaba en París que él escribió su *Gigante famoso o la Materia{el Asunto}, Forma y Poder de una Comunidad Británica de Naciones, Eclesiástica y Civil*, que apareció en Londres en 1651. En 1649 Charles fue degollado, y uno podría esperar quizás que Hobbes habría permanecido en Francia, especialmente como él había sido durante un tiempo al tutor matemático a Charles, Príncipe de País de Gales, que vivía en el exilio en París. Sin embargo, él hizo su paz con la Comunidad Británica de Naciones en 1652 y se instaló en la casa del conde de Devonshire. Algunas ideas que se conoció que él había expuesto en *el Gigante* no eran aceptables en círculos de monárquico en París, y en cualquier caso la guerra civil, que había constituido la razón principal de Hobbes de permanecer en el extranjero, era terminada. Como será visto más tarde, sus convicciones políticas le permitieron aceptar alguno *de facto* gobierno que estaba en el control eficaz del Estado. Después de que la Restauración en 1660 Hobbes disfrutó del favor de Charles II y recibió una pensión.

En 1655 y 1658 Hobbes publicó la primer y segunda sección de su sistema filosófico, *el De corpore y el De homine*. Y hasta el final de su vida él se ocupó con trabajos literarios, traduciendo a todo Homer en el inglés y escribiendo un libro en el Parlamento Largo. Él también fue muy contratado en la controversia. Así él condujo un debate literario con Bramhall, el obispo de Derry, en el sujeto de libertad y necesidad, en la cual él mantuvo un punto de vista determin-ist. Él también fue contratado en la controversia con el matemático Wallis, que publicó *un Eknchus geomet-riæ hobbinæ* en que los errores matemáticos de Hobbes fueron sujetos a la crítica aguda. Él también fue atacado, en particular por eclesiásticos, en el resultado de herejía y ateísmo. Sin embargo, teniendo con éxito weathered tanto Comunidad Británica de Naciones como Restauración, él no debía ser matado por la polémica verbal, y él sobrevivió hasta el invierno 1679

cuando él murió en la edad de noventa y uno.

2. Hobbes, como el Tocino (Bacon), acentúa el objetivo práctico de la filosofía. '*El final o el alcance* de la filosofía son que podemos hacer el uso a nuestra ventaja de efectos antes visto; o esto, por la aplicación de cuerpos el uno al otro, podemos producir los efectos parecidos de aquellos concebimos en nuestra mente, tan lejos adelante como la materia{el asunto}, la fuerza y la industria permitirán, para la materia de la vida humana.... El final de conocimiento es el poder... y el alcance de toda la especulación es la interpretación de un poco de acción o cosa para ser hecha. '2 filosofía Natural confiere ventajas obvias en la humanidad. Pero la filosofía moral y política también posee la gran utilidad. Ya que la vida humana sufre por calamidades, de las cuales la guerra civil es el jefe, que se levantan{surgen} porque los hombres no entienden suficientemente las reglas de conducta y de la vida política. 'Ahora, el conocimiento de estas reglas es la filosofía/3 moral Tanto en las ciencias como en la política el conocimiento es el poder.

Pero aunque el conocimiento filosófico sea el poder, en el sentido que su función debe contribuir a la prosperidad material del hombre y a paz social y seguridad, esto no sigue aquel todo el conocimiento es filosófico. Por lo que la base remota del conocimiento filosófico está preocupada, Hobbes es un empírico. El filósofo comienza con el dado, con impresiones del sentido hechas en nosotros por cuerpos externos, y con nuestras memorias de tales impresiones. Él comienza con los datos empíricos, de lo que Hobbes llama 'efectos' 'o apariencias'. Pero aunque nuestra conciencia inmediata de apariencias o fenómenos y nuestra memoria de ellos constituya el conocimiento, y aunque ellos se formen la base remota de la filosofía, ellos no son el conocimiento filosófico. 'Aunque sentido y memoria de cosas, que son comunes al hombre y todas las criaturas vivas, ser el conocimiento, aún porque ellos nos son dados inmediatamente en la naturaleza, y no pasados raciocinación, ellos no sean la filosofía/4 Cada uno sabe que el sol existe, en el sentido que ellos tienen la experiencia que llamamos 'vista del sol'; pero nadie diría que tal conocimiento es el conocimiento astronómico científico. Del mismo modo, aquellas acciones humanas ocurren es conocido por todos; pero todos no poseen un conocimiento científico o filosófico de acciones humanas. La filosofía está preocupada por relaciones causales. 'La filosofía es tal conocimiento de efectos o apariencias cuando adquirimos por la raciocinación verdadera del conocimiento tenemos primero de sus causas o generación. Y otra vez, de tales causas o generaciones como puede ser (tenido) de saber {conocer} primero sus efectos/5 el filósofo descubre efectos de causas conocidas y causas de efectos conocidos. Y él hace así por 'la raciocinación'. Él no está preocupado por declarar simplemente hechos empíricos, que este o esto son o eran un hecho, pero con las consecuencias de proposiciones, que son descubiertas razonando y no por la observación.

podemos entender, por lo tanto, lo que Hobbes significa cuando él divide el conocimiento en conocimiento del hecho y conocimiento de la consecuencia 'hay del Conocimiento dos niños; donde uno es el *conocimiento del hecho*: el otro *conocimiento de la consecuencia de una afirmación al otro*. '6 Cuando veo algo hecho o me acuerdo de verlo hecho, tengo el conocimiento del hecho. Este, dice Hobbes, es la clase de conocimiento requerido de un testigo en un corte. Esto es el conocimiento 'absoluto', en el sentido que es expresado absolutamente o en la forma de assertoric. 'Y el registro' de conocimiento del hecho es llamado la historia, que puede tomar la forma de natural o de la historia civil. El conocimiento de la consecuencia, al contrario, es el condicional o hipotético, en el sentido que esto es el conocimiento que, por ejemplo, si A es verdadero, el B es también verdadero. ¿Para usar el ejemplo de Hobbes, 'Si la figura mostrada ser un círculo, entonces alguna línea recta por el centro lo dividirá en dos parts'.7 iguales Este es el conocimiento científico, la clase del conocimiento que es requerido de un filósofo, 'o sea, de él que finge{pretende} al razonamiento'.8 y 'los registros de la ciencia' es libros que contienen las demostraciones de las consecuencias de proposiciones y 'son comúnmente llamado *libros de la filosofía*'? El conocimiento científico o filosófico puede ser por lo tanto descrito como el conocimiento de consecuencias. Y tal conocimiento es siempre el condicional: 'si este ser, que es; si este ha sido, que ha sido; si este será, que será'.10

Hemos visto que para Hobbes filosofía el ^ concernió con la explicación causal. Y por causa de explicación significa una cuenta científica del proceso generativo por el cual algún efecto nace. De este resulta que si hay algo que no nace por un proceso generativo, esto no puede ser la parte de la materia de filosofía. Dios, por lo tanto ^ y en efecto toda la realidad espiritual es excluido de la filosofía. 'El sujeto de Filosofía, o el objeto del que esto trata, es cada cuerpo del cual podemos concebir cualquier generación, y que, por cualquier consideración de eso, podemos comparar con otros cuerpos, o que es capaz de composición y resolución; o sea, cada cuerpo de cuyo generación o propiedades podemos tener cualquier conocimiento.... Por lo tanto esto (filosofía) excluye la teología, quiero decir la doctrina de Dios, eterno, ingenerable, incomprendible, y en quien no hay nada, ni para dividir, ni componer, ni cualquier generación para ser Historia concebida/11 también es excluida, porque 'tal conocimiento es sólo la experiencia (memoria) o autoridades, y no ratiocinación'.12 y las pseudociencias, como la astrología, no pueden ser admitidas.

La filosofía, por lo tanto, está preocupada por las causas y las propiedades de los cuerpos. Y este significa que está preocupado por cuerpos en el movimiento. Ya que el movimiento es 'una causa universal', que 'no puede ser entendida tener cualquier otra causa además del movimiento'; y 'la variedad de todas las figuras proviene de la variedad de aquellos movimientos por los cuales ellos son hechos'.13 Esta cuenta de la naturaleza y la materia de la filosofía puede no, Hobbes observa, ser aceptable para cada uno. Unos dirán que esto es una materia{un asunto} de definición y que alguien es libre{gratis} de definir la filosofía cuando él desea. Este es verdadero, 'aunque yo piense ello que ninguna materia{asunto} difícil demuestra que esta definición mía está de acuerdo con el sentido de todos los hombres'.14 Hobbes añaden, sin embargo, que aquellos que buscan otra clase de la filosofía deben adoptar otros principios. Si sus propios principios son adoptados, la filosofía será lo que él lo concibe para ser.

La filosofía de Hobbes, por lo tanto, es materialista en el sentido que esto no toma ninguna cuenta de todo menos cuerpos. Y en cuanto la exclusión de Dios y de toda la realidad espiritual es simplemente el resultado de una definición libremente elegida, su materialismo puede ser llamado metodológico. Él no dice que hay ningún Dios; él dice que Dios no es la materia de filosofía. Al mismo tiempo me parece ser un gran error de representar a Hobbes diciendo que no más que que según su uso de la palabra 'filosofía' la existencia y la naturaleza de Dios no son tópicos filosóficos. La filosofía y el razonamiento son para él coextensive; y de este resulta que la teología es irracional. A todos los efectos él identificó el imaginable y el concebible. Y de este él sacó la conclusión que no podemos tener ni idea del infinito o del inmaterial. 'Independientemente de imaginamos es *finito*. Por lo tanto no hay ninguna idea o concepción de ninguna cosa que llamamos infinito/15 un término como *la sustancia incorpórea* es tan contradictorio como *cuerpo incorpóreo o cuadrilátero redondo*. Los términos de esta clase son 'insignificantes', 16 es decir sin sentido. Algunas personas en efecto piensan realmente que ellos los entienden; pero todo lo que ellos realmente hacen debe repetir las palabras a ellos sin cualquier verdadero entendimiento de su contenido. Ya que ellos no tienen ningún contenido. Hobbes explícitamente afirma que las palabras como *hypostatical, transubstantiate, eterno ahora* etcétera 'no significan nada'.17 'Palabras por lo cual concebimos solamente el sonido son aquellos llamamos *absurdo, insignificante y tonterías*. Y por lo tanto si un hombre debería dirigirse a mí *de un cuadrilátero redondo ... o sustancias inmatrimales... o de un sujeto libre{gratis}*... Yo no debería decir que él estaba en un error, pero que sus palabras eran sin el sentido, o sea, absurdas/18 Él lo hace en abundancia limpiar aquella teología, de ser ofrecida como una ciencia o el cuerpo coherente de proposiciones verdaderas, es absurdas e irracionales. Y decir este debe decir más muchísimo que que propone de encajonar la atención de alguien en la filosofía al reino del corpóreo.

Al mismo tiempo uno no puede concluir legítimamente sin más preámbulos que Hobbes es un ateo. En efecto parecería seguir de su análisis de empírico del sentido de nombres que toda la conversación sobre Dios es tanto quiriqay y que la creencia es simplemente una materia{un asunto} de la emoción, es decir de una actitud emotiva. Pero este no es exactamente lo que Hobbes dice. En cuanto a la religión natural él dice que la curiosidad o el amor del conocimiento de

causas naturalmente dibujan a un hombre para concebir una causa que sí mismo no tiene ninguna causa, 'de modo que sea imposible hacer cualquier investigación profunda de causas naturales sin ser inclinado así a creer que hay un Dios eterno; aunque ellos (hombres) no puedan tener ninguna idea de él en su mente, responsable ante su naturaleza'.¹⁹ Para 'por las cosas visibles en este mundo, y su orden{pedido} admirable, un hombre puede concebir hay una causa de ellos, qué hombres llaman Dios; y aún no tienen una idea o imagen de él en su mente'.²⁰ En otras palabras, Hobbes enfatiza la incomprendibilidad de Dios. Si una palabra como 'infinito' es afirmada de Dios, esto no significa ninguna idea positiva de Dios, pero expresa nuestra inhabilidad de concebirle. 'Y por lo tanto el nombre de Dios es usado, no hacemos concebirle, ya que él es incomprendible; y su grandeza y poder son inconcebibles, pero que podemos honrar él/²¹ del Mismo modo, los términos como *el espíritu e incorpóreo* no están en ellos inteligibles. 'Y por lo tanto, los hombres que por su propia meditación llegan al reconocimiento de un Dios infinito, omnipotente, y eterno, deciden mejor dicho admitir que él es incomprendible y encima de su entendimiento que definir su naturaleza por *el espíritu incorpóreo*, y luego admitir su definición para ser ininteligible: o si ellos le dan tal título, no es *dogmáticamente*, con la intención de hacer la naturaleza divina *entendida*; pero *piadosamente*, para honrarle con atributos, o significados, tan remotos como ellos pueden de la obesidad de cuerpos visibles/²² En cuanto a la revelación cristiana, expresada en las Escrituras, Hobbes no niega que haya una revelación, pero él aplica los mismos principios en su interpretación de los términos usados. *El espíritu* de palabra significa un cuerpo sutil y fluido o es usado metafóricamente o es puramente ininteligible. La colina la naturaleza de Dios es incomprendible; o sea, no entendemos nada *de cual él es*, pero sólo *que él es*; y por lo tanto los atributos que le damos no son a _ dicen el uno al otro *lo que él es*, ni significar nuestra opinión de su naturaleza, pero nuestro deseo de honrarle con tales nombres cuando concebimos el más honorable entre nosotros.

Algunos comentaristas han visto en todo esto una continuación e intensificación de la tendencia, ya visible en pensadores del siglo catorce como Ockham y aquellos que pertenecieron al movimiento del cual él era el representante más eminente, dibujar una diferencia aguda entre teología y filosofía y relegar toda la teología, incluso la teología natural, a la esfera de la fe, de modo que la filosofía tuviera poco o nada para decir sobre Dios. Y hay seguramente muy para ser dicho a favor de esta interpretación. Cuando hemos visto, Hobbes hace el uso explícito del diferencia famoso, bastante común en la Edad Media, entre saber de Dios *que Él es* y sabiendo{conociendo} *cual Él es*. Pero los teólogos medievales y los filósofos que enfatizaron este diferencia creyeron que Dios es la sustancia incorpórea de espíritu infinito. Y este es verdadero ambos de un escritor como Santo Tomás de Aquino, que combinó el uso del diferencia con la creencia en un filosófico aunque el conocimiento analógico de Dios, y de un filósofo del siglo catorce como el Ockham, que claramente consideró que la filosofía es incapaz de la narración de nosotros mucho sobre Dios. Hobbes, sin embargo, parece haber afirmado el corporeality de Dios, al menos si uno puede juzgar por lo que él dice en el curso de su controversia con el Obispo Bramhall. Para allí él dice explícitamente que Dios es 'el espíritu corpóreo más puro y más simple' y que 'la Trinidad, y las personas de eso, son que un espíritu corpóreo puro, simple y eterno'.²⁴ La frase 'espíritu simple, corpóreo' parece a primera vista ser una contradicción en términos. Pero se dice que un cuerpo puro y simple es 'el cuerpo de la clase misma en cada parte en todas partes'.²⁵ y se dice que el espíritu es 'cuerpo delgado{fino}, fluido, transparente, invisible'.²⁶ Si, entonces, los términos son dados estos sentidos, la contradicción desaparece. Pero en este caso corporeality de Dios es afirmado. La verdad es que este no significa que Dios posee calidades secundarias; pero esto significa que Él posee la magnitud. 'Por corpóreo quiero decir una sustancia que tiene la magnitud'.²⁷ y magnitud, como será visto más tarde, es el mismo como la extensión. Dios, por lo tanto, es la extensión infinita, invisible. Y hacer esta declaración es decir más muchísimo que que Dios es incomprendible y lo que debido a Su filosofía de incomprendibilidad no tiene nada para decir sobre Él. Sin embargo, si Hobbes, que apela no sólo a Tertullian sino también a la Escritura en apoyo de su teoría, es serio en todo esto, cuando probablemente él es, no pueden llamarlo un ateo, a menos que bajo el término 'ateo' uno incluya al hombre que afirma la existencia de Dios, pero niega que Él sea la sustancia infinita, incorpórea. Y en la opinión de Hobbes para afirmar éste sería sí ateísmo; para decir que Dios es la sustancia incorpórea es decir que no hay ningún Dios, ya que la sustancia es necesariamente corpórea.

3. Decir, sin embargo, que la filosofía está preocupada exclusivamente con cuerpos y sus propiedades y causas no es decir que está preocupado exclusivamente con cuerpos en el sentido ordinario y que esto es coextensivo con lo que llamamos las ciencias naturales. 'Para dos clases principales de cuerpos, y muy diferente el uno del otro, ofrézcase a como la búsqueda después de su generación y propiedades. '28 el que es llamado *un cuerpo natural*, porque es hecho en la naturaleza; el otro es llamado *una república*, y 'es hecho por los testamentos y acuerdo de hombres'.²⁹ Filosofía puede ser así subdividida en dos partes, naturales y civiles. La filosofía adicional, civil puede ser subdividida. Para a fin de entender la naturaleza, función y propiedades de una república tenemos que entender primero las disposiciones, afectos y maneras del hombre; y la parte de filosofía que trata de este sujeto es llamada *el ética*, mientras que la parte que trata de los deberes civiles del hombre es llamada *la política* o toma a sí solo el término general *filosofía civil*. Y de este análisis de la materia de filosofía allí sigue la división de títulos que Hobbes adoptó para su exposición sistemática: *De corpore*, tratando de cuerpos naturales, *De homine*, tratando de las disposiciones del hombre, afectos 'y maneras', y *De cive*, tratando de la república y de los deberes cívicos del hombre.

Esta división no es, sin embargo, completa. En la epístola dedicatoria *al De cive* Hobbes comenta que como los británicos, los mares Atlánticos e indios arreglan el océano, tan haga la geometría, la física y las moralejas arreglan la filosofía. Si consideramos los efectos producidos por un cuerpo en el movimiento y encajonamos nuestra atención exclusivamente al movimiento del cuerpo, vemos que el movimiento de un punto genera una línea, el movimiento de una línea una superficie plana, etcétera. Y de este estudio allí saltó 'que la parte de la filosofía que es llamada la geometría'.³⁰ podemos considerar entonces los efectos producidos por un cuerpo de movimiento en el otro cuando los cuerpos son considerados como wholes. Y podemos desarrollar así una ciencia de movimiento. También podemos considerar los efectos producidos por el movimiento de las partes de un cuerpo. Podemos llegar, por ejemplo, en el conocimiento de la naturaleza de calidades secundarias y de fenómenos como la luz. Y estas 'consideraciones entienden{comprenden} aquella parte de la filosofía que es llamada physics'.³¹ Finalmente, podemos considerar los movimientos de la mente, como apetito y aversión, esperanza, cólera etcétera, y sus causas y efectos. Y luego tenemos la filosofía moral.

La división completest que Hobbes da de la materia de filosofía es sacada de aplicar la definición de ciencia o conocimiento filosófico como 'el conocimiento de consequences'.³² las dos divisiones principales son el conocimiento de consecuencias de los accidentes de cuerpos naturales y el conocimiento de consecuencias de los accidentes de cuerpos políticos. El antiguo es llamado la filosofía natural, la política última o la filosofía civil. En la política estudiamos lo que sigue de la institución de commonwealths, primero en cuanto a los derechos y deberes del soberano, en segundo lugar en cuanto al deber y derechos de sujetos. La filosofía natural, sin embargo, comprende un número considerable de divisiones adicionales y subdivisiones. Si estudiamos las consecuencias que siguen de los accidentes comunes a todos los cuerpos, a saber, cantidad y movimiento, tenemos 'primera filosofía', si esto es la cantidad indeterminada y el movimiento que están siendo considerados, o matemáticas, si consideramos las consecuencias de cantidad y movimiento determinadas por figura y número, o astronomía o mecánica según las clases especiales de cuerpos consideramos. Si estudiamos las consecuencias de las calidades de cuerpos, tenemos la física. Y la física por su parte puede ser subdividida según las clases diferentes de cuerpos considerados. Por ejemplo, el estudio de las consecuencias de las pasiones de hombres cede el ética, que es clasificado, por lo tanto, bajo el título general de la filosofía natural, ya que un ser humano es un natural y no un cuerpo artificial en el sentido en el cual una república es un cuerpo ³³ artificial

4. La descripción de conocimiento filosófico o ciencia como 'el conocimiento de las consecuencias de una afirmación al otro', conectado con la aseveración que tal conocimiento es hipotético o

condicional, naturalmente sugiere que Hobbes diera la gran importancia a la deducción; es decir al método matemático. Y algunos comentaristas han dado la impresión que en su filosofía de opinión es, o mejor dicho debería ser, un sistema puramente deductivo. 'El racionalismo' o el razonamiento, que es la característica esencial de la filosofía, son descritos en términos matemáticos. 'Por *la ración* quiero decir *el cálculo* 934 y Hobbes se pone a decir que calcular es añadir o restar, términos que obviamente sugieren operaciones aritméticas. El sistema entero de Hobbes, ha sido dicho, fue diseñado para ser una deducción de un análisis de movimiento y cantidad, aunque él no tuviera éxito de hecho en la realización de su objetivo. En su insistencia en la función práctica y el final de filosofía o ciencia él era parecido al Tocino (Bacon); pero su concepto del método apropiado para ser empleado en la filosofía era muy diferente del Tocino (Bacon). El experimento acentuado último, mientras que Hobbes vio con malos ojos a los experimentadores y sostuvo una idea de método que claramente se parece al de racionalistas continentales como Descartes.

Esta interpretación de la concepción de Hobbes del método filosófico contiene mucha verdad. Pero pienso que esto es una vista{opinión} simplificada demasiado y está de pie en la necesidad de la calificación.

En primer lugar, Hobbes seguramente nunca imaginó que él podría comenzar con un análisis abstracto del movimiento y luego proceder en una manera puramente deductiva sin la introducción de cualquier material empírico dibujado de la experiencia. Él era, en efecto, un systematizer. Él fue convencido que hay una continuidad entre física, psicología y política, y que una vista{opinión} coherente y sistemática de las ramas diferentes de la filosofía es posible en la luz de principios generales. Pero él estaba bien consciente que uno no puede deducir a hombre y sociedad de leyes abstractas del movimiento. Si algo puede ser deducido, esto es las leyes 'movimientos' del hombre gobernante, no hombre él mismo. Cuando hemos visto ya, allí son empíricamente dados datos que forman la materia remota de la filosofía, aunque el conocimiento de estos datos, considerados como meros hechos dados, no sea la filosofía.

Cuando Hobbes dice que la ración significa el cálculo, y que el cálculo significa la adición y la substracción, él continúa a explicar que él usa estos últimos términos en el sentido 'de composición' y 'división o resolución'. 'Y el resolutivo (método) es comúnmente llamado el método *analítico*, cuando el compositivo es llamado el método Filosófico \wedge *sintético* 9 o la ración comprende, por lo tanto, análisis y síntesis. En el análisis la mente proviene del detalle al universal o a primeros principios. Por ejemplo, si un hombre comienza con la idea de oro, él puede adquirir 'resolución' a las ideas de sólido, visible, pesado 'y muchos otros más universales que el oro sí mismo; y éstos que él puede resolver otra vez, antes de que él venga a tales cosas como son los más universales.... ¡Concluyo, por lo tanto, que el método de llegar al conocimiento universal de cosas es *puramente analítico!* *6 En la síntesis, al contrario, la mente comienza con principios o causas generales y se pone a construir sus efectos posibles. El proceso entero de determinación o descubrimiento de relaciones causales y establecimiento de explicaciones causales, el método de invención cuando Hobbes lo llama, es en parte analítico y en parte sintético. Para usar términos que él tomó prestado de Galileo, es en parte resolutivo y en parte compositivo. O, para usar términos más familiares a nosotros, es en parte inductivo y en parte deductivo. Podemos decir, pienso, que Hobbes previó el método de enmarcar hipótesis explicativas y deducir sus consecuencias. El hecho que él afirma que los efectos deducidos son efectos 'posibles', al menos en lo que llamaríamos la ciencia física, muestra que él tenía un poco de conciencia del carácter hipotético de las teorías explicativas preocupadas.

Una diferencia es hecho por Hobbes entre el método de invención y el método de dar clases o manifestarse. En la utilización del método último comenzamos con primeros principios, que están de pie en la necesidad de la explicación, pero no de la demostración, ya que los primeros principios no pueden ser demostrados, y proceder deductivamente a conclusiones. 'El método entero, por lo tanto, de la demostración es *sintético*, consistiendo en aquella orden{pedido} del discurso que comienza de las proposiciones primarias o más universales, que son manifestación de ellos, y beneficios por una composición perpetua de proposiciones en silogismos, antes de que por fin el principiante entienda la verdad de la conclusión buscada después/37

Esto es quizás este ideal de la demostración continua que ha dado la impresión que Hobbes apuntó a la construcción de un sistema puramente deductivo. Y si presionamos este punto de vista, tendremos que decir que él falló, al menos en parte, en su tentativa. Pero en la estimación lo que Hobbes intentaba a • hacen parece razonable para tener en cuenta que él realmente el fsays

sobre el método o métodos que él de hecho emplea. Hobbes seguramente enfatiza la deuda que la ciencia y el hombre deben a matemáticas. La colina independientemente de la ayuda *doth* se acumula a la vida de hombre, si de la observación del cielo o de la descripción de la tierra, de la nota de tiempos o de los experimentos de remotest de la navegación; finalmente, independientemente de cosas ellos son en cual esta edad presente los *doth* se diferencian de la sencillez grosera de la antigüedad, debemos reconocer para ser una deuda que debemos a la geometría/38 los avances en la astronomía, por ejemplo, fueron dados posibles por matemáticas, y sin matemáticas no habría habido ningún avance. Y las ventajas conferidas por la ciencia aplicada son también debido a matemáticas. Si los filósofos morales hicieran esfuerzos de averiguar la naturaleza de pasiones humanas y acciones tan claramente como los matemáticos entienden 'la naturaleza de cantidad en figuras geométricas' 39 sería posible desterrar la guerra y asegurar una paz estable.

Este sugiere que haya un eslabón cercano entre matemáticas y física. Y de hecho Hobbes insiste en este eslabón. 'Ellos que estudian el estudio de filosofía natural en vano, excepto ellos comienzan en la geometría; y tales escritores o disputers de eso, como son ignorantes de la geometría, hacen, pero hacen sus lectores y los oyentes pierden su tiempo/40 Pero este no significa aquel Hobbes se esforzó por deducir del análisis abstracto de movimiento y cantidad y de matemáticas la toda filosofía natural. Cuando él viene a la cuarta parte de su tratado *Acerca del Cuerpo*, que él autoriza *Thysics* o los Fenómenos de Naturaleza', él comenta que la definición de filosofía que él dio en el primer capítulo muestra que hay dos métodos: 'un de la generación de cosas a sus efectos posibles, y otro de sus efectos o apariencias a alguna generación posible de los mismos'.41 En los capítulos anteriores él ha seguido el primer método, afirmando solamente definiciones y sus implicaciones 42 Él está a punto de ahora usar el segundo método, 'la averiguación por las apariencias o efectos de la naturaleza, que sabemos{conocemos} por el sentido, algunos caminos y queremos decir que ellos pueden ser, no digo que ellos son, generado'.43 Él no comienza ahora con definiciones, pero con fenómenos sensibles o apariencias, y él busca sus causas posibles.

Si, por lo tanto, Hobbes afirma una unión entre el uso de estos dos métodos y su propia definición de la filosofía, puede ser razonablemente reclamado que su introducción del material empírico fresco no es correctamente descrita como 'un fracaso' de cumplir su objetivo. Y en este caso no somos justificados en la acusación de él de la inconsistencia porque él hace, como era, un principio fresco cuando él viene a psicología y política. Él, en efecto, dice realmente que para obtener un conocimiento de moralejas y política por el método sintético es necesario haber estudiado primero matemáticas y física. Ya que el método sintético implica ver todos los efectos como conclusiones, próximas o remotas, de primeros principios. Pero no pienso que él quiere decir mucho más por este que la ejecución del exemplification de principios generales en la materia cada vez más particularizada según un esquema arquitectónico. Uno no puede deducir a hombres de las leyes de movimiento, pero uno puede estudiar primero las leyes de movimiento en ellos y su aplicación al cuerpo en general, en segundo lugar su aplicación a clases diferentes de cuerpos naturales, inanimados y animados, y en tercer lugar su aplicación al cuerpo artificial que llamamos la república. En cualquier caso Hobbes observa que es posible estudiar la filosofía moral y política sin el conocimiento anterior de matemáticas y física si uno emplea el método analítico. Déjenos suponer que la pregunta es hecha si una acción es sólo{justo} o injusto. Podemos 'resolver' la noción *injusta* en *el hecho* de noción *contra la ley*, y la noción *de ley* en la noción *comrnand* de él que tiene el poder *coercitivo*. Y esta noción del poder coercitivo puede ser sacada de la noción de hombres que voluntariamente establecen este poder que ellos pueden vivir una vida pacífica. Finalmente podemos llegar al principio que los apetitos masculinos y las pasiones son de tal clase que ellos harán constantemente la guerra el uno contra el otro a menos que ellos sean retenidos por un poco de poder. Y puede conocerse que este 'es así por la experiencia de cualquier hombre, que va a, pero examinar su propia mente'.44 Uno puede decidirse entonces, empleando el método sintético, si la acción en cuestión es sólo{justo} o injusto. Y en el proceso total de 'resolución y' composición' uno permanece dentro de la esfera de moralejas y política sin introducir principios remoter. La experiencia proporciona los datos actuales, y el filósofo puede mostrar sistemáticamente como ellos están relacionados en un esquema racional de causa y efecto sin necesidad necesariamente relacionar la causa o causas a remoter y más causas generales. Hobbes indudablemente consideró que un filósofo debería mostrar las uniones entre filosofía

natural y filosofía civil. Pero el hecho que él afirmó la independencia relativa de moralejas y espectáculos de política bastante claramente que él estaba bien consciente de la necesidad de datos empíricos frescos tratando de la psicología humana y de la vida social y política del hombre. No tengo ninguna intención de negar la afinidad entre Hobbes y los racionalistas continentales. Entre filósofos ingleses él es uno de pocos quiénes han tratado de crear sistemas. Pero es también importante enfatizar el hecho que él no era un adorador fanático de la deducción pura.

5. Ahora, es obvio que el conocimiento filosófico, como previsto por Hobbes, está preocupado por el universal y no simplemente con el detalle. La filosofía apunta a un conocimiento coherente y sistemático de relaciones causales en la luz de primeros principios o de causas universales. Al mismo tiempo Hobbes claramente afirma una posición nominalista cuando él trata de nombres. El filósofo individual, él dice, requiere que señales le ayuden a recordar o recuerden sus pensamientos; y estas señales son nombres. Adelante, si él debe comunicar sus pensamientos a otros, estas señales deben ser capaces de servir como signos, que ellos pueden hacer cuando ellos están relacionados juntos en lo que llamamos 'el discurso'. De ahí él da la definición siguiente. 'Un nombre es una palabra tomada en pleasure⁴⁵ para servir para una señal, que puede levantar en nuestra mente a un pensamiento le gusta a unos el pensamiento que teníamos antes, y que siendo pronunciado a otros, puede ser a ellos un signo de lo que pensó que el altavoz tenía o no tenía antes en su mente/⁴⁶ Este no significa que cada nombre debería ser el nombre de algo. La palabra *nada* no implica una clase especial de algo. Pero de los nombres que hacen designate ^ cosas de unos son apropiados a una cosa (como *Homer o este hombre*), mientras los otros son comunes a muchas cosas (como *hombre o árbol*). Y estos nombres comunes son llamados 'universales'. O sea, el término 'universal' es afirmado del nombre, no del objeto designado por el nombre. Ya que el nombre es el nombre de muchas cosas individuales tomadas colectivamente. Nadie de ellos es un universal; tampoco hay cualquier cosa universal al lado de estas cosas individuales. Adelante, el nombre universal no significa ningún concepto universal. 'Esta palabra *universal* es nunca el nombre de ninguna cosa existente en la naturaleza, ni de ninguna idea o fantasma formado en la mente, pero siempre el nombre de alguna palabra o nombre; de modo que cuando *una criatura viva, una piedra, se dice que un espíritu, o cualquier otra cosa, es universal*, no deba ser entendido que cualquier hombre, piedra, etc., alguna vez era o puede ser universal, pero sólo que las palabras, criatura viva, piedra, etc., son *nombres universales*, es decir nombres comunes a muchas cosas;

Los ^ y las concepciones que los contestan en nuestra mente son las imágenes y los fantasmas de las varias criaturas vivas u otras cosas/⁴⁷ Cuando Hobbes tendió a identificar el concebible con el imaginable, él naturalmente no encontró ningún lugar para un concepto universal o idea, y él por lo tanto atribuyó la universalidad a nombres comunes sólo. Él no da ninguna explicación muy cuidadosa de la justificación de nuestro uso de nombres comunes para juegos de cosas individuales, más allá de la referencia a la semejanza entre cosas. 'Un nombre universal es impuesto a muchas cosas, para su similitud en alguna calidad, u otro accidente/⁴⁸ Pero su declaración de una posición nominalistic es inequívoco.

Como Ockham⁴⁹ y otros precursores medievales, Hobbes se distingue entre nombres o términos de 'la primera intención' y nombres de 'la segunda intención'. Los términos lógicos como *universal, género, especies y silogismo* son, él nos dice, 'los nombres de nombres y los discursos; ellos son términos de la segunda intención. Las palabras como *hombre o piedra* son nombres de la primera intención. Un

4 | podría esperar quizás que Hobbes seguiría Ockham en el refrán que mientras los términos de la segunda intención significan otros términos, los términos de la primera intención significan cosas, términos universales de la primera intención de significar una pluralidad de cosas individuales, no, por supuesto, para cualquier cosa universal. Pero este no es lo que él realmente dice. Él, en efecto, comenta realmente que los nombres como 'un hombre', 'un árbol', 'piedra *a,' es los nombres de cosas themselves'; ⁵⁰ pero él insiste que porque 'los nombres pedidos en el discurso sean signos de nuestras concepciones, esto es la manifestación que ellos no son signos de las cosas themselves'.⁵¹ un nombre como *la piedra* es el signo de 'una concepción', es decir de un fantasma o imagen. Si John usa esta palabra diciendo {hablando} a Peter, esto es un signo a éste del pensamiento de John. El uso general del discurso debe transferir nuestro discurso mental en verbal; o el tren de nuestros pensamientos en un tren de palabras. '⁵² y si 'el pensamiento' 'o la

concepción' son una imagen, es obvio que la universalidad puede ser atribuida sólo a palabras. Pero aun si una palabra universal o el término significan directamente una representación mental 'o ficción', como Hobbes a veces decía, este no necesariamente significa que esto no tiene ninguna relación a la realidad. Ya que esto puede tener una relación indirecta, en vista de que la representación mental es causada por cosas. 'Un pensamiento' es 'una representación o el aspecto{la aparición} de alguna calidad u otro accidente de un cuerpo sin nosotros, que es comúnmente llamado el objeto. Que objetan worketh en los ojos, oídos, y otras partes del cuerpo de un hombre; y por diversidad de trabajar diversidad produceth de apariencias. El original de todos ellos es que que llamamos *el sentido*, ya que no hay ninguna concepción en la mente de un hombre, que hath no al principio, totalmente o por partes, sidas procreado sobre los órganos de sentido. El resto es sacado de aquel original. '53 Así aunque la universalidad pertenezca sólo a palabras, que significan 'pensamientos', hay una relación indirecta entre declaraciones universales y realidad, aun si 'la realidad' debe ser aquí tomada para significar la esfera de apariencias o fenómenos. Hay, en efecto, una gran diferencia entre la experiencia, que Hobbes identifica con memoria, y ciencia. 'Experiencia', para cotizar{citar} su declaración famosa, 'concludeth nada universalmente. '54 Pero ciencia, que 'concluye realmente universalmente', está basado en la experiencia del sentido.

Si, por lo tanto, presionamos el aspecto de empírico de la filosofía de Hobbes, es posible sostener que su nominalismo no necesariamente es infectado por el escepticismo; o sea, con duda sobre la verdadera referencia de proposiciones científicas. Esto, en efecto, puede seguir aquella ciencia está preocupada por el reino de fenómenos. Ya que las apariencias producen imágenes, y las imágenes son traducidas en palabras, la unión de las cuales en el discurso da la ciencia posible. Pero las conclusiones de ciencia, podría ser dicho, son aplicables dentro del reino de fenómenos. Y de cualquier otro reino el filósofo o el científico no pueden decir nada. En teorías construidas de una base nominalistic y explicaciones causales sería, cuando Hobbes dice que ellos son, hipotéticos y condicional. Pero sería posible verificar, o al menos probar, conclusiones científicas en la experiencia, aunque Hobbes, que no tenía ninguna gran estima para el método experimental en la ciencia, no habla de hecho de la verificación.

Hobbes está, por supuesto, muy lejos de ser sólo un empírico, aunque haya seguramente un elemento de empírico importante en su pensamiento. Lo que él enfatiza diciendo{hablando} de la filosofía y la ciencia es la deducción de consecuencias de primeros principios. Cuando hemos visto, él explícitamente reconoce el uso del método analítico o inductivo en llegar al conocimiento de principios; pero lo que él enfatiza cuando la señal del procedimiento científico es la deducción de las consecuencias de afirmaciones. Y es importante notar su declaración clara que los principios de los cuales las ventajas de deducción son definiciones, y esto definiciones son solamente la explicación de los sentidos de palabras. Las definiciones son 'colocar de los o 'significados colocados de los significados de words'.55 más Exactamente, una definición es 'una proposición, cuyo predicado resuelve el sujeto, cuando esto puede; y cuando esto puede no, esto ejemplifica las mismas '.56 Definiciones son los únicos principios de la demostración, y ellos son 'verdades constituidas arbitrariamente por los inventores del discurso, y por lo tanto no ser demostrado '.57

Si este es tomado para significar que las definiciones son determinaciones no más que arbitrarias de los sentidos de palabras, las conclusiones sacadas de tales definiciones deben tomar su arbitrariedad. Y luego somos encarados con un divorcio entre proposiciones científicas y realidad. No hay ninguna garantía que las proposiciones científicas son aplicables a la realidad. En las objeciones de Hobbes contra *las Meditaciones* de Descartes encontramos el paso notable siguiente. ¿'Pero qué diremos ahora si el razonamiento es quizás nada más pero la conexión y ensartar juntos de nombres o denominaciones por la palabra es? En este caso la razón no da ningunas conclusiones sobre la naturaleza de cosas, pero sólo sobre sus nombres; si, en efecto, o no nos afiliamos a los nombres de cosas según convenciones que hemos establecido arbitrariamente sobre sus sentidos. Si es así, cuando puede ser, el razonamiento dependerá de nombres, nombres en la imaginación, y la imaginación quizás, cuando pienso, en el movimiento de los órganos corporales. '58 incluso aunque Hobbes no declare dogmáticamente en este paso que el razonamiento establece las uniones entre palabras sólo, él seguramente lo sugiere. Y es no

importa para la sorpresa que varios comentaristas han sacado la conclusión aquella filosofía o ciencia son, para Hobbes, inevitablemente afectado por subjectivism, y que ellos han hablado de su escepticismo nominalistic.

A veces, en efecto, es posible interpretar las aseveraciones de Hobbes en una luz diferente. Él dice, por ejemplo, que 'las primeras verdades fueron arbitrariamente hechas por aquellos que primero de todos los nombres impuestos sobre cosas, o los recibió de la imposición de los otros 50 Pero esta declaración podría ser por lo menos tomada para significar que si la gente hubiera usado los términos implicados para significar algo más que lo que ellos han sido de hecho hechos para significar, las proposiciones no serían la Colina verdadera 60 es verdadero, por ejemplo, que *el hombre es una criatura viva*, pero es por esta razón, que esto complació a hombres para imponer ambos aquellos nombres a la misma cosa/61 Si el término *que vive la criatura* hubiera sido hecha para significar *la piedra*, no podía haber sido verdadero decir que el hombre es una criatura viva. Y este es obviamente el caso. Otra vez, cuando Hobbes afirma que es falso decir que 'la definición es la esencia de cualquier cosa', 62 él rechaza una forma de la expresión usada por Aristóteles. Y el comentario que inmediatamente sigue, aquella 'definición no es la esencia de ninguna cosa, pero un discurso que significa lo que concebimos primordial de eso, no es por sí mismo 'una ' aseveración escéptica. Ya que puede ser tomado para implicar que tenemos alguna idea o concepción primordial, 63 una idea que es significada por el nombre que es explicado en la definición. Adelante, puede ser indicado{advertido} que cuando Hobbes dice que una palabra es 'un mero nombre', él no necesariamente quiere decir que la idea significada por la palabra es sin cualquier relación a la realidad. Por ejemplo, cuando él adopta para sus propios objetivos el término Aristotélico 'primero importa', él pregunta a lo que esta primera materia{asunto} o *materia prima* son, y él contesta que esto es 'un mero nombre'.64 Pero él inmediatamente añade, 'aún un nombre que no es del uso vano; ya que esto significa una concepción de cuerpo sin la consideración de cualquier forma u otro accidente excepto sólo magnitud o extensión, y apropiado para recibir la forma y otro accidente'.65 'Primera materia{asunto}' y 'el cuerpo en general' es para Hobbes términos equivalentes. Y no hay ningún cuerpo en general. 'Por que *materia prima* no es nada. '66 O sea, allí, no es ninguna cosa que corresponde al nombre. En este sentido el término es 'un mero nombre'. Pero esto significa un modo de concebir cuerpos; y los cuerpos existen. Por lo tanto, aunque el nombre no sea el nombre de ninguna cosa, esto tiene un poco de relación a la realidad.

Sin embargo, aun si la declaración que Hobbes es un escéptico constituye una exageración, permanece verdadero que si nosotros provenga de la causa de efectuar o del efecto para causar, alcanzamos el conocimiento sólo de efectos posibles o de causas posibles. El único cierto conocimiento que podemos adquirir es el conocimiento de las implicaciones de proposiciones. Si A implica B, entonces si A es verdadero, el B es verdadero.

Me parece que en la interpretación de Hobbes de filosofía o ciencia allí son hilos diferentes del pensamiento que él dejó de distinguir claramente. La idea puede decirse quizás que en lo que llamaríamos 'ciencias naturales' las teorías explicativas son hipotéticas en el carácter y que podemos alcanzar a lo más sólo un grado muy alto de la probabilidad representar un hilo del pensamiento. La idea que en matemáticas comenzamos con definiciones y desarrollamos sus implicaciones, de modo que en matemáticas puras estemos preocupados sólo con implicaciones formales y no con 'el verdadero mundo', representa otro hilo. Y ambas estas ideas reaparecen en el empirismo moderno. Pero Hobbes era también bajo la influencia del ideal racionalista de un sistema filosófico deductivo. Para él los primeros principios de matemáticas son 'postulados' y no primeros principios verdaderos, porque él pensó que ellos eran demostrables. Hay primeros principios últimos, el antecedente a matemáticas y a la física. Ahora, para un racionalismo del tipo continental la verdad de primeros principios debe ser conocida intuitivamente, y todas las proposiciones que pueden ser deducidas de ellos serán seguramente verdaderas. Y a veces Hobbes parece tc-indicate que este es lo que él piensa. Pero en otros tiempos él habla como si los primeros principios o las definiciones fueran 'arbitrarios', en el sentido en el cual un empírico moderno podría decir que las definiciones matemáticas son arbitrarias. Y luego él saca la conclusión que la toda ciencia o la filosofía son solamente un razonamiento sobre 'nombres', sobre las consecuencias de definiciones o sentidos que han sido arbitrariamente establecidos. Somos

encarados entonces con un divorcio entre la filosofía y el mundo que era el extranjero al espíritu del racionalismo continental. Adelante, podemos encontrar en Hobbes una idea monolítica de la ciencia, según la cual hay un desarrollo progresivo de primeros principios en una manera deductiva, y que, de consecuentemente ser mantenido, descuidaría las diferencias importantes entre, por ejemplo, matemáticas puras y ciencia empírica. Y al mismo tiempo encontramos un reconocimiento de la independencia relativa de ética y política, a causa de que sus principios pueden ser conocidos experimentalmente sin referirse a las partes de filosofía que lógicamente preceden.

Si, por lo tanto, estas ideas diversas y maneras de pensar están presentes juntos en la mente de Hobbes, no es sorprendente que los historiadores diferentes le han interpretado de modos diferentes según los grados variantes del énfasis que ellos han colocado en este o aquel aspecto de su filosofía. En cuanto a la vista{opinión} que él era un 'escéptico nominalista', su nominalismo, cuando hemos visto, es claramente declarado, y el precio{la carga} 'de escepticismo' no es sin el apoyo en sus escrituras. Pero no pienso que alguien que lee sus escrituras filosóficas en conjunto formaría naturalmente la impresión que 'el escéptico' es la etiqueta más apropiada para dar a Hobbes. Es indudablemente discutible que el nominalismo conduce, o debería conducir, al escepticismo. Pero Hobbes felizmente combinó su nominalismo con puntos de vista que son apenas compatibles con ello. Mucha confusión se levantó{surgió}, sin duda, del fracaso de distinguirse suficientemente entre filosofía, matemáticas y ciencia empírica. Pero nos cuesta culpar a Hobbes para este. En el siglo diecisiete, la filosofía y la ciencia no fueron claramente distinguidas, y es no importa para la sorpresa que Hobbes dejó de distinguirlos suficientemente. Pero, por supuesto, encajonando la filosofía al estudio de cuerpos él lo hizo aún más difícil para él de hacer así que habría sido en cualquier caso.

6. La filosofía, cuando hemos visto, está preocupada por el descubrimiento de causas. ¿Qué entiende Hobbes por 'la causa'? 'Una causa es la suma o el conjunto de todos tales accidentes, tanto en los agentes como el paciente, como concurrir a la producción del efecto expuesto; todos que existiendo juntos, no puede ser entendido, pero que el efecto existeth con ellos; o esto esto puede existir posiblemente si cualquiera de ellos ser ausente.'⁶⁷ Pero entender esta definición debemos entender primero lo que Hobbes quiere decir 'con el accidente'. Él define éste como 'la manera de nuestra concepción del cuerpo'.⁶⁸ y este es, él afirma, el mismo diciendo que 'un accidente es que facultad de cualquier cuerpo por el cual esto trabaja en nosotros una concepción de sí'.⁶⁹ Si, por lo tanto, decidimos llamar accidentes 'fenómenos' 'o apariencias', podemos decir que para Hobbes la causa de cualquier efecto dado es la suma de fenómenos, tanto en el agente como en el paciente, que concurren del modo siguiente en la producción del efecto. Si el juego entero de fenómenos está presente, no podemos concebir la ausencia del efecto. Y si cualquiera de el juego de fenómenos es ausente, no podemos concebir la producción del efecto. La causa de cualquier cosa es así la suma de todas las condiciones requeridas para la existencia de aquella cosa; las condiciones requeridas, o sea, tanto en el agente como en el paciente. Si el cuerpo A genera el movimiento en el cuerpo B, A es el agente y B es el paciente. Así si el fuego{incendio} calienta mi mano, el fuego{incendio} es el agente y la mano es el paciente. El accidente generado en el paciente es el efecto de la acción del fuego{incendio}. Y la causa (es decir la causa entera) de este efecto son variar la definición ligeramente, 'el conjunto de todos los accidentes ambos de los agentes, cuanto soever ellos ser, y del paciente, reúnen; que cuando se supone todo que ellos están presentes, no puede ser entendido, pero que el efecto es producido en el mismo instante: y si cualquiera de ellos querer, no puede ser entendido, pero que el efecto no es producido'.⁷⁰

Dentro de 'la causa entera', como definido encima, Hobbes se distingue entre 'cause* eficiente y 'material cause*. El antiguo es el conjunto de accidentes en el agente o agentes que son requeridos para la producción de un efecto que realmente es producido, mientras éste es el conjunto de accidentes necesarios en el paciente. Ambos juntos arreglan la causa entera., en efecto, podemos hablar del poder del agente y el poder del paciente, o, mejor dicho, sobre el poder activo del agente y el poder pasivo del paciente. Pero éstos son objetivamente el mismo como la causa eficiente y la causa material respectivamente, aunque los términos diferentes sean usados porque podemos considerar las mismas cosas de puntos de vista diferentes. El conjunto de

accidentes en el agente, cuando considerado con relación a un efecto ya producido, es llamado la causa eficiente, y cuando considerado con relación al futuro tiempo, al efecto para ser producido más tarde, es llamado el poder activo del agente. Del mismo modo, el conjunto de acciones en el paciente es llamado la causa material cuando es considerado con relación al pasado, al efecto ya producido, y el poder pasivo del paciente cuando es considerado con relación al futuro. En cuanto a las llamadas causas 'formales' y 'finales', éstos son ambos reducibles a causas eficientes. 'Para cuando se dice que la esencia de una cosa es la causa de eso, *ser ratiõnd es la causa de hombre*, no es inteligible; ¿ya que es todo un, como si fue dicho, *ser un hombre es el ? ause de hombre*; que no es bien dicho. Y aún el conocimiento *primordial* de algo es la causa del conocimiento de la cosa sí mismo; para, si primero sé que una cosa es *racional*, yo sepa de allí que el mismo es *el hombre*; pero este no es además de una causa eficiente. *Una causa final* no tiene ningún lugar, pero en tales cosas como tienen el sentido y va a ; y este también resultará a continuación ser una causa/71 eficiente Para la causalidad de final de Hobbes es simplemente el camino del cual las causas eficientes funcionan en el hombre, con la deliberación.

En la cuenta anterior del análisis de Hobbes de la causalidad podemos notar como él usa términos Escolásticos, interpretándolos o adjudicándolos{asignándolos} sentidos de acuerdo con su propia filosofía. A todos los efectos nos abandonan con la causalidad eficiente sola. Ahora, si la causa eficiente entera está presente, el efecto es producido. En efecto, esta declaración es necesariamente verdadera, una vez considerando la definición de Hobbes de una causa. Ya que si el efecto no fuera producido, la causa no sería una causa entera. Además, 'en cualquier instante la causa es entera, en el mismo instante el efecto es producido. Ya que si ello no ser producido, algo todavía quiere, que es el requisito para la producción de ello; y por lo tanto la causa no era entera, como fue supuesto/72

De estas consideraciones Hobbes saca una conclusión importante. Hemos visto que cuando la causa está presente, el efecto siempre y al instante sigue. Por lo tanto esto no puede, pero ser producido, una vez dado la causa. Por lo tanto el efecto sigue necesariamente de la causa. De ahí la causa es una causa necesaria. La conclusión es, entonces, que 'todos los efectos que han sido, o será producido, tener su necesidad en el antecedente de cosas '.73 Este inmediatamente excluye toda la libertad en el hombre, al menos si la libertad es tomada para implicar la ausencia necesariamente. Si, en efecto, para llamar a un agente libre{gratis} debe decir simplemente que él no es dificultado en su actividad, este modo de hablar tiene un sentido; pero si alguien quiere decir con el epíteto algo más que 'libre{gratis} de ser dificultado por la oposición, yo no debería decir que él estuvo equivocado, pero que sus palabras eran sin el sentido, o sea, absurdas '.74 Una vez dado la causa, el efecto necesariamente sigue. Si el efecto no sigue, la causa (es decir la causa entera) no estaban presentes. Y es todo que hay a ello.

La filosofía, por lo tanto, está preocupada por la causalidad necesaria; ya que no puede haber ningún otro. Y la actividad causal consiste en la producción de movimiento por un agente en un paciente, tanto agente como paciente que es cuerpos. La creación de nada, actividad causal inmaterial, libera causas; tales ideas no tienen ningún lugar en la filosofía. Estamos preocupados simplemente con el action de cuerpos en movimiento en cuerpos contiguos en movimiento, con las leyes de dinámica que hace funcionar necesariamente y mecánicamente. Y este se aplica a la actividad humana tanto como a la actividad de cuerpos inconscientes. La verdad es que la actividad deliberada de seres racionales se diferencia de la actividad de cuerpos inanimados; y en este sentido las leyes funcionan de modos diferentes. Pero para Hobbes determinism maquinal tiene la última palabra, en el humano como en la esfera no humana. A este respecto se puede decir que su filosofía es una tentativa de ver a que distancia la dinámica Galilea puede ser empujada como un principio explicativo.

7. El hecho que Hobbes creyó que cada efecto tiene una causa de antecedente necesaria no significa que él creyó que podemos determinar con la certeza lo que es la causa de un acontecimiento dado. Cuando hemos visto ya, el filósofo discute de efectos a causas posibles y de causas a efectos posibles. Y todo nuestro conocimiento 'de las consecuencias' de hechos es hipotético o condicional. Esto que este debe ser así, en efecto, es indicado por el uso de la palabra 'accidente' en la definición de una causa. Ya que el accidente es definido como 'la manera de

nuestra concepción del cuerpo'. Así los accidentes, el conjunto de los cuales forman la causa entera, son definidos como tener una relación a la mente, a nuestro modo de mirar cosas. No podemos alcanzar la certeza absoluta que las relaciones causales son de hecho lo que pensamos que ellos son.

Una tendencia similar hacia subjetivismo (yo no debería gustar ponerlo más fuertemente) puede ser vista en las definiciones de Hobbes de espacio y tiempo. Ya que el espacio es definido como 'el fantasma de una cosa que existe sin la mente simplemente' 75 y tiempo como 'el fantasma de antes y después en el movimiento'. 76 Hobbes no quiere decir, por supuesto, que la cosa que existe fuera de la mente es un fantasma o imagen: él no dudó de la existencia de cuerpos. Pero podemos tener un fantasma o la imagen de una cosa 'en la cual no consideramos ningún otro accidente, pero sólo que aparece sin us' (es decir el hecho de su exterioridad); y el espacio es definido como siendo esta imagen. La imagen tiene, en efecto, una fundación objetiva, y Hobbes no tiene ninguna intención de negar este. Pero este no cambia el hecho que él define el espacio en términos de modificación subjetiva. El tiempo también tiene una fundación objetiva, a saber, el movimiento de cuerpos; pero es sin embargo definido como un fantasma y tan es dicho no ser 'en las cosas sin nosotros, pero sólo en los pensamientos de la mente'. 17

Considerando estas definiciones de espacio y tiempo, Hobbes naturalmente contesta la pregunta si el espacio y el tiempo son infinitos o finitos comentando que la respuesta depende simplemente de nuestra imaginación; es decir en si imaginamos el espacio y el tiempo como terminado o no. Podemos imaginar el tiempo como tener un principio y un final, o podemos imaginarlo sin cualquier límite adjudicado{asignado}, es decir como ampliando indefinidamente. (Del mismo modo, cuando decimos que el número es infinito, queremos decir sólo que ningún número es expresado, o que el número es un nombre indefinido.) en Cuanto a la divisibilidad infinita de espacio y tiempo, este debe ser tomado en el sentido que 'independientemente de lo que es dividido, es dividido en tales partes como mayo otra vez ser dividido' o cuando 'la cosa menos divisible no es ser dada, o, cuando los geométricos lo tienen, ninguna cantidad es tan pequeña, pero menos puede ser tomado'. 78

8. La fundación objetiva del espacio es, cuando hemos visto, cuerpo existente, que puede ser considerado en la abstracción de todos los accidentes. Es llamado 'cuerpo' debido a su extensión, 'y existencia' porque esto no depende de nuestro pensamiento. 'Como esto depende no de nuestros pensamientos, decimos (que esto) es *una cosa subsistir* de sí; como también *existencia*, porque sin nosotros/79 también es llamado 'el sujeto,' porque es tan colocado en y *sujetado* al espacio imaginario, que puede ser entendido por la razón, así como percibido por el sentido. La definición, por lo tanto, *del cuerpo puede ser este, un cuerpo es que, que no teniendo ninguna dependencia sobre nuestro pensamiento, es coincidente o coextendido con alguna parte del espacio.* 80 Objetividad o independencia del pensamiento humano así firman la definición del cuerpo. Pero al mismo tiempo éste es definido con relación a nuestro pensamiento, como no dependiente sobre ello y como conocible porque sujetó al espacio imaginario. Si uno toma esta idea por sí mismo, esto tiene un notablemente sabor de Kantian.

Un cuerpo posee accidentes. La definición de un accidente como 'la manera de nuestra concepción del cuerpo' ha sido dada ya. Pero un poco de explicación adicional puede ser apropiada aquí. ¿Si preguntamos 'qué es difícil?', pedimos la definición de un nombre concreto. 'La respuesta será, con fuerza es que, de que ninguna parte da el lugar, pero cuando el todo da el lugar. ¿81 Pero si preguntamos 'cuál es la dureza?', hacemos una pregunta sobre un nombre abstracto, a saber, por qué una cosa parece difícil. Y por lo tanto 'una causa debe ser mostrada por qué una parte no da el lugar, excepto el todo dan el lugar'. 82 y preguntar que este deba preguntar a lo que esto está en un cuerpo que da ocasión en nosotros a una cierta concepción del cuerpo. Según Hobbes, como ha sido hombres- el tioneo antes, para decir que un accidente es la manera en la cual concebimos un cuerpo es el mismo para decir que un accidente es la facultad en un cuerpo de producción en nosotros una cierta concepción *. de sí. La fuerza de esta aseveración sale el más claramente en la teoría de Hobbes de calidades secundarias.

Un diferencia debe ser hecho entre accidentes que son comunes a todos los cuerpos y que no

pueden fallecer a menos que el cuerpo también fallezca y accidentes que no son comunes a todos los cuerpos y que pueden fallecer y ser logrados por otros sin el cuerpo que sí mismo fallece. La extensión y la figura son accidentes de la primera clase, 'para ningún cuerpo puede ser concebido para ser sin la extensión o sin la figura'.⁸³ que la Figura varía, por supuesto; pero no hay, y no puede ser, ningún cuerpo sin la figura. Pero un accidente como la dureza puede ser logrado por el blandura sin el cuerpo que sí mismo fallece. La dureza, por lo tanto, es un accidente del segundo tipo.

La extensión y la figura son los únicos accidentes del primer tipo. La magnitud no es otro accidente: esto es el mismo como la extensión. También es llamado por algún 'verdadero espacio'. No es, como es el espacio imaginario, 'un accidente de la mente': esto es un accidente de cuerpo. Podemos decir, por lo tanto, si nos gusta, que hay verdadero espacio. Pero este verdadero espacio es el mismo como la magnitud, que es el mismo como la extensión. ¿La magnitud es también el mismo como el lugar? Hobbes contesta que no es. El lugar es 'un fantasma de cualquier cuerpo de tal y tal cantidad y figura' y es 'nada de la mente'.⁸⁴ es 'extensión fingida', mientras que la magnitud es 'extensión verdadera',⁸⁵ que causa el fantasma que es el lugar.

Los accidentes del segundo tipo, sin embargo, no existen en cuerpos en la forma en la cual ellos están presentes al conocimiento. El color y el sonido, por ejemplo, como también olor y sabor, son 'fantasmas'; ellos pertenecen a la esfera de aspecto{aparición}. 'El fantasma, que es hecho oyendo, es el sonido; por olor, olor; por gusto, sabor...,'⁸⁶ 'Para luz y color, y calor y sonido, y otras calidades que son comúnmente llamadas sensibles, no son objetos, pero fantasmas

* en el sentients. '⁸⁷ en Cuanto a los objetos de audiencia, olor, gusto y toque, ellos no son sonido, olor, sabor, dureza, etc., pero los cuerpos ellos mismos de cual sonido, olor, sabor, la dureza, etc., procede. '⁸⁸ Cuerpos en el movimiento generan el movimiento en los órganos del sentido, y de allí se levantan{surgen} los fantasmas que llamamos el color, sonido, sabor, olor, dureza y blandura, encendemos{iluminamos} etcétera. Un cuerpo contiguo y móvil efectúa la parte más extrema del órgano de sentido, y la presión o el movimiento son transmitidos a la parte íntima del órgano. Al mismo tiempo, por razones del movimiento interno natural del órgano, una reacción contra esta presión ocurre, 'un esfuerzo outwards' estimulado por 'el esfuerzo inwards'. Y el fantasma 'o la idea' provienen de la reacción final a 'el esfuerzo inwards'. Nosotros podemos definir así 'sentido 'como' un fantasma, hecho por la reacción y esforzarnos hacia fuera en el órgano de sentido, causado por un esfuerzo hacia adentro del objeto, que permanece durante algún tiempo más o el Color de less'.⁸⁹, por ejemplo, es nuestro modo de percibir un cuerpo externo, o, objetivamente, es que en un cuerpo que causa nuestra 'concepción' de éste. Y esta 'facultad' en el cuerpo no es el color. En caso de la extensión, al contrario, esto es la extensión sí mismo que causa nuestra concepción de ello.

El mundo de color, sonido, olor, sabor, calidades táctiles y luz es así el mundo de aspecto{aparición}. Y la filosofía es en alto grado el esfuerzo de descubrir las causas de estas apariencias, es decir las causas de nuestros 'fantasmas'. Detrás de apariencias hay, para Hobbes, al menos por lo que la filosofía está preocupada, cuerpos sólo ampliados y movimiento.

9. El movimiento significa para Hobbes el movimiento local. 'El movimiento es un abandono continuo hacia un lugar y adquisición del otro. '⁹⁰ y una cosa es dicho estar en reposo cuando para cualquier tiempo esto está en un lugar. Esto sigue, por lo tanto, de estas definiciones que algo que está en el movimiento ha sido movido. Ya que si no ha sido movido, esto está en el mismo lugar en el cual antes era. Y así esto sigue de la definición de resto que está en reposo. Del mismo modo, esto que es movido será movido aún. Para el que que está en el movimiento cambia continuamente el lugar. Finalmente, independientemente de lo que es movido no está en un lugar durante ningún tiempo, sin embargo breve. Si fuera, estaría, por definición, en reposo.

Cualquier cosa que está en reposo siempre estará en reposo, a menos que algún otro cuerpo

'esforzándose por entrar en su lugar por el movimiento lo sufra ya no para permanecer en reposo'.⁹¹ del Mismo modo, si alguna cosa está en el movimiento, estará siempre en el movimiento, a menos que algún otro cuerpo haga que ello esté en reposo. Ya que si no hubiera ningún otro cuerpo, 'no habrá ninguna razón por qué debería descansar ahora más bien que en otro tiempo'.⁹² Otra vez, la causa del movimiento sólo puede ser un contiguo y cuerpo ya móvil.

Si el movimiento es reducido al movimiento local, el cambio es también reducible al movimiento local. 'La mutación no puede ser nada más, pero la motion de las partes de aquel cuerpo que es cambiado/⁹³ no decimos que cualquier cosa es cambiada a menos que aparezca a nuestros sentidos por otra parte que esto hizo antes. Pero estas apariencias ^ son efectos producidos en nosotros por el movimiento.

10. En animales hay dos clases del movimiento que son peculiares a ellos. El primer es el movimiento vital. Este es 'el movimiento de la sangre, permanentemente circulando (como hath sido mostrado de muchos signos infalibles y señales por el Doctor Harvey, el primer observador de ello) en las venas y arteries'.⁹⁴ en Otra parte Hobbes lo describe como 'el curso de la sangre, el pulso, la respiración, el brebaje, nutrición, excreción, etc., a cuales movimientos allí no necesita ninguna ayuda de la imaginación'.⁹⁵ en Otras palabras, los movimientos vitales son aquellos procesos vitales en el organismo de animal que ocurren sin cualquier deliberación o esfuerzo consciente, como circulación de la sangre, digestión y respiración.

La segunda clase del movimiento que es peculiar a animales es 'movimiento de animal, el movimiento'.⁹⁶ voluntario por otra parte llamado Como ejemplos que Hobbes da, yendo, hablando, moviendo los miembros, cuando tales acciones son 'primero imaginadas en nuestro minds'.⁹⁷ el 41 primer principio interno de todos los movimientos voluntarios es la imaginación, mientras 'los pequeños principios del movimiento dentro del cuerpo del hombre, antes de que ellos aparezcan en andar, hablar, golpe, y otras acciones visibles son comúnmente llamados el esfuerzo'.⁹⁸ Aquí tenemos la noción *de conatus*, que juega una parte prominente en la filosofía de Spinoza.

Este esfuerzo, dirigido hacia algo que lo causa, es llamado *el apetito o el deseo*. Cuando es dirigido lejos de algo ('fromward algo', como Hobbes dijo) es llamado *la aversión*. Las formas fundamentales del esfuerzo son así el apetito o el deseo y la aversión, ambos siendo movimientos. Ellos son objetivamente el mismo como amor y odio respectivamente; pero cuando hablamos de deseo y aversión, pensamos en los objetos como ausentes, mientras que en la conversación de amor y odio pensamos en los objetos como el presente{regalo}.

11. Algunos apetitos son innatos o nacidos con hombres, como el apetito ^the para la comida. Los otros provienen de la experiencia. Pero en cualquier caso 'independientemente de lo que es el objeto de apetito de cualquier hombre o deseo, que es ello que él por su parte calleth bueno: y el objeto de su odio y aversión, *mal*; y de su desprecio, *vil e inconsiderable*'.⁹⁹

El bien y el mal es, por lo tanto, nociones relativas. No hay ningún absoluto bien y ningún mal absoluto; y no hay ningún com-
yo

norma de objetivo de mon, tomada de los objetos ellos mismos, para distinguirse entre bien y el mal. Las palabras 'son usadas alguna vez con la relación a la persona que useth ellos'.¹⁰⁰ la regla para distinguir bien y el mal depende del individuo; es decir en sus movimientos Voluntarios, si consideramos el hombre cuando él es aparte de la república o Estado. En la república, sin embargo, es la persona que lo representa; es decir el soberano, que determina lo que está bien y lo que es el mal.

12. Las pasiones diferentes son formas diferentes de apetito y aversión, a excepción de placer puro y dolor, que son 'una cierta fruición de bueno o malo'.¹⁰¹ Por consiguiente, cuando el apetito y la aversión son movimientos, tan son las pasiones diferentes. Los objetos externos afectan los órganos de sentido y allí se levanta{surge} 'que el movimiento y la agitación del cerebro que llamamos la concepción'.¹⁰² Este movimiento del cerebro son seguidos al corazón, 'ser allí llamado la pasión'.¹⁰³

El Hobbes encuentra varias pasiones simples, a saber, apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena 104 Éstos toman formas diferentes; o al menos les dan nombres diferentes según consideraciones diferentes. Así si consideramos la opinión qué hombres tienen del logro lo que ellos desean, podemos distinguir la esperanza y la desesperación. El antiguo es el apetito con una opinión de alcanzar el objeto deseado, mientras éste es el apetito sin esta opinión. En segundo lugar, podemos considerar el objeto amado u odiado. Y luego podemos distinguirnos, por ejemplo, entre la codicia, que es el deseo de riqueza, y ambición, que es el deseo de oficina o precedencia. En tercer lugar, la consideración de varias pasiones juntos puede conducirnos a usar un nombre especial. Así 'el amor de uno singularmente, con el deseo de ser singularmente querido, es llamado *la pasión de amor*', mientras que 'el mismo, con el miedo que el amor no es mutuo, (es llamado) *celos*'. 105 Finalmente, podemos llamar una pasión del movimiento sí mismo. Podemos hablar, por ejemplo, de 'el desánimo repentino,' la pasión que causeth llanto', y que es causado por acontecimientos que de repente se llevan alguna esperanza vehemente o algún 'puntal del poder'. 106

Pero sin embargo muchos que las pasiones de hombre pueden ser, ellos son todos los movimientos. Y el Hobbes habla en una oración cotizada{citada} a menudo de placer o placer que como no es 'nada realmente excepto el movimiento sobre el corazón, cuando la concepción es solamente el movimiento en la cabeza'. 107

13. El Hobbes no pasa por alto el hecho que los seres humanos realizan algunas acciones con la deliberación. Pero él define la deliberación en términos de pasiones. Déjenos suponer esto en la mente del hombre desea adquirir algunos suplentes de objeto con la aversión y esto pensamientos de las consecuencias buenas de adquirirlo suplente con pensamientos de las malas consecuencias ^ (es decir consecuencias indeseables). 'La suma entera de deseos, aversiones, esperanzas y miedos siguió antes de que la cosa ser o hecho, o pensado imposible, consista en que llamamos la deliberación/108 y Hobbes saca la conclusión que debe decirse que bestias también deliberan, en vista de que esta sucesión alterna de apetitos, aversiones, esperanzas y miedos es encontrada en ellos así como en el hombre.

Ahora, en la deliberación el último apetito o la aversión son llamados *van a*; es decir el acto de los complacientes. 'Va a por lo tanto ser el último apetito en la deliberación'; 109 y la acción depende de esta inclinación final o apetito. De este Hobbes otra vez concluye que ya que las bestias tienen la deliberación que ellos también deben tener necesariamente *van a*.

Resulta que la libertad de los complacientes o no complaciente no es mayor en el hombre que en las bestias. 'Y por lo tanto tal libertad (spas libre{gratis} de la necesidad no es ser encontrada en la voluntad de hombres o bestias. Pero si por la libertad entendemos ^1 la facultad o poder, no de complaciente, pero de hacer lo que ellos van a, entonces seguramente que la libertad es ser permitida a ambos y ambos pueden tenerlo igualmente, siempre que deba ser tenido/110

14. Tratando de Hobbes de 'las virtudes intelectuales se distingue entre la capacidad mental natural y adquirida o Vit'. Algunos hombres son naturalmente rápidos, otros lento. Y la causa principal de estas diferencias es 'la diferencia de passions'. 111 masculino Aquellos, por ejemplo, cuyo final es el placer sensual, están menos necesariamente encantados por 'las imaginaciones que no conducen a este final, y ellos prestan menos atención que otros a los medios de adquirir el conocimiento. Ellos sufren de la flojedad de la mente, que 'proceedeth de el . apetito de placer sensual o corporal. Y puede ser bien conjeturado, que tal pasión hath su principio *de una obesidad y la dificultad del movimiento del espíritu* sobre el corazón. '112 Diferencias en la capacidad mental natural son por lo tanto por último ^caused por diferencias en el movimiento. En cuanto a diferencias en 'el ingenio' adquirido, que es la razón, hay otros factores causales, como la educación, que tienen que ser tenidos en cuenta.

'Las pasiones que sobre todo causan la diferencia de ingenio son principalmente el más o menos el deseo del poder, de la riqueza, del conocimiento, y del honor. Todos que pueden ser reducidos al primer, es decir el deseo del poder. Para riqueza, conocimiento y el honor es sólo varias clases del poder/113 el deseo del poder es así el factor fundamental en hacer a un hombre desarrollar sus

capacidades mentales.

15. Somos presentados, por lo tanto, con una multiplicidad de seres humanos individuales, cada uno de los que es conducido por sus pasiones, que ellos mismos son formas del movimiento. Y es el-. los apetitos y las aversiones del individuo que determinan para él lo que está bien y lo que es el mal. En el siguiente capítulo consideraremos las consecuencias de esta situación y la transición de este individualismo atómico a la construcción de aquel cuerpo artificial, la república o Estado.

Capítulo Dos HOBBS (2)

El estado natural de guerra - las leyes de naturaleza - la generación de una república y la teoría del convenio - los derechos del soberano - la libertad de sujetos - Reflexiones en la teoría política de Hobbes.

i. Los hombres son en la naturaleza igual en capacidades corporales y mentales; no, en efecto, en el sentido que todos poseen el mismo grado de la fuerza física y de la rapidez de la mente, pero en el sentido que, en términos generales, las carencias de un individuo en un respeto pueden ser compensadas por otras calidades. Físicamente débil puede dominar el físicamente fuerte por el arte o por la conspiración; y la experiencia permite a todos los hombres adquirir la prudencia en las cosas a las cuales ellos se aplican. Y esta igualdad natural produce en hombres una esperanza igual de alcanzar sus finales. Cada individuo busca y persigue su propia conservación, y algún juego sus corazones en delectación o placer. Nadie no se dimite a la fabricación de ningún esfuerzo para alcanzar el final al cual él es naturalmente obligado, a causa de que él no es igual a otros.

Ahora, este hecho que cada individuo busca su propia conservación y su propia delectación conduce a concurso y desconfianza de otros. Adelante, cada hombre desea que los otros debieran valorarle cuando él se valora; y él es rápido para ofenderse por cada leve y todos los signos del desprecio. 'De modo que en la naturaleza de hombre encontremos tres causas principales de la pelea. Primero, concurso; en segundo lugar, timidez (es decir desconfianza); en tercer lugar, gloria/1

De este Hobbes saca la conclusión que hasta cuando los hombres vivan bajo un poder común, ellos están en un estado de guerra el uno con el otro. *Guerra* de colina consisteth no en batalla sólo, o el acto de enfrentamientos; pero en una extensión de tiempo, en donde la voluntad para competir por la batalla es suficientemente conocida: y por lo tanto la noción *de tiempo* debe ser considerada en la naturaleza de guerra; cuando esto está en la naturaleza de tiempo. Ya que como la naturaleza de ^ ensucian el tiempo lieth no en una ducha o dos de la lluvia; pero en una inclinación además de muchos días juntos: tan la naturaleza o£ guerra consisteth no en enfrentamientos actuales; pero en la disposición conocida además, durante todo el tiempo no hay ningún aseguramiento al contrario. Todo otro tiempo es la paz/2

El estado natural de la guerra, por lo tanto, es la situación en la cual el individuo es el dependiente para su seguridad en su propia fuerza y sus propios ingenios. 'En tal condición no hay ningún lugar para la industria; porque la fruta de eso es incierta: y por consiguiente ninguna cultura de la tierra; ninguna navegación, ni uso de las materias que pueden ser importadas por vía marítima; ningún edificio espacioso; ningunos instrumentos del movimiento y quitar tales cosas como requieren mucha fuerza; ningún conocimiento de la cara de la tierra; ninguna cuenta de tiempo; ningunas artes; ningunas cartas; ninguna sociedad; y, que es el peor de todos, miedo continuo y peligro de la muerte violenta; y la vida de hombre, solitario, pobre, repugnante, brutal, y corto/3 En este paso con frecuencia cotizado{citado} Hobbes representa el estado natural de la guerra como una condición en la cual la civilización y sus ventajas son ausentes. La conclusión es obvia, a saber, que es sólo por la organización de sociedad y el establecimiento de la república que la paz y la civilización pueden ser alcanzadas.

El estado natural de la guerra es una deducción de la consideración de la naturaleza de hombre y sus pasiones. Pero si alguien duda de la validez objetiva de la conclusión, él sólo tiene que observar lo que pasa hasta en un estado de la sociedad organizada. Cada uno lleva armas{brazos} cuando él toma un viaje; excluye su puerta por la noche; él cierra sus objetos de valor. Y este muestra bastante claramente lo que él piensa en sus prójimos. ¿'No acusa allí tan muy él la

humanidad por sus acciones, como hago por mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa la naturaleza del hombre en ello. Los deseos y otras pasiones del hombre no son ningún pecado. No más son las acciones que provienen de aquellas pasiones, antes de que ellos sepan{conozcan} una ley que los prohíbe; que hasta leyes ser hecho ellos no pueden saber{conocer}: tampoco cualquier ley puede ser hecha, antes de que ellos hayan convenido en la persona que/4 hará

Esta cita sugiere que en el estado natural de la guerra no haya ningún diferencia moral objetivo. Y este es exactamente la vista{opinión} de Hobbes. En este estado 'las nociones de derecho e incorrecto, justicia e injusticia, no tienen ningún lugar. Donde no hay ningún poder común, no hay ninguna ley, donde ninguna ley, ninguna injusticia. La fuerza y el fraude son con la guerra las dos virtudes/5 cardinales Adelante, no hay 'ningún dominio, no *el mío y thine* distinto; pero sólo que para ser cada hombre, que él puede ponerse: y para mientras que él puede guardarlo '.6

¿Quiere decir Hobbes que este estado de la guerra era un hecho histórico, en el sentido que esto universalmente precedió a la organización de sociedad? ¿O quiere decir él que esto precede a la organización de sociedad sólo lógicamente, en el sentido lo que si nosotros prescind de qué el hombre debe a la república o Estado, llegamos por la abstracción en esta capa, como era, del individualismo atómico, que es arraigado en las pasiones humanas y que obtendría, era ello no para otros factores que naturalmente obligan a hombres desde el principio a organizar sociedades y sujeto ellos mismos a un poder común? Él quiere decir, por supuesto, al menos éste. El estado de guerra fue nunca, en su opinión, universal 'sobre todo el mundo'; pero la idea de esta condición de asuntos representa la condición que obtendría, eran ello no para la fundación de commonwealths. Hay muchas pruebas empíricas para este, aparte de la deducción *a priori* del análisis de las pasiones. Sólo tenemos que mirar el comportamiento de reyes y soberanos. Ellos fortifican sus territorios contra invasores posibles, y hasta en el tiempo de paz ellos envían a espías en los reinos de sus vecinos. Ellos son, en fino, en una 'postura constante de war*. Otra vez, sólo tenemos que mirar lo que pasa cuando el gobierno pacífico se estropea y la guerra civil ocurre. Este muestra claramente 'que la manera de la vida habría, donde no había ningún poder común de temer '.7 Al mismo tiempo, el estado natural de la guerra es, según Hobbes, un hecho histórico en muchos sitios, como puede ser visto en América, donde los salvajes 'viven en este día en aquella manera brutal', si nosotros excepto el gobierno interno de pequeñas familias, la armonía de las cuales depende de 'la lujuria natural'.

2. Esto está obviamente en el interés del hombre para surgir de este estado natural de la guerra; y la posibilidad de hacer así es proporcionada en la naturaleza sí mismo. Ya que en la naturaleza los hombres tienen sus pasiones y su razón. Es, en efecto, sus pasiones que causan el estado de guerra. Pero al mismo tiempo el miedo de la muerte, el deseo de tales cosas como es necesario a la vida 'espaciosa', y la esperanza de obtener estas cosas por la industria es pasiones que inclinan a hombres para buscar para la paz. No es que las pasiones simplemente conduzca a la guerra, mientras que la razón aconseja la paz. Algunas pasiones inclinan a hombres a la paz; y lo que la razón hace debe mostrar como el deseo fundamental de la autoconservación puede ser hecho eficaz. Esto sugiere primero de todos 'los artículos convenientes de la paz, - sobre que los hombres pueden ser dibujados al acuerdo. Estos artículos son ellos, que por otra parte son llamados las Leyes de Naturaleza/8

El Hobbes define una ley de naturaleza como *the el dictado de la razón derecha, 9 familiarizado sobre aquellas cosas que deben ser o hechas u omitidas para la preservación constante de vida y miembro, tanto como en nosotros lies'.10 Otra vez, 'una ley de la naturaleza, *lex naturalis*, es un precepto, o regla general, averiguada por la razón, por la cual un hombre está prohibido hacer esto que es destructivo de su vida o taketh lejos los medios de conservar el mismo; y omitir esto, por el cual él thinketh puede ser mejor conservado '.11 En la interpretación de estas definiciones que tenemos que evitar, por supuesto, atar a la palabra 'ley' cualquier significado teológico o metafísico o referencia. Una ley de naturaleza en este contexto es para Hobbes un dictado de la prudencia egoísta. Cada hombre por instinto persigue el instinto de conservación y la seguridad. Pero el hombre no es simplemente una criatura de instinto e impulso ciego; y hay tal cosa como el instinto de conservación racional. Las llamadas leyes de la naturaleza declaran las condiciones de este instinto de conservación racional. Y cuando Hobbes continúa a sostener que la búsqueda racional del instinto de conservación es lo que conduce a hombres a formar commonwealths o estados, las leyes de naturaleza dan las condiciones para el establecimiento de sociedad y gobierno estable.

Elas son las reglas que un ser razonable observaría en la persecución de su propia ventaja, si él estuviera consciente del apuro del hombre en una condición en la cual el impulso y la pasión sola gobernaron y si él mismo no fuera gobernado simplemente por el impulso momentáneo y por prejuicios que provienen de la pasión. Además, Hobbes creyó que en términos generales el hombre, que es esencialmente egoísta y egoísta, actúa realmente de hecho según estas reglas. Ya que de hecho los hombres forman realmente sociedades organizadas y sujeto ellos mismos a gobiernos. De ahí ellos observan realmente de hecho los dictados del egoísmo culto. Resulta que estas leyes son análogas a las leyes físicas de la naturaleza y declaran el camino del cual los egoístas aclarados se comportan realmente de hecho, el camino del cual su maquillaje psicológico los determina para comportarse. Seguramente, Hobbes con frecuencia habla como si estas reglas fueran principios teleológicos, y como si ellos fueran que Kant llame imperativos hipotéticos; es decir asertoric imperativos hipotéticos, ya que cada individuo necesariamente busca su propia preservación y seguridad. En efecto, a Hobbes le costó evitar hablar de esta manera. Pero él trata con la interacción de movimientos y fuerzas que conducen a la creación de aquel cuerpo artificial, la república; y la tendencia de su pensamiento es asimilar la operación de 'las leyes de la naturaleza' a la operación de la causalidad eficiente. El Estado sí mismo es el resultado de la interacción de fuerzas; y la razón humana, mostrada en la conducta expresada por estas reglas, es una de estas fuerzas de determinación. O, si deseamos mirar la materia{el asunto} del punto de vista de la deducción filosófica de sociedad y gobierno, puede decirse que las leyes de naturaleza representan axiomas o postulados que dan esta deducción posible. Ellos contestan la pregunta, lo que es las condiciones bajo las cuales la transición del estado natural de la guerra al estado de hombres que viven en sociedades organizadas se hace inteligible. Y estas condiciones son arraigadas en la dinámica de la naturaleza humana sí mismo. Ellos no son un sistema de leyes dadas por Dios (excepto, en efecto, en el sentido que Dios creó al hombre y todo que está en él). Tampoco ellos declaran valores absolutos; para, según Hobbes, no hay ningunos valores absolutos.

La lista de las leyes de naturaleza es dada diferentemente por Hobbes en sitios diferentes. Aquí me encajono *al Gigante*, donde nos dicen que la ley fundamental de la naturaleza es la regla general de la razón que 'cada marf debería esforzarse la paz, por lo que él tiene la esperanza de la obtención de ello; y cuando él no puede obtenerlo, que él puede buscar, y uso, todas las ayudas y ventajas de la guerra'.¹² la primera parte, él afirma, contiene la ley fundamental de la naturaleza, a saber, buscar la paz y seguirlo, mientras la segunda parte contiene la suma del derecho natural, a saber, defendernos por supuesto que podemos.

La segunda ley de la naturaleza es 'que un hombre quiere, cuando los otros están tan también, como lejos adelante, en cuanto a paz y defensa de él él lo pensará necesario, posar{dejar} este derecho a todas las cosas; y sea contentado por tanta libertad contra otros hombres, como él permitiría que otros hombres contra él'.¹³ Para posar{dejar} derecho de alguien a algo deban despojarse de la libertad de dificultar el otro de disfrutar de su propio derecho a la misma cosa. Pero si un hombre posa{deja} su derecho en este sentido, él hace así con miras a su propia ventaja. Y esto sigue de este que no hay 'algunos derechos que ningún hombre puede ser entendido por cualquier palabra, u otros signos, haber abandonado o haberse trasladado'.¹⁴ Por ejemplo, un hombre no puede posar{dejar} el derecho de defender su propia vida 'porque no puede entenderse que él apunta así a alguno bueno a él'.¹⁵

Hobbes procede, de acuerdo con su método declarado, posar{dejar} algunas definiciones. Primero un contrato es definido cuando 'la transferencia mutua del derecho'.¹⁶ Pero 'uno de los contratistas puede entregar la cosa contratada para en su parte, y dejar el otro para realizar su parte en algún tiempo determinado{definido} después, y mientras tanto ser confiado; y luego el contrato en su parte es llamado *el pacto o el convenio*'.¹⁷ Esta definición tiene la importancia porque, como será visto presentlv, Hobbes funda la república en un aquellarre social r, f

La tercera ley de la naturaleza es 'que los hombres realizan su convenio hecho'.¹⁸ Sin esta ley de rr ^re 'convenios son en vano, y pero palabras vacías; y el derecho de todos los hombres a todas las cosas restantes, estamos todavía en la condición t^e de la guerra'.¹⁹ Adicional, esta ley es la fuente de iustice. Cuando no hubo ningún convenio, ninguna acción puede ser injusta. Pero

cuando un convenio ha sido hecho, romperlo es injusto. En efecto, la injusticia puede ser definida como 'el no p^orfonnance del convenio. E independientemente de lo que no es injusto, es sólo{justo}'.²⁰

Puede parecer ser un caso de grueso inconsecuente en la parte de Hobbes si él ahora habla de justicia e injusticia cuando antes él ha afirmado que tal diferencia no obtiene en el estado de la guerra. Pero si leemos con cuidado lo que él dice, veremos que en este punto al menos él no es culpable de la contradicción él mismo. Ya que él añade los convenios de la confianza mutua son el inválido cuando hay miedo de la no interpretación en la una o la otra parte, y que en la condición natural de la guerra este miedo está siempre presente. Esto sigue por lo tanto, que hay ningunos convenios válidos, y de ahí ninguna justicia e injusticia, hasta la república sea establecida: es hasta que un poder coercitivo haya sido establecido que obligará a hombres para realizar sus convenios.

En *el Gigante* Hobbes declara diecinueve leyes de la naturaleza en total; y omito el resto de ellos. Pero vale la pena notar que después de completar su lista él afirma que estas leyes, y cualesquiera otros que puede haber, ligan en la conciencia. Y si tomamos esta declaración en un sentido moral, podemos solo concluir que Hobbes ha adoptado de repente un punto de vista ver^v diferente del que él ha expresado hasta ahora. De hecho, sin embargo, él parece querer decir simplemente aquella razón, considerando el deseo del hombre de la seguridad, los dictados que él debería (es decir si él debe actuar racionalmente) desean que las leyes debieran ser observadas. Las leyes sólo son incorrectamente llamadas las leyes, f Hobbes nos dice; 'ya que ellos son sólo conclusiones o teoremas acerca que conduceth a la conservación y defensa de ellos (hombres); mientras que la ley, correctamente, es la palabra de él, que por el derecho los hath mandan{ordenan} sobre ellos'.²¹ Razón ve que la observancia de estos 'teoremas conduce a instinto de conservación del hombre y defensa; y es por lo tanto racional para el hombre para desear su observancia. En este sentido, y en este sentido solo, ellos tienen un carácter 'obligatorio'. 'Las leyes de naturaleza obligan *en joro no*; o sea, ellos ligan a un deseo ellos deberían ocurrir: pero *en foro externo*; es decir a la puesta de ellos en acto, no siempre. Ya que él que debería ser modesto, y manejable, y realizar todo que él promete, en tal tiempo y lugar donde ningún hombre más debería hacer así, debería, pero hacerse una presa a otros, y conseguir su propia cierta ruina, al contrario de la tierra{razón} de todas las leyes de la naturaleza, que tienden a la preservación de la naturaleza.'²² está claro que hay no

^question de un imperativo categórico en el sentido Kantiano.

^ el Estudio de las leyes de naturaleza, en efecto, es declarado por Hobbes ser 'la filosofía moral verdadera',²³ que es la ciencia del bien y el mal. Pero, cuando hemos visto ya, 'el apetito privado es la medida de bien y el mal';²⁴ y la única razón por qué las leyes de la naturaleza deben ser llamadas buenas o, como Hobbes dijo, 'las virtudes morales, es que los apetitos privados masculinos resultan estar de acuerdo en el deseo de la seguridad. 'Todos los hombres convienen en este, aquella paz está bien; y por lo tanto también el camino o medios de paz.'²⁵ 3. La filosofía trata con causas generativas. De ahí esto incluye un estudio de las causas que generan el cuerpo artificial que es conocido como 'la república'. Hemos considerado ya las causas generativas remotas. El hombre busca el instinto de conservación y la seguridad, pero él es incapaz de alcanzar este final en la condición natural de la guerra. Las leyes de naturaleza son incapaces de conseguir el final deseado por ellos solos, es decir a menos que haya poder coercitivo capaz de hacer cumplir su observance por sanciones. Para estas leyes, aunque los dictados de la razón, son al contrario de las pasiones naturales del hombre. 'Y los convenios, sin la espada, son sólo palabras, y de ninguna fuerza para asegurar a un hombre en absoluto.'²⁶ es necesario, por lo tanto, que deberían haber un poder común o el gobierno apoyado por la fuerza y capaces de castigar.

Este significa que una pluralidad de individuos 'debería consultar todo su poder y fuerza sobre un hombre, o sobre una asamblea de hombres, que pueden reducir todos sus testamentos, por la pluralidad de voces, a uno va a'.²⁷ O sea, ellos deben designar a un hombre, o asamblea de hombres, aguantar a su persona. Este hecho, ellos formarán una verdadera unidad en una

persona, una persona definida como 'él cuyas palabras o las acciones son consideradas, como su propio, o como la representación de las palabras o las acciones del otro hombre, o de cualquier otra cosa, a quien ellos son atribuidos, o realmente o por la ficción'.²⁸ Si las palabras y las acciones son consideradas como propias palabras de la persona y acciones, tenemos a 'una persona natural'. Si, sin embargo, ellos son considerados como la representación de las palabras o las acciones del otro hombre o de otros hombres, tenemos 'una persona jurídica o fingida'. En el contexto presente estamos preocupados, por supuesto, con una persona jurídica, con un nuevo presentador. Y es 'la unidad del nuevo presentador, no la unidad del representado, que maketh la persona un'.²⁹

¿Cómo se traslada este de derechos ocurren? Esto ocurre 'por el convenio de cada hombre con cada hombre, en tal manera, como si cada hombre debería decir a cada hombre, *autorizo y dejo mi derecho del gobierno yo mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, en esta condición que los thou le dejan el derecho thy, y autorizan todas sus acciones en la manera parecida*. Este hecho, la multitud tan unida en una persona, es llamado una Comunidad Británica de Naciones, en *Civitas* latino. Este es la generación de aquel gran Gigante, o mejor dicho, hablar más reverentemente, de aquel *mortal Dios*, al cual debemos bajo *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa.
'³⁰

Debe ser notado que cuando Hobbes habla de la multitud unida en una persona él no quiere decir que la multitud constituye a esta persona. Él quiere decir que la multitud es unida en la persona, o individuo o asamblea, a quien ellos transfieren sus derechos. Él por lo tanto define la esencia de la república como 'una persona, de cuyos actos una gran multitud, por convenios mutuos un con el otro, se han hecho cada uno el autor, al final él puede usar la fuerza y medios de todos ellos, cuando él debería pensar oportuno, para su paz y defensa común llaman'.³¹ Esta persona *el soberano*. Todos los demás es su sujeto.

La causa próxima, por lo tanto, de la generación de la república es los convenios hechos el uno con el otro por los individuos que en el establecimiento de la república se hacen los sujetos del soberano. Este es un importante punto. Para resulta que el soberano no es un partido al convenio. Y Hobbes dice tan mucho en términos explícitos. 'Como el derecho de aguantar a la persona de todos ellos le es dado ellos hacen el soberano, por el convenio sólo de un al otro, y no de él a cualquiera de ellos; allí no puede pasar ninguna violación del convenio de parte del soberano/³² la república es seguramente instituida para un objetivo específico, a saber, para la seguridad pacífica de aquellos que son el partido al convenio social. Y este punto, también, tiene su importancia, como será visto más tarde. Pero la insistencia de Hobbes que los convenios son hechos entre los sujetos, o más exactamente futuros sujetos, y no entre los sujetos y el soberano, le permite enfatizar más fácilmente la naturaleza indivisa del poder soberano. En su opinión es por la centralización de autoridades en la persona del soberano que el mal que él en particular temió, a saber, guerra civil, puede ser evitado.

Adelante, esta vista{opinión} de la materia{del asunto} permite a Hobbes evitar, al menos en parte, una dificultad que se levantaría{surgiría} inevitablemente si él hiciera el soberano un partido al convenio. Ya que él ha dicho ya que los convenios sin la espada son sólo palabras. Y si el soberano fuera un partido al convenio y al mismo tiempo poseyera todas las autoridades y poder que Hobbes se pone a atribuirle, sería difícil ver como el convenio podría ser válido y eficaz en su parte. Como es, sin embargo, los partidos al convenio son simplemente los individuos que, haciendo el convenio, inmediatamente hacerse sujetos. No es que ellos primero hagan un convenio que establece una sociedad y luego después elijan a un soberano. Ya que en este caso una dificultad similar se levantaría{surgiría}. El convenio sería sólo palabras: esto sería un convenio dentro de la condición natural de la guerra. Es mejor dicho que en el convenio hecho a soberano y sociedad nacen juntos. Del punto de vista abstracto y teórico, por lo tanto, podemos decir que ningún período del tiempo pasa entre la fabricación del convenio y la fundación de autoridades soberanas. El convenio, por lo tanto, no puede ser hecho sin nacer allí inmediatamente un poder capaz de hacer cumplir el convenio.

Aunque, sin embargo, el soberano no sea un partido al convenio, su soberanía se deriva del convenio. La doctrina de Hobbes no presta ningún apoyo a la teoría del derecho divino de reyes; y él fue de hecho atacado por aquellos **50** quién favoreció esta teoría. En la declaración del convenio él menciona indiferentemente 'este hombre' y 'las assemblées de hombres'. Él era, cuando hemos visto, un monárquico; y él favoreció la monarquía como conduciendo a la mayor unidad, y con seguridad otros motivos. Pero por lo que el origen de soberanía está preocupado, el convenio puede establecer la monarquía, la democracia o la aristocracia. El quid no es que forma de la constitución es establecida, pero que dondequiera que la soberanía mienta{esté}, debe ser entero e indivisible. 'La diferencia entre estas tres clases de república consisteth no en la diferencia de poder; pero en la diferencia de conveniencia o - ^" ^ para producir la paz y seguridad de la gente; para cual final ellos fueron instituidos/33 Pero el poder del soberano es absoluto, si el soberano ser un individuo o una asamblea.

Una objeción obvia a la teoría de convenio de la generación del Estado consiste en que esto aguanta un poco de relación al hecho histórico. Pero, por supuesto, no es de nada necesario suponer que Hobbes pensó que, por hechos históricos, los Estados provinieron por un convenio explícito. Él está preocupado por una deducción lógica o filosófica del Estado, no con el trazado del desarrollo histórico de Estados. Anc5 la teoría del convenio le permite hacer la transición de la condición del individualismo atómico a la sociedad organizada. No pienso implicar que para hombres de Hobbes son menos individualistas después del convenio, si un mav tan hable, que antes. El interés propio, según él, está en la base de la sociedad organizada; y el interés propio, en un sentido egoísta, gobierna en la sociedad organizada tanto como esto hizo en el estado hipotético de la guerra. Pero en societv organizado las tendencias centrífugas de individuos y su propensión a enemistad mutua autodestructiva y guerra son el miedo de valor en libros comprobado del poder del soberano. La teoría del convenio es, en parte al menos, un dispositivo para exponer el carácter racional del sometimiento al soberano y de su ejercicio del poder. Hobbes es un utilitario en el sentido que la base de la república es para él la utilidad; y la teoría del convenio es un reconocimiento explícito de esta utilidad. La teoría está indudablemente abierta a seria objections; pero cualquier crítica fundamental de Hobbes debe ber dirigido contra su cuenta de la naturaleza humana más bien que contra los detalles de la teoría del convenio.

Hobbes hace un diferencia entre una república 'por la institución' y una república 'por la adquisición'. Se dice que una república existe por la institución cuando ha sido **51** establecido en la manera mencionada anteriormente, a saber, por el convenio de cada miembro de una multitud con cada otro miembro. Se dice que una república existe por la adquisición cuando el poder soberano ha sido adquirido por la fuerza; o sea, cuando los hombres 'por miedo de muerte u obligaciones autorizan realmente todas las acciones de aquel hombre o asamblea que hath sus vidas y libertad en su poder '.34

En caso de una república por institución sujeto de hombres múltiple ellos mismos a un soberano elegido de miedo el uno del otro. En caso de una república por la adquisición ellos se se sujetan de quien ellos tienen miedo. Así 'en ambos casos ellos lo hacen para el miedo '.35 Hobbes son completamente explícitos en su declaración que el poder soberano está basado en el miedo. No hay ninguna pregunta de sacar la república y la legitimidad del poder soberano de principios teológicos o de metafísicos. Por supuesto, el miedo, si de hombres para un el otro o de sujetos para su soberano, es racional, en el sentido que es bien fundado. Y la república por la adquisición puede ser defendida por los mismos motivos de utilitario que la república por la institución. Así cuando Hobbes dice que todos commonwealths son fundados en el miedo, él no piensa decir algo en la depreciación de la república. La naturaleza humana dada como Hobbes lo describe, la república debe ser en cualquier caso fundada en el miedo. La teoría del convenio encubre este hecho hasta cierto punto, y es quizás diseñado para impartir algún espectáculo de legalidad a una institución que no descansa en la legalidad. En este sentido esto no cabe en bien con el resto de la teoría política de Hobbes. Pero al mismo tiempo él es completamente franco sobre la parte jugada por el miedo en la política.

4. Este diferencia entre dos clases de la república no afecta los derechos del soberano. 'Los

derechos y las consecuencias de la soberanía son el mismo en ambos/36 de Ahí en el examen de estos derechos podemos desatender el diferencia.

La soberanía, Hobbes insiste, no es y no puede ser conferida con reservas. De ahí los sujetos de un soberano no pueden cambiar o la forma de gobierno o rechazar las autoridades del soberano y volver a la condición de una multitud disunited: la soberanía es inalienable. Este no significa, por ejemplo, que un monarca no puede conferir legítimamente poder ejecutivo o derechos consultivos en otros individuos o en asambleas; pero si el soberano es un monarca, él no puede enajenar la parte de su soberanía. Una asamblea, como un parliament, no puede tener ningunos derechos independientes del monarca, si suponemos que el monarca es el soberano. Esto no sigue, por lo tanto, de la posición de Hobbes que un monarca no puede hacer el uso de un parlamento en el gobierno de una nación; pero esto sigue esto el parlamento no disfruta de la parte de la soberanía y que en el ejercicio de sus poderes delegados es necesariamente subordinado al monarca. Del mismo modo, si una asamblea que no es coextensiva con la gente es el soberano, la gente no hace y no puede disfrutar de la parte de la soberanía. Ya que ellos deben ser considerados como habiendo conferido la soberanía ilimitada e inalienable en aquella asamblea. El poder soberano de ahí no puede ser perdido. 'Allí no puede pasar ninguna violación del convenio de parte del soberano; y por consiguiente ninguno de sus sujetos, por cualquier fingimiento de la pérdida, puede ser liberado de su sometimiento/37

Por la misma institución de la soberanía cada sujeto se hace el autor de las acciones de todo el soberano; y 'resulta que independientemente de él (el soberano) doth, esto no puede ser ninguna herida a cualquiera de sus sujetos; ni debe él ser por cualquiera de ellos al acusado de la injusticia'.³⁸ Ningún soberano puede ser justamente matado o de cualquier modo castigado por sus sujetos. Puesto que en vista de que cada sujeto es el autor de las acciones de todo el soberano, castigar al soberano sería castigar el otro para propias acciones de alguien.

Entre los derechos del soberano que son enumerados por Hobbes es aquella de la opinión lo que las doctrinas son adecuadas para ser enseñado. 'Ello belongeth por lo tanto a él que hath el poder soberano, para ser juez o constituir a todos los jueces de opiniones y doctrinas, como una cosa necesaria a paz; así prevenir discordia y guerra civil.'³⁹ y entre las enfermedades de la república él pone las doctrinas en una lista que 'cada hombre privado es el juez de acciones de bien y el mal'⁴⁰ y que 'independientemente de un hombre hace contra su conciencia, es el pecado '⁴¹ en el Estado de la naturaleza, es verdadero, el individuo es el juez de lo que está bien y lo que es el mal, y él tiene que seguir su propia razón o conciencia, porque él no tiene ninguna otra regla de seguir. Pero no es así en la república. Ya que allí el derecho civil es la conciencia pública, la medida de bien y el mal.

Es no importa para la sorpresa, por lo tanto, si en las terceras y cuartas partes *del Gigante* Hobbes defiende Erastianism minucioso. Desde luego él no niega la revelación cristiana o la validez de la idea de una república cristiana, en donde 'allí dependeth mucho sobre super-las revelaciones naturales de la voluntad de Dios'.⁴² Pero él completamente subordina la Iglesia para Declarar. Él lo hace en abundancia limpiar esto él interpreta la lucha entre Iglesia y Estado

r simplemente en términos de poder. La Iglesia ha tratado de atribuir a sí unas autoridades que pertenecen al soberano civil; y Hobbes, en un paso famoso, compara el Papado con el fantasma del Imperio romano. 'Y si un hombre considera el original de este gran dominio eclesiástico, él percibirá fácilmente que el Papado no es además *del fantasma del Imperio romano* difunto, sentándose coronado sobre la tumba de eso. Ya que tan arregló el principio de Papado en un repentino de las ruinas de aquel poder/⁴³ pagano, Pero aunque Hobbes considere la Iglesia Católica como el suministro del ejemplo principal en la esfera religiosa de una tentativa de robar del soberano sus autoridades legítimas, él deja claro que su preocupación{interés} primaria no es con la polémica anticatólica. Él está preocupado para rechazar cualquier reclamación, si por el Papa, obispo, sacerdote o presbyter, poseer autoridades espirituales y jurisdicción independientemente del soberano. Del mismo modo, él rechaza cualquier reclamación de parte de particulares para ser canales independientes de revelaciones divinas o de mensajes divinamente inspirados.

Una Iglesia es definida cuando 'una compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unida en la persona de un soberano, en cuya orden ellos deberían reunirse'.⁴⁴ no hay ninguna tal cosa como una Iglesia universal; y dentro de la Iglesia nacional el soberano cristiano es la fuente, bajo Dios, de todas las autoridades y jurisdicción, y él solo es el juez final de la interpretación de las Escrituras. ¿En su respuesta al Obispo Bramhall, Hobbes pregunta, 'Si no ser de las autoridades del rey que la Escritura es la ley, qué otras autoridades lo hacen ley?'⁴⁵ y él comenta que 'hay sin duda, pero por que autoridades la Escritura o cualquier otra escritura son hechas una ley, por las mismas autoridades las Escrituras deben ser interpretadas o sea ellos son hechos en vano'.⁴⁶ Otra vez, cuando Bramhall comenta que en los principios Erastian de Hobbes las autoridades de todos los consejos generales son destruidas, Hobbes confiesa que este es el 1 caso. Si los preladados anglicanos fingen que los consejos generales poseen autoridades independientemente del soberano, ellos a este grado quitan mérito a autoridades inalienables de éste y poder.

5. El poder del soberano que es así a todos los efectos ilimitado, la pregunta se levanta{surge}, por qué la libertad, si alguno, es poseída por los sujetos o debería ser poseída ellos. Y en la discusión de esta pregunta tenemos que presuponer la teoría de Hobbes de 'la libertad natural'. Cuando hemos visto ya, medios de libertad naturales para él simplemente la ausencia de obstáculos externos para hacer señas; y es absolutamente consecuente con la necesidad, es decir con determinism. Las voliciones de un hombre, los deseos y las inclinaciones son necesarios en el sentido que ellos son los resultados de una cadena de determinar causas; pero cuando él actúa de acuerdo con estos deseos e inclinaciones, allí no siendo ningún impedimento externo para prevenirle de la tan interpretación, se dice que él actúa libremente. Un hombre libre{gratis} es así 'él que en aquellas cosas que por su fuerza e ingenio él es capaz de hacer, no es dificultado para hacer lo que él tiene una voluntad para hacer'.⁴⁷ Esta concepción general de la libertad presupuesta, Hobbes pregunta{se informa} lo que es la libertad de sujetos en cuanto a las obligaciones artificiales o cadenas que los hombres han forjado para ellos por los convenios mutuos que ellos han hecho el uno con el otro en la entrega de sus derechos al soberano.

Es apenas necesario decir que Hobbes no tiene ninguna compasión con cualquier demanda de la libertad de la ley. Para la ley, apoyada por sanciones, es el mismo medio que protege a un hombre del capricho y la violencia de otros hombres. Y exigir exención de la ley sería una demanda de una vuelta al estado de naturaleza. La libertad que es exaltada en las historias y las filosofías de los griegos antiguos y romanos es, él dice, la libertad de la república, no de hombres particulares. 'El Athenians y los romanos eran libres{gratis}; es decir commonwealths libre{gratis}: no que cualquier hombre particular tenía la libertad de resistir a su propio representante; pero que su representante tenía la libertad de resistir o invadir a otra gente/48 es verdadero que muchas personas han encontrado en las escrituras del ancients una excusa para favorecer tumultos y 'control licencioso de las acciones de sus soberanos... con la efusión de tanta sangre, como pienso que puedo decir realmente, hubo nunca ninguna cosa tan mucho comprada, como estas partes occidentales han comprado el aprendizaje de tongues'.⁴⁹ griego y latino Pero este viene del fracaso de distinguirse entre los derechos de individuos y los derechos de soberanos.

Al mismo tiempo está claro lo que en ninguna república es todas las acciones reguladas según la ley; tampoco ellos pueden ser. De ahí los sujetos disfrutaban de la libertad en estos asuntos. 'La libertad de un sujeto lieth por lo tanto sólo en aquellas cosas que, en regulación de sus acciones, hath soberano praetermitted: como es la libertad de comprar y venderse, y contraerse por otra parte con un- otro; para elegir su propio domicilio, su propia dieta, su propio comercio de la vida, e instituir a sus niños como ellos ellos mismos piensan adecuado, y el parecido/50

A fin de que Hobbes no hace simplemente la declaración tautológica que las acciones no reguladas según la ley son no reguladas según la ley, él llama aquí la atención hacia la situación actual, a saber, lo que en un muy amplio campo de sujetos de actividad humanos, por lo que la ley está preocupada, puede actuar según su voluntad e inclinación. Y tal libertad es encontrada, él nos dice, en todas las formas de la república. La pregunta adicional se levanta{surge}, sin embargo, si

hay algún caso en el cual el sujeto tiene derecho a resistir al soberano.

La respuesta a esta pregunta puede ser obtenida considerando el objetivo del convenio social y que derechos no pueden ser transferidos por el convenio. El convenio es hecho con miras a paz y seguridad, la protección de vida y miembro. Esto sigue, por lo tanto, esto un hombre no hace y no puede transferir o posar{dejar} su derecho de salvarse de muerte, heridas y encarcelamiento. Y de este resulta que si el soberano manda{ordena} a un hombre matan o se mutilan, o abstenerse de aire o comida, o no resistir a aquellos que le asaltan, 'aún hath que el hombre la libertad de desobedecer'.⁵¹ Tampoco un hombre es obligado a admitir sus propios delitos. Tampoco se obliga que un sujeto mate a cualquier otro hombre en la orden o se arme, a menos que la respuesta negativa de obedecer frustré el final para el cual la soberanía fue instituida. Hobbes no quiere decir, por supuesto, que el soberano puede no castigar un sujeto para rechazar obedecer: él quiere decir que los sujetos, habiendo hecho convenios mutuos el uno con el otro, y habiendo instituido así la soberanía con miras a la autodefensa, no pueden ser legítimamente considerados como habiéndose ligado por el convenio para perjudicar ellos u otros simplemente porque el soberano lo manda{ordena}. 'Esto es una cosa de decir. *Mátame, o mi compañero, por favor*; otra cosa de decir, *mataré mí o mi compañero*.⁵²

Un punto de la mayor importancia es que los sujetos son exonerados de su deber de la obediencia al soberano, no sólo si éste abandona su soberanía, sino también si él tiene, en efecto, la voluntad para retener su poder, pero no puede proteger de hecho sus sujetos más tiempo{ya}. Se entiende que la obligación de sujetos al soberano dura como mucho tiempo, y ya no, que el poder lasteth, por que él es capaz de proteger ellos/⁵³ Según la intención de aquellos que lo instituyen, la soberanía puede ser inmortal; pero en realidad esto tiene en sí mismo 'muchos

56

las semillas de una mortalidad natural'.⁵⁴ Si el soberano es conquistado con la guerra y se rinde al vencedor, sus sujetos se hacen sujetos de éste. Si la república es rasgada a trozos por la discordia interna y el soberano ya no posee el poder eficaz, los sujetos vuelven al estado de naturaleza, y un nuevo soberano puede ser establecido.

6. Muy ha sido escrito sobre el significado de la teoría política de Hobbes y sobre la importancia relativa de varios puntos que él hace. Y las estimaciones diferentes son posibles.

El punto que con la mayor probabilidad golpeará a lectores modernos *del Gigante* es, muy naturalmente, el poder y autoridades atribuidas al soberano. Este énfasis en la posición del soberano era, en parte, un contrapeso necesario en la teoría política de Hobbes a su teoría del individualismo atómico. Si según Marxistas el Estado, el Estado capitalista al menos, está los medios de la encuadración juntos entrando en conflicto intereses económicos y clases, el Estado para Hobbes es los medios de unir a individuos en guerra; y el Estado no puede realizar esta función a menos que el soberano disfrute completo e in1 autoridades limitadas. Si los hombres son naturalmente egoístas y siempre permanecen así, el único factor que puede mantenerlos unidos con eficacia es el poder centralizado, concedido en el soberano.

Este no debe decir que la insistencia de Hobbes en el poder del soberano era simplemente y únicamente el resultado de una inferencia de una teoría aprioristic de la naturaleza humana. Él era también indudablemente bajo la influencia de acontecimientos contemporáneos. En la guerra civil él vio una revelación del carácter del hombre y de las fuerzas centrífugas vigentes en la sociedad humana. Y él vio en el poder fuerte y centralizado el único remedio por esta situación. 'Si no hubiera primero una opinión recibida de la mayor parte de Inglaterra, que estos poderes (de legislar, administrando la justicia, levantando impuestos, controlando doctrinas etcétera) fueron divididos entre el Rey, y los Señores, y la Cámara de los Comunes, la gente nunca había sido dividida y caída en esta guerra civil; primero entre aquellos esto discrepó en la política; y después entre los disidentes - *sobre la libertad de religión*.../⁵⁵ El absolutismo de Hobbes y su Erastianism fueron enormemente reforzados por sus reflexiones en disensiones políticas y religiosas concretas.

En este punto puede ser aconsejable comentar que esto es el autoritarismo más bien que 'el totalitarismo' en un sentido moderno que es la característica de la teoría política de Hobbes. De

curso, hay elementos seguramente obvios de lo que llamamos el totalitarismo en su teoría. Por ejemplo, esto es el Estado, o más exactamente el soberano, que determina el bien y el mal. En este sentido el Estado es la fuente de moralidad. Contra esta interpretación se ha objetado que Hobbes confiesa "las leyes naturales y que él permite también que el soberano sea responsable a Dios. Pero aun si estamos listos para conceder que él acepta la noción de la ley natural en cualquier sentido que es relevante a la materia{al asunto} en la discusión, permanece verdadero que para él es el soberano que interpreta la ley natural, como es el soberano cristiano que interpreta las Escrituras. Por otra parte, Hobbes no previó al soberano como controlando todas las actividades humanas; él pensó en él como legislar y controlar con miras al mantenimiento de paz y seguridad. Él no estuvo preocupado por la exaltación del Estado como tal y en subordinar a individuos al Estado porque esto es el Estado; él estuvo preocupado, en general, con los intereses de individuos. Y si él abogó por poder centralizado y autoridades, este era porque él no vio ningún otro modo de promover y conservar la paz y la seguridad de seres humanos, que constituyen el objetivo de la sociedad organizada.

Pero aunque el autoritarismo sea seguramente un rasgo prominente de la filosofía política de Hobbes debería estar enfatizado que este autoritarismo no tiene ninguna unión esencial con la teoría del derecho divino de reyes y - con el principio de legitimidad. Hobbes seguramente habla como si el soberano esté en algún sentido al representante de Dios; pero en primer lugar la monarquía no es para él la única forma apropiada del gobierno. Para la palabra 'soberano' en las escrituras políticas de Hobbes no tenemos derecho simplemente a substituir la palabra 'monarca'; pero el principio en el cual él insiste es que la soberanía es indivisible, no que debería ser necesariamente concedido en un hombre. Y en segundo lugar la soberanía, si concedido en un hombre o en una asamblea de hombres, es sacada del convenio social, no de la cita por dios. Adelante, esta ficción del convenio social justificaría alguno *de facto* gobierno. Esto justificaría, por ejemplo, la Comunidad Británica de Naciones no menos que la regla de Charles I, tan mucho tiempo, o sea, como éste poseyó el poder de gobernar. Es por lo tanto fácil entender el precio{la carga} traído contra Hobbes que él escribió *el Gigante* cuando él tenía una mente para irse a casa y que él deseó ganar el favor de Cromwell.

Así doctor John Wallis declaró que *el Gigante* 'fue escrito en la defensa del título de Oliver, o a quienquiera, por cualesquiera medios, puede conseguir ser upmost; colocando el derecho entero del gobierno simplemente en la fuerza y exonerando los sujetos de toda su Majestad de su lealtad, siempre que él no esté en una capacidad presente para forzar la obediencia'.⁵⁶ Hobbes rotundamente negaron que él hubiera publicado su *Gigante* 'para adular a Oliver, que no fue hecho al Protector hasta tres o cuatro años después, a propósito hacer el camino para su vuelta',⁵⁷ adición 'es verdadero que Sr. Hobbes vino a casa, pero era porque él no confiaría en su seguridad con el clero francés'.⁵⁸ Pero aunque Hobbes fuera justificado en el refrán que él no había escrito su trabajo para adular a Oliver Cromwell y que él no había tenido la intención de defender la rebelión contra el monarca, permanece verdadero que su teoría política no es favorable, ni a la idea del derecho divino de reyes, ni al principio de Stuart de la legitimidad. Y los comentaristas tienen razón en llamar la atención hacia el carácter 'revolucionario' de su teoría de la soberanía, un aspecto de su pensamiento que tiene tendencia para ser pasada por alto exactamente debido a su concepción autoritaria del gobierno y su predilección personal para la monarquía.

Si uno tuviera que encontrar una analogía a la teoría de Hobbes del Estado en la filosofía medieval, se podría sugerir quizás que es proporcionado por San. Agustín mucho más que por San. Thomas Aquinas.⁵⁹ Para San. Agustín consideró el Estado, o al menos tendió a hacer así, como una consecuencia del pecado original; es decir como un medio necesario de retener los

malos impulsos del hombre que son un resultado del pecado original. Y esta vista{opinión} aguanta por lo menos alguna semejanza para la concepción de Hobbes del Estado como el remedio por los males consiguientes en la condición natural del hombre, la guerra de todos contra todos. El Aquinas, por otra parte, adhiriéndose a la tradición griega, consideró el Estado como una institución natural, la función primaria de que debe promover el bien común y que sería necesario aun si el hombre no hubiera pecado y no hubiera poseído ningunos malos impulsos.

Esta analogía es, por supuesto, sólo parcial, y no debería ser presionado. San. Agustín seguramente no creyó, por ejemplo, que el soberano determina el diferencia moral. Para él hay una ley moral objetiva, con fundaciones superiores, que es independiente del Estado y a que todos los soberanos y los sujetos son moralmente obligados a conformarse su conducta. Para Hobbes, sin embargo, no hay ninguna tal ley moral. Es verdadero que él permitió que el soberano sea responsable a

, 59

Dios y que él no confesó que él había eliminado cualquier idea de la moralidad objetiva aparte de la legislación del soberano. Pero al mismo tiempo la filosofía, según su propia aseveración, no está preocupada por Dios, y él explícitamente afirmó que es el soberano que determina lo que está bien y lo que es el mal. En el estado de la naturaleza bien y el mal son simplemente con relación a los deseos de individuos. En este punto Hobbes se deshace de todas las teorías metafísicas y transcendentales e ideas.

Él actúa de un modo similar en cuanto al Estado considerado como una institución. Para Aquinas el Estado fue exigido según la ley natural, que era una reflexión de la ley eterna de Dios. Era por lo tanto divinamente willed, independientemente del pecado del hombre y de sus malos impulsos. Pero esta fundación superior del Estado desaparece en la teoría de Hobbes. En cuanto podemos hablar de él como la deducción del Estado, él lo deduce simplemente de las pasiones de hombre, sin referirse a consideraciones metafísicas y transcendentales. En este sentido su teoría es a fondo naturalista en el carácter. Si Hobbes dedica una parte considerable *del Gigante* a preguntas religiosas y eclesiásticas y problemas, él hace así en los intereses de una defensa de Erastianism, no a fin de suministrar una teoría metafísica del Estado. Mucha importancia de la teoría de Hobbes es debido a que él trata de poner la filosofía política a sus propios pies, tan hablar, uniéndolo{conectándolo}, en efecto, con la psicología humana y, ii* intención al menos, con su filosofía maquina general, pero recorte de ello al garette de metafísica y teología. Si este era un paso provechoso está abierto para discutir; pero esto era seguramente un paso de la importancia considerable.

La deducción de Hobbes del Estado de una consideración de las pasiones de hombre va un camino largo hacia la explicación de su autoritarismo y su insistencia en el poder del soberano. Pero hemos visto que sus ideas autoritarias no eran simplemente el resultado de una deducción filosófica; ya que ellos fueron enormemente reforzados por sus reflexiones en acontecimientos históricos concretos en su propio país y por su miedo y odio de la guerra civil. Y, en general, él puede ser considerado como habiendo discernido la gran parte jugada por el poder en la dinámica de vida política e historia. A este respecto pueden llamarlo 'un realista'. Y podemos conectarle con el escritor de Renacimiento, Machiavelli.⁶⁰ Pero mientras que éste había estado preocupado principalmente por la mecánica política, por los medios

60

de logro y conservación del poder, Hobbes proporciona una teoría política general en la cual el concepto de poder y su función juega una parte sumamente importante. Mucho en esta teoría es

datado, históricamente condicionado, como es en efecto inevitable en cualquier teoría política que va más allá de principios que pueden ser considerados 'eternos', es decir de la aplicabilidad durable, exactamente porque ellos son demasiado generales y abstractos para estar intrínsecamente relacionado con una época dada. Pero su concepción del papel de poder en asuntos humanos es del significado durable. Para decir este no debe suscribirse a su teoría de la naturaleza humana (que, en sus aspectos nominalistic, le une{conecta} con el nominalismo del siglo catorce) o pronunciarse adecuado su cuenta de la función del Estado y de la soberanía. Debe decir simplemente que Hobbes reconoció muy claramente factores que han ayudado indudablemente a determinar el curso de la historia humana cuando lo sabemos{conocemos} moderno. En mi opinión, la filosofía política de Hobbes es unilateral e inadecuada. Pero exactamente porque es unilateral e inadecuado que esto lance en rasgos de alivio claros de la vida social y política que es importante tener en cuenta.

Capítulo Tres los PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE

Comentarios introductorios - Señor Herbert de Cherbury y su teoría de religión natural - los platónicos de Cambridge - Richard Cumberland.

i. Francis Bacon¹ había admitido una teología filosófica o natural, que trata de la existencia de Dios y de Su naturaleza, a fin de que este es manifestado en criaturas. El Hobbes, sin embargo, excluyó de la filosofía toda la consideración de Dios, ya que él consideró la filosofía en lo que concierne a con cuerpos en el movimiento. En efecto, si por el término 'Dios' queremos decir a un Ser espiritual o inmaterial infinito, la razón no puede decirnos nada en absoluto sobre Él; para términos como 'espiritual' 'e inmaterial' no son inteligibles, a menos que ellos sean usados para implicar el cuerpo invisible. Pero esta actitud no era común entre los filósofos de británicos del siglo diecisiete. La tendencia general era creer mejor dicho que la razón puede llegar a un poco de conocimiento de Dios, y al mismo tiempo mantener que la razón es el juez de la revelación y de la verdad revelada. Asociado con esta perspectiva encontramos en varios escritores la tendencia de minimizar diferencias dogmáticas y desacreditar su importancia en comparación con las verdades generales que son alcanzables por la razón sola. Y aquellos que pensaron de esta manera fueron más obviamente inclinados hacia una cierta anchura de la perspectiva y hacia la promoción de tolerancia en el campo de la religión dogmática que eran los teólogos de las escuelas diversas y tradiciones.

Puede decirse que este punto de vista general ha sido la característica de John Locke y sus socios. Pero en este capítulo tengo la intención de tratar del grupo de escritores que son conocidos como los platónicos de Cambridge. Ellos caben en bastante bien en este

62

señale porque, aunque algunos de ellos se refieran poco o a de nada Hobbes, Ralph Cudworth consideró éste como el enemigo principal de la religión verdadera y de una filosofía de espiritista y conscientemente se esforzó por combatir su influencia. Para decir este no debe decir, sin embargo, que los platónicos de Cambridge deberían ser estimados simplemente en términos de reacción a Hobbes. Ya que ellos representan una corriente positiva e independiente del pensamiento que no es sin el interés, aunque ninguno de ellos fuera filósofos de la primera fila.

Pero antes de tratar a los platónicos de Cambridge deseo decir algo sobre un escritor más temprano, Señor Herbert de Cher-sepultan. Él, en efecto, es generalmente considerado como el precursor de los deístas del siglo dieciocho, que serán mencionados en un capítulo posterior; pero su filosofía de la religión puede ser tratada con brevemente aquí. En ciertos puntos sus ideas filosóficas tienen una afinidad con aquellos de los platónicos de Cambridge.

2. El señor Herbert de Cherbury (1583-1648) era el autor de *Tractatus de Veritate* (1624), *De causis errorum* (1645) y *De religione gentilium* (1645; la versión 1663 completa). En su vista{opinión} además de las facultades cognoscitivas humanas debemos postular varias 'naciones comunes' (*notitiae communes*). Estas 'naciones comunes', para usar el término Estoico empleado por el Señor Herbert, están en algún sentido verdades al menos innatas, caracterizadas por 'apriority' (*prioritas*), independencia, universalidad, certeza, necesidad (es decir necesidad de la vida) y urgencia. Ellos son implantados por dios y son detenidos{entendidos} por 'el instinto natural', siendo las presuposiciones, no los productos, de la experiencia. La mente humana no es *un tabula rasa*; mejor dicho hace esto se parece a un libro cerrado que es abierto en la presentación de experiencia del sentido. Y la experiencia no sería posible sin estas 'naciones comunes'.

En este último Señor de punto Herbert, cuando los comentaristas han indicado{advertido}, han esperado en algún grado una convicción que en una fecha mucho posterior fue defendida por Kant. Pero el Señor Herbert no proporciona ninguna deducción sistemática de estas naciones *a priori* o verdades; tampoco él intenta decirnos cual todos ellos es. Que él no intente dar cualquier lista exhaustiva de ellos no es, sin embargo, sorprendente si tenemos en cuenta el hecho que en su vista{opinión} hay impedimentos (por ejemplo, la carencia del talento) que impiden a hombres reconocer más que una fracción de ellos. En otras palabras, decir que estas verdades son implantadas por dios o en la naturaleza no es decir que detienen{entienden} todos conscientemente y reflexivamente de ellos

LOS PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE 63

el principio. Cuando reconocido, ellos ganan el consentimiento universal; de modo que el consentimiento universal sea una señal de una 'noción común reconocida'. Pero puede haber crecimiento de la perspicacia en estas ideas prácticamente innatas o verdades; y muchos de ellos salen a luz sólo en el proceso del pensamiento discursivo. De ahí uno no puede dar una lista completa de ellos *a priori*. Si los hombres siguen el camino de razón sola, no obstaculizada por prejuicio y pasión, ellos vendrán a una aprehensión reflexiva más llena{plena} de las ideas implantadas por dios.

Otra razón por qué el Señor Herbert no intenta poner 'las naciones comunes en una lista es que él está interesado principalmente en aquellos que están implicados en el conocimiento religioso y moral. Según él hay cinco verdades fundamentales de la religión natural; allí es un Ser supremo, que este Ser supremo debería ser adorado, que una vida moral siempre era la parte principal de la adoración divina, que los vicios y los delitos deberían ser expiados por el arrepentimiento, y que en la siguiente vida nuestros hechos en la tierra son recompensados o castigados. En su *De religione gentilium* Señor Herbert trató de mostrar como estas cinco verdades son reconocidas en todas las religiones y forman su verdadera esencia, a pesar de todos los aumentos debido a superstición y fantasía. Él no niega que la revelación sea capaz de complementar la religión natural; pero él insiste lo que alegó que la revelación debe ser juzgada en la barra de razón. Y su actitud reservada hacia el dogma es evidente. Su interés, sin embargo, está en la defensa de la racionalidad de religión y de una perspectiva religiosa más bien que en la crítica puramente negativa de las religiones positivas diferentes.

3. La primera palabra del nombre 'los platónicos de Cambridge es debido a que el grupo de hombres a quien es aplicado fue todo asociado con la Universidad de Cambridge. Benjamin Whichcote (1609-83), John Smith (1616-52), Ralph Cudworth (1617-88), Nathaniel Culverwel (c. 1618-c. 1651) y Peter Sterry (1613-72) eran todos los graduados del Colegio de Emmanuel, mientras Henry More (1614-87) era un graduado del Colegio de Cristo. Algunos de ellos eran también

Compañeros de su colegio; y todos eran clérigos anglicanos.

¿En qué sentido eran estos hombres 'platónicos'? La respuesta es, pienso, que ellos eran bajo la influencia de y dibujaron la inspiración del Platonismo que como es un espiritista y la interpretación religiosa de la realidad. Pero el Platonismo no significó para ellos simplemente la filosofía de Platón histórico: esto significó mejor dicho la tradición entera de la metafísica de espiritista de Platón

64

a Plotinus. Además, aunque ellos utilizaran el Platonismo en este sentido y se refirieran a filósofos como Platón y Plotinus, y aunque ellos se consideraran como seguir la tradición Platónica en el pensamiento contemporáneo, ellos estuvieron preocupados para exponer una filosofía religiosa y cristiana en la oposición con corrientes materialistas y ateas del pensamiento más bien que exponer la filosofía de Platón o aquel de Plotinus, entre los cuales, en efecto, ellos no hicieron ningún diferencia claro. El valor de la máscara en particular era un opositor decidido de Hobbes. Pero aunque Hobbes fuera el enemigo principal, los platónicos de Cambridge también rechazaron la vista{opinión} maquinal de Descartes de la naturaleza. Ellos no dieron quizás el peso suficiente al hecho que Cartesianism posee otro aspecto y diferente; pero sus vistas{opiniones} de naturaleza parecida a ellos para ser incompatible con una interpretación espiritual del mundo y preparar el terreno para la filosofía más radical de Hobbes.

El Colegio de Emmanuel era, en efecto, una fundación Puritana y una fortaleza de Calvinismo. Los platónicos de Cambridge, sin embargo, reaccionaron contra este dogmatismo Protestante estrecho. El Whichcote, por ejemplo, rechazó el Calvinist (y, uno podría añadir, Hobbesian) la vista{opinión} del hombre. Ya que el hombre es una imagen de Dios, dotado de la razón, que es 'la vela del Señor, encendido{iluminado} por dios, y conducción de nosotros a Dios'; y él no debería ser desacreditado o denigrado. Otra vez, Cudworth rechazó la doctrina que algunos hombres son predestinados al diablo y tormento eterno antecedently a cualquier falta de su propio. Su estudio de los filósofos antiguos y del ética le liberó del Calvinismo en el cual él había sido educado y que él había traído con él a la universidad., en efecto, sería inexacto si uno afirmara que todos los platónicos de Cambridge rechazaron el Calvinismo y se liberaron de su influencia. El Culverwel seguramente no hizo así. Concordando con Whichcote en la razón de alabanza, él al mismo tiempo enfatizó la disminución de su luz y la debilidad de la mente humana en un camino que muestra la influencia de la teología Calvinist. Sin embargo uno puede decir en general que a los platónicos de Cambridge les disgustó la denigración Calvinist de la naturaleza humana y su subordinación de la razón a la fe. De hecho, ellos no estuvieron preocupados por apoyar ningún sistema dogmático. Ellos apuntaron mejor dicho a la revelación de los elementos esenciales del cristianismo; y ellos consideraron mucho en los sistemas Protestantes que como son un poco más que la materia{el asunto} de la opinión. En cuanto a diferencias dogmáticas ellos así

65

tendido para adoptar una perspectiva tolerante 'y amplia' y eran conocidos como 'Latitudinarians'. Este no debe decir que ellos rechazaron la idea de la verdad revelada o que ellos rechazaron admitir 'misterios'. Ellos no eran racionalistas en el sentido moderno. Pero ellos fuertemente se opusieron a la insistencia en doctrinas oscuras, la importancia las cuales a la vida moral no estaba clara. La esencia de cristianismo, y en efecto de toda la religión, ellos encontraron en la vida moral. Disputas doctrinales y disputas sobre gobierno eclesiástico e institución ellos consideraron como tener la importancia secundaria en comparación con una vida sinceramente moral y cristiana. La verdad religiosa es de valor si esto afecta la vida y produce la fruta práctica.

Diciendo este no pienso implicar que los platónicos de Cambridge eran pragmatistas. Ellos creyeron en el poder de la razón humana de llegar a la verdad objetiva sobre Dios y darnos la perspicacia en leyes morales absolutas y universales. Pero ellos insistieron en dos puntos; primero, que una tentativa sincera de conducir una vida moral sea una condición necesaria para obtener la perspicacia en la verdad sobre Dios y, en segundo lugar, que las verdades que tienen la mayor parte de importancia son aquellos que forman la base más clara para una vida cristiana. En su

aversión a discusión de sectario y controversia amarga sobre problemas teóricos oscuros ellos aguantan algún parecido a aquellos escritores del siglo catorce que habían deplorado la discusión de las escuelas y toda la preocupación por sutilezas lógicas al abandono de 'una cosa necesaria'.

Al mismo tiempo los platónicos de Cambridge enfatizaron la actitud contemplativa. O sea, aunque ellos acentuaran la unión cercana entre la pureza moral y el logro de verdad, ellos enfatizaron el entendimiento de realidad, la asignación personal y la contemplación de la verdad, más bien que la manipulación de realidad. En otras palabras, su actitud era diferente de la actitud insistió en por Francis Bacon y resumió en el aforismo 'Conocimiento es el poder'. Ellos tenían un poco de compasión con la subordinación del conocimiento a su explotación científica y práctica. En primer lugar, ellos creyeron, mientras que el Tocino (Bacon) no tenía, que el conocimiento racional de la realidad supersensible es alcanzable; y este conocimiento no puede ser explotado científicamente. Ni, para la materia{el asunto} de que, tenía ellos mucha compasión con la subordinación Puritana del conocimiento de la verdad religiosa a objetivos 'prácticos'. Ellos enfatizaron mejor dicho la idea Plotinian de la conversión de la mente a la estafa-

66

templation de realidad divina y del mundo en su relación a Dios. Cuando los historiadores han indicado{advertido}, ellos no estaban en la melodía con el empírico o con los movimientos religiosos de su tiempo y país. Puede muy estar bien verdadero que, cuando Ernst Cassirer ha discutido, 2 hay una unión histórica entre el Platonismo del renacimiento italiano y el Platonismo del Cambridge adivina; pero cuando Cassirer también discute, este Platonismo de Cambridge se destacó de los movimientos dominantes en el pensamiento filosófico y teológico británico contemporáneo. Los hombres de Cambridge no eran, ni empíricos, ni Puritanos.

Los platónicos de Cambridge, por lo tanto, estuvieron preocupados por la defensa de una interpretación de espiritista del universo como una fundación para la vida moral cristiana. Y la defensa más complicada de tal interpretación del universo es dada por Ralph Cudworth con su trabajo *el Sistema Intelectual Verdadero del Universo* (1678). Esto es un escrito aburrido, porque el autor habla con mucho detalle de las vistas{opiniones} de filósofos antiguos diferentes en perjuicio de una declaración clara de su propia posición. Pero detrás de la mezcla confusa de citas y de exposiciones de filósofos griegos allí parece bastante claramente la figura de Hobbes, a quien el Valor de la mascada interpreta como un ateo escarpado. En la respuesta a Hobbes él sostiene que poseemos realmente de hecho una idea de Dios. Él reduce el materialismo al sensacionalismo y luego observa que la percepción sensoria no es el conocimiento, así reafirmando la posición de Platón en *el Theaetetus*. Además, es evidente que tenemos ideas de muchas cosas que no son perceptibles por los sentidos. Esto sigue, por lo tanto, esto no podemos negar legítimamente la existencia de un ser simplemente porque no puede ser percibido por los sentidos; tampoco somos autorizados a sav que un nombre que pretende implicar un objeto incorpóreo es necesariamente carente del significado. 'Eran la existencia no para ser permitida a nada, que doth no se caen bajo el sentido corpóreo, luego debemos nosotros negar la existencia de alma y mente en nosotros y otros, porque nosotros podemos sentir ni, ni ver ninguna tal cosa. Mientras que estamos seguros de la existencia de nuestras propias almas, en parte de un conocimiento interior de nuestras propias cavilaciones, y en parte de aquel principio de la razón, que nada no puede interpretar. Y la existencia de otras almas es la manifestación a nosotros, de sus efectos sobre sus cuerpos respectivos, sus movimientos, acciones, y discurso. Por que ya que los Ateos no pueden negar la existencia de alma o oponerse en hombres, aunque no tal

67

caída de cosa bajo el sentido externo, ellos tienen la tan pequeña razón de negar la existencia de una mente perfecta, presidiendo el universo, sin el cual no puede ser concebido de donde nuestros imperfectos deberían ser sacados. La existencia de que Dios, que ningún ojo hath visto ni puede ver, es claramente probada por la razón de sus efectos, en los fenómenos visibles del universo, y de qué estamos conscientes dentro de nosotros/3 Tampoco podemos sostener válidamente del hecho que hasta los teístas admiten la incomprendibilidad de Dios a la conclusión que Dios es totalmente inconcebible y que el término 'Dios' no tiene ningún sentido. Para la declaración que Dios es incomprendible significa que la mente finita no puede tener una idea adecuada de Él, no que esto no puede tener ni idea de Él en absoluto. No podemos entender{comprender} la perfección divina; pero podemos tener una idea del Ser absolutamente perfecto. Este puede ser mostrado de varios modos. Por ejemplo, 'que tengamos una idea o la concepción de la perfección, o un Ser perfecto, es evidente de la noción que tenemos de la imperfección, tan familiar a nosotros; perfección que es la regla y medida de imperfección, y no imperfección de perfección...: de modo que la perfección sea primero concebible, por orden de la naturaleza, cuando luz antes de la oscuridad, un aspecto positivo antes del privativo o defecto'.4 y el mismo se aplica a la idea del infinito. Adelante, es inútil afirmar que la idea de Dios es una construcción de la imaginación, como la idea de un centauro, o que es implantado en la mente por legisladores y políticos para sus propios fines. Ya que una mente finita e imperfecta no podía haber construido la idea de Ser infinitamente perfecto. 'No había allí ningún Dios, la idea de un absolutamente o infinitamente perfecciona Ser nunca podía haber sido hecho o no fingido, ni por políticos, ni por poetas, ni filósofos, ni alguno otro/5 'la generalidad de humanidad en todos los años ha tenido un prolepsis o anticipación en sus mentes acerca de la existencia verdadera y actual de tal ser y es posible demostrar la existencia de Dios por medio de la idea de Dios. Por ejemplo, 'porque tenemos una idea de Dios, o un Ser perfecto, no implicando ninguna manera de la contradicción en ello, por lo tanto lo debe tener que tener una especie de entidad u otro, actual o posible; pero Dios, si él no ser, es posible para ser, por lo tanto él doth realmente existen'.7

La influencia de Descartes en la mente de Cudworth es evidente de lo que ha sido dicho sólo{justo} sobre la idea del perfecto. Cudworth, en efecto, da realmente otras argumentaciones. Para

68

ejemplo, él sostiene que de nada allí no puede venir nada, de modo que 'si una vez no hubiera nada, nunca podía haber habido ninguna cosa'.8 debe haber, por lo tanto, algo que existió de toda la eternidad, sí mismo deshecha; y este algo debe existir por la necesidad de su propia naturaleza. Pero no hay nada que existe necesariamente y eternamente salvar a un Ser absolutamente perfecto. De ahí Dios existe o nada en absoluto existe. Pero aunque Cudworth dé una variedad de argumentos, la influencia de Descartes es indiscutible. Tampoco Cudworth intenta negarlo. Él critica el uso de Descartes de nuestro conocimiento de la existencia de Dios a causa de que esto nos implica en un escepticismo del cual nunca podemos escaparnos. Descartes que Hace de intérprete diciendo que no podemos estar seguros de algo, hasta de la honradez de nuestra razón, hasta que hayamos demostrado que Dios existe, él sostiene que el logro de tal prueba es dado imposible, porque esto presupone el mismo hecho que esto es usado después para establecer, a saber, que podemos confiar en nuestra razón y los primeros principios de la razón. Pero este no cambia el hecho que Cudworth dibujó la inspiración de las escrituras de Descartes.

Sin embargo, aunque Cudworth fuera seguramente bajo la influencia de Descartes, él vio con la desaprobación aguda la teoría maquinal de éste del mundo material. Descartes pertenece a la clase de aquellos que tienen 'un sabor fuerte no discernido del Ateísmo mecánico que los espera', debido a 'su entonces rechazar confidente de todo el final y la intención de causalidad en la naturaleza, y admisión de ningunas otras causas de cosas, como filosófico, salvan el material y mecánico sólo'.9 Cudworth llaman el Cartesians 'los Teístas mecánicos y rechazan la opinión de Descartes que no deberíamos reclamar el poder de los objetivos de Dios exigente en la naturaleza. Aquellos ojos fueron hechos para la vista y oídos para la audiencia es tan claro que 'la estupidez solamente embrutecida o la incredulidad atea pueden hacer cualquier dudar de eso'.10 Valor de la mascada sostiene también contra la noción que los animales son máquinas y atribución de favores

a ellos almas sensibles. 'Si esto ser evidente de los fenómenos que los brutos no son meras máquinas insensatas o autómatas, y sólo como relojes o relojes, luego no debería la opinión popular y el prejuicio vulgar hasta ahora prevalecer con nosotros, para dificultar nuestro asentimiento al que que parecen la razón y filosofía claramente dictan, esto por lo tanto ellos deben tener algo más que materia{asunto} en ellos. '11

Cudworth así rechaza totalmente la dicotomía aguda hecha por Descartes entre los mundos espirituales y materiales.

69

No quiero decir con este que él postuló una continuidad evolutiva entre materia{asunto} inanimada, plantas, vida sensible y vida racional. Al contrario, él negó que la vida pueda provenir de la materia{del asunto} inanimada, y él denunció la cuenta de Hobbes del conocimiento y pensó en términos de materialista. 'No hay nada en cuerpo o materia{asunto}, pero magnitud, figura, sitio, y movimiento o resto: ahora está matemáticamente seguro, que éstos, sin embargo combinados juntos, nunca pueden componer posiblemente, o arreglar la vida o la cavilación/12 Además el alma racional del hombre es naturalmente inmortal, mientras que las almas sensibles de brutos no son. Hay, por lo tanto, las diferencias esenciales del grado en la naturaleza. 'Hay una escala, o la escala de entidades y perfecciones en el universo, un encima del otro, y la producción de cosas no puede ser posiblemente del modo de la subida de más abajo a más alto, pero debe ser necesariamente del modo de la pendiente de más alto para bajar/13, Pero exactamente porque hay estos varios grados de la perfección en la naturaleza que no podemos hacer una división simple entre la esfera espiritual por una parte y, en el otro, la esfera material, de la cual la causalidad final es desterrada y donde los fenómenos vitales son interpretados en términos puramente maquinales.

Una hostilidad más pronunciada hacia el dualismo Cartesiano fue mostrada por Henry More. En sus días más jóvenes él había sido un admirador entusiástico de Descartes. Así en una carta a Clerelier, escrito en 1655, él comenta no sólo que el Coche-tesianism es útil para promover el final más alto de toda la filosofía, a saber, religión, sino también que el razonamiento y el método de la demostración acerca de Dios y hombre son soundest si está basado en principios Cartesianos. En efecto, si la excepción es hecha quizás para el Platonismo, no hay ningún sistema de la filosofía además de Cartesianism, correctamente entendido, que tan fuertemente barras el camino al ateísmo 14, Pero en su *Enchiridion metaphysicum* (1671) Más representado la filosofía Cartesiano como un enemigo de la creencia religiosa. Inclinado cuando él era a misticismo y teosofía él encontró el intelectualismo de Descartes repugnante. La noción de un mundo material bruscamente se separó de la realidad espiritual y consistiendo en la extensión que puede ser suficientemente tratada en términos de matemáticas era inaceptable a un hombre que consideró la naturaleza como impregnado por la vitalidad, por el alma. En la naturaleza vemos la actividad creativa del alma mundial, un principio dinámico vital, no ser identificado con Dios, pero haciendo funcionar como el instrumento divino. El Cudworth, también, habla de la Naturaleza Tlastic', que, como el instrumento de

70

Dios, es el agente inmediato en la producción de efectos naturales en Otras palabras, Cudworth y Más girado sus espaldas en la interpretación Cartesiano de la naturaleza y en su desarrollo e intentó rehabilitar una filosofía de naturaleza del tipo que era popular en el momento del Renacimiento. Lo que ha sido dicho sobre la teoría de Cudworth de la idea del perfecto que como es antes de la idea de imperfección indica bastante claramente su oposición al empirismo. En efecto, él no vacila en declarar que la declaración que la mente humana es al principio 'una mera hoja en blanco o blanca de papel que hath nada en absoluto en ello, pero lo que fue garabateado sobre ello por los objetos de sentido', 15 implica que el alma humana es generada de la materia{del asunto} o que es 'solamente una modificación más alta de la materia{del asunto}'.16 Él interpreta, por supuesto, la declaración como el sentido que la mente es simplemente el recipiente pasivo de impresiones del sentido. Pero en sus escrituras él deja claro que él tiene la intención de rechazar el principio de empírico aun cuando no es interpretado en este sentido estrecho. Así en *el Tratado acerca de Morality*17 eterno e inmutable él declara que hay dos clases de 'las cavilaciones perspicaces en el alma. La primera clase consiste en percepciones pasivas del alma, que puede

ser sensaciones o imágenes (o fantasmas). La otra clase consiste en 'percepciones activas que se elevan de la mente sí mismo sin el cuerpo' .18 y llaman éstos 'concepciones de la mente' o *vorjiacrra*. Ellos incluyen no sólo ideas como aquellos de justicia, verdad, conocimiento, virtud y vicio sino también proposiciones como 'Nada puede ser y no ser al mismo tiempo' o 'de nada allí no puede venir nada'. Estas concepciones de la mente no son abstraídas de fantasmas por ninguna intelecto activa (una vista{opinión} que, según Cudworth, ha sido erróneamente atribuida a Aristóteles). La idea que ellos son tan abstraídos es debido a que ellos están 'el más comúnmente excitados y despertados de vez en cuando del appulse de objetos externos que llaman a la puerta de nuestro senses', 19 y los hombres han dejado de distinguirse entre la ocasión externa de estas concepciones y su causa activa, productiva. En realidad 'ellos deben necesidades provenir del vigor innato y la actividad de la mente sí mismo, 20 que es una imagen creada de la mente divina. Estas ideas prácticamente innatas son impresas en la mente humana por dios. Y por ellos sabemos{conocemos} no objetos sólo inmatereales y verdades eternas sino también cosas materiales. Este no debe negar aquel sentido y

71

la imaginación tiene una parte para jugar en nuestro conocimiento de cosas materiales. Pero la sensación no puede darnos el conocimiento primordial de ninguna cosa o de ninguna verdad científica. No podemos hacer que el conocimiento científico del mundo material ahorre por la actividad de la mente que produce 'concepciones' desde dentro sí en virtud de su poder dado por Dios.

El criterio de la verdad teórica es 'la claridad de las aprehensiones themselves'.21 'Se despejan las concepciones intelectuales deben ser necesariamente verdades, porque they son verdaderas entidades/22 que Cudworth acepta, por lo tanto, el criterio Cartesiano de verdad, claridad y diferencia de la idea; pero él rechaza el uso de la hipótesis del dispositivo de 'el malo genio y Descartes para escaparse de la posibilidad de error y engaño. Los hombres, en efecto, son a veces engañados e imaginan que ellos claramente entienden lo que ellos no entienden claramente. Pero, dice Cudworth, esto no sigue esto ellos nunca pueden estar seguros que ellos entienden{comprenden} realmente claramente alguna cosa. Podríamos sostener menos mal que 'porque en nuestros sueños pensamos que tenemos sensaciones claras no podemos estar seguros por lo tanto alguna vez, cuando estamos despiertos, que vemos cosas que realmente son'.23 Cudworth claramente pensó que era absurdo sugerir que la vida despierta pudiera ser un sueño.

La mente, por lo tanto, puede percibir esencias eternas y verdades inmutables. Y esto puede hacer este, como ha sido mencionado ya, porque esto se deriva de y depende de la mente eterna 'que entiende{comprende} dentro de sí *rationes* estable e inmutable de todas las cosas y su *verities*'.24 Esto puede discernir por lo tanto principios morales eternos y valores. El Cood y el mal, sólo{justo} e injusto, no son concepciones relativas, como Hobbes imaginado. Incluso si es posible tener grados *varving* de la perspicacia en valores morales y principios, éstos son sin embargo absolutos. Cudworth no tenía por lo tanto ninguna compasión con la vista{opinión}, que él asigna a Descartes, aquella moraleja y otras verdades eternas son sujetas a la omnipotencia divina y por lo tanto, en principio, variable. En efecto, él va a fin de que decir que 'si alguno deseara realmente persuadir el mundo, que Cartesius, no obstante todo su fingimiento para demostrar una Deidad, era en efecto, pero un Teísta *hypocritical*, o *personated* y disfrazó al Ateo, él no podía tener un fingimiento *fairer* para ello de todas sus escrituras que de ahí; este siendo claramente para destruir la Deidad, haciendo un atribuir de eso para devorar y tragar el otro; voluntad infinita y poder, entendimiento infinito y sabiduría'.25

72

Esta creencia en el poder de la mente de verdades inmutables exigentes, que aguantan pruebas de su verdad dentro de ellos y que están en algún sentido impreso en la mente, fue compartida por otros platónicos de Cambridge. El Whichcote, por ejemplo, habló de 'verdades de la primera inscripción', de que tenemos el conocimiento 'por la luz de la primera impresión'. Colina Dios les

hizo el hombre (las verdades morales de la primera inscripción), y los escribió realmente sobre el corazón de hombre, antes de que él los declarara realmente sobre el Montaje{Monte} Sinaí, antes de que él los grabara sobre las mesas{tablas} de piedra, o antes de que ellos fueran el mandato judicial en nuestras Biblias: Dios les hizo el hombre, y trabajó su ley sobre corazones masculinos; y como era, lo entretendió en los principios de nuestra razón.... (Poseemos) los principios que son *creados por la estafa*.... Las cosas del conocimiento natural, o de la primera impresión en el corazón de hombre por dios, se conoce que éstos son verdaderos tan pronto como alguna vez los proponen..., '26 Tal son, por ejemplo, los principios de la reverencia para la Deidad y los principios fundamentales de la justicia.

Del mismo modo, Henry More, en su *Enchiridion ethicum* (1668) enumera veintitrés principios morales que él llama *Noemata moralia*. Según él, ellos son 'la fruta de aquella facultad que es correctamente llamada *Nous*', 27 y su verdad es inmediatamente evidente. El primer de ellos es que 'bueno es que que complace, agradable y cabe a alguna vida perspicaz, o a un grado de esta vida, y que es unido con la conservación de los '.28 perceptores que el Otro es que 'lo que está bien debería ser elegido; pero el mal debería ser evitado. El mayor bueno debería ser elegido antes que éste, mientras un mal menor debería ser tolerado no sea que nos sometamos a un mayor/29, Pero más Claramente no pensáramos que su lista de veintitrés principios morales fundamentales era exhaustiva; ya que él habla de 'estas proposiciones y su como '.30 Esta colocación abajo de un número grande de " principios indiscutibles une Más con el Señor Herbert de Cherbury y espera el procedimiento de la más tarde 'Escuela escocesa'.

Los platónicos de Cambridge, cuando hemos visto, no estaban mucho en la compasión con los movimientos filosóficos y religiosos predominantes de su país y tiempo. Aunque ellos seguramente no negaran la parte jugada por la experiencia en el conocimiento humano, ellos no estaban en la compasión con el concepto restringido y estrecho de la experiencia que se hacía la característica de lo que llamamos 'el empirismo'. Y aunque ellos fueran lejanos de denunciar la ciencia, ellos mostraron poco

73

entendimiento del desarrollo y método de física matemática contemporánea. Ellos tendieron a mirar hacia atrás a 'Platonic' las filosofías de la naturaleza más bien que intentar una síntesis previsoras o la armonización de la física con la metafísica. Adelante, su lealtad a un humanismo Platónico y cristiano los condujo a sostener a distancia de, y adoptar una actitud crítica hacia, la controversia teológica del tiempo. Es comprensible, por lo tanto, que su influencia era comparativamente leve, en particular si uno tiene en cuenta la presentación literaria poco atractiva de sus ideas. Este no debe decir, por supuesto, que ellos no ejercieron ninguna influencia en absoluto. Por ejemplo, en su *Enchiridion metaphysicum* Henry More sostuvo que la interpretación geométrica Cartesiano de la naturaleza nos conduce a la idea de absoluto espacial, indestructible, infinito y eterno. Estos atributos no pueden ser, sin embargo, los atributos de cosas materiales. El espacio absoluto debe ser, por lo tanto, una realidad inteligible que es una especie de sombra o símbolo de la presencia divina e inmensidad. Más estuvo preocupado principalmente por la discusión que la interpretación matemática de la naturaleza, que separó el corpóreo del espiritual, debería conducir lógicamente a la unión de un al otro; en otras palabras, él estuvo preocupado por el desarrollo de un *argumentum hominem* contra Descartes. Pero su argumento parece haber ejercido una influencia en la concepción Newtoniana del espacio. Otra vez, Shaftesbury, quién será considerado en relación al ética, era seguramente bajo la influencia de platónicos de Cambridge como Cudworth, Más y Whichcote. Aún aunque el Platonismo de Cambridge ejerciera realmente alguna influencia, esto obviamente se destaca de lo que es generalmente pensado ser el desarrollo principal en la filosofía británica del período, a saber, empirismo.

4. La teoría de ideas innatas y principios fue criticada por Richard Cumberland (1632-1718), quién murió como el obispo de Peterborough. En la introducción a su *De legibus naturae* (1672) él deja claro que en su opinión esto es un atajo injustificable si a fin de defender la moraleja piden que el que simplemente postule ideas innatas. Construir la religión natural y la moralidad en una hipótesis que ha sido rechazada por la mayoría de filósofos y que nunca puede ser probada es, él dice, un procedimiento poco aconsejable.

Pero aunque Cumberland rechazara la hipótesis de los platónicos de Cambridge de ideas innatas, él estaba en uno con el Valor de la mascada en su celo para refutar la filosofía de Hobbes. Leyes

74

de la naturaleza, en el sentido moral, eran para él 'las proposiciones de la verdad inalterable, que dirigen nuestras acciones voluntarias sobre la elección del bien y el mal; e imponga una obligación a acciones externas hasta sin derechos civiles, y dejando a un lado toda la consideración de aquellos comprime que constituyen el gobierno civil'.³¹ la ley moral no depende, por lo tanto, en el derecho civil o en la voluntad del soberano. Y la palabra 'bueno' tiene un objetivo de significar, significando que que conserva, desarrolla y perfecciona las facultades de una o varias cosas. Pero el punto que Cumberland sobre todo enfatiza es que el bien del individuo es inseparable de aquel de otros. Ya que el hombre no es, cuando Hobbes representó él, un átomo humano, completamente e incurablemente egoísta: él es un ser social, y él posee altruista y benévolo, así como egoísta, inclinaciones. No hay, por lo tanto, ninguna contradicción entre la promoción de alguien propio bueno y la promoción del bien común. En efecto, el bien común comprende dentro de sí el bien del individuo. Esto sigue, por lo tanto, 'el bien común es la ley'.³² suprema y las leyes de naturaleza prescriben aquellas acciones que promoverán el bien común, 'y por que sólo la felicidad entera de personas particulares puede ser obtenida'.³³

El Cumberland no calcula{no resuelve} sus ideas de ningún modo muy preciso. Pero porque él posa{deja} la promoción del bien común como la ley suprema, con relación a la cual todas otras reglas morales deberían ser determinadas, lo han llamado el precursor de utilitarismo. Debería ser notado, sin embargo, que la promoción del bien común incluye para él no sólo la promoción de la benevolencia y el amor de otros hombres sino también el amor de Dios. Para la perfección de nuestras facultades, aun si Cumberland no define 'la perfección', seguramente implica para él la asignación consciente y la expresión de nuestra relación a Dios. Además, la ley de benevolencia es una expresión de la voluntad divina y es amueblada por sanciones, aunque el amor desinteresado de Dios y hombre provea un motivo más alto para la obediencia a la ley que es proporcionado por una consideración egoísta de sanciones.

En vista del énfasis que es por regla general, y correctamente, colocado en el desarrollo de empirismo en la filosofía británica, no debe olvidar también la existencia de hombres como los platónicos de Cambridge y Richard Cumberland. Ya que ellos representan que Profesor J. H. El Muirhead llamó 'la tradición Platónica en la Filosofía anglosajona'. Si deseamos a

75

use el término 'idealismo' en el muy amplio sentido en el cual los Marxistas son acostumbrados para usar la palabra, podemos hablar de los platónicos de Cambridge y pensadores del mismo tipo como la representación de una fase de la tradición de idealista en la filosofía británica, la tradición

que encontró una expresión eminente (combinada con el empirismo) en las escrituras de Berkeley y que prosperó en la parte última del siglo diecinueve y en las dos primeras décadas del veinte. En la filosofía británica Continente a menudo es supuesto ser intrínsecamente y constantemente empírico y hasta naturalista en el carácter. La existencia de otras necesidades de tradición, por lo tanto, para estar enfatizado si debemos formar una vista{opinión} equilibrada del desarrollo del pensamiento británico.

Capítulo Cuatro LOCKE (1)

Vida y la moderación del-Locke's de escrituras y sentido común - el objetivo del Ensayo - el ataque contra ideas innatas - el principio de empírico.

i. John Locke nació en Wrington, cerca de Bristol, en 1632. Su padre era un abogado de país, y él fue educado en casa hasta que él entrara 1646 a la Escuela de Westminster, donde él permaneció hasta 1652. En aquel año él entró en la universidad de Oxford como un estudiante menor de la Iglesia de Cristo. Después de tomar poco a poco el B.A. y grados M.A., él fue decidido en 1659 a una beca mayor en la Iglesia de Cristo. En el año siguiente él fue hecho a un conferenciante en el griego, y más tarde él fue designado a Lector en la retórica y Censor de la Filosofía Moral.

Cuando Locke comenzó a estudiar la filosofía en Oxford, él encontró allí una forma degradada y mejor dicho petrificada de Scholasticism para el cual él concibió una gran repugnancia, en cuanto a ello como 'dejado perplejo' con términos oscuros y preguntas inútiles. Sin duda, como algún otro Renacimiento y filósofos modernos que repugnaron contra Scholasticism aristotélico, él era más bajo la influencia de ello que él mismo era consciente; pero su interés a la filosofía fue despertado por su lectura privada de Descartes más bien que por lo que estaba siendo enseñado entonces en Oxford. Este no debe decir que Locke estaba alguna vez un Cartesiano. Pero en ciertos puntos él era bajo la influencia de Descartes, y en cualquier caso el latter* s escrituras le mostró que el pensamiento claro y ordenado es como posible dentro cuando es fuera de la esfera de filosofía.

Los estudios de Locke en Oxford no fueron encajonados a la filosofía. Como un amigo de señor Robert Boyle y su círculo, él interesó

LOCKE (I) 77

él mismo en química y física, y él también persiguió estudios en la medicina, aunque fuera no antes de una fecha posterior (1674) él obtuvo su grado médico y una licencia para practicar. Él no tomó, sin embargo, la práctica de medicina como una carrera regular, tampoco él siguió su vida académica en Oxford. En cambio él se hizo implicado, de un modo menor, de asuntos públicos.

En 1665 Locke dejó Inglaterra como el secretario a una misión diplomática, encabezada por señor Walter Vane, al Elector de Brandenburg. Dos años más tarde, después de su vuelta a Inglaterra, él entró en el servicio del Señor Ashley, después el primer conde de Shaftesbury, actuando como el consejero médico a su patrón y como el tutor al hijo de éste. Pero el Shaftesbury claramente sostuvo una opinión más alta de las capacidades de Locke; ya que cuando él se hizo el Ministro de Justicia en 1672, él designó a su amigo al poste del secretario para la presentación de benefices eclesiástico. En 1673 Locke fue hecho al secretario al consejo de comercio y plantaciones; pero las fortunas políticas de Shaftesbury sufrieron un revés, y Locke retirado a Oxford, donde él todavía

sostenía su beca en la Iglesia de Cristo. La mal salud, sin embargo, le condujo a ir a Francia en 1675, y él permaneció allí hasta 1680. Durante este período él encontró Cartesians y anti-Cartesians y era bajo la influencia del pensado Gassendi.

En su vuelta a Inglaterra Locke entró de nuevo en el servicio de Shaftesbury. Pero éste fue contratado en la intriga contra el Rey James II, entonces el Duque de York, y él fue finalmente obligado a tomar el refugio en Holanda, donde él murió en el enero de 1683. El Locke, creyendo que su propia seguridad también era amenazada, huida a Holanda en el otoño del mismo año. Charles II murió en 1685, y el nombre de Locke fue colocado a una lista de la gente querida por el nuevo gobierno en relación a la rebelión de la Mon-boca. Él por lo tanto vivió bajo un nombre ficticio y no volvió a Inglaterra aun cuando su nombre había sido quitado de la lista de personas queridas. Sin embargo, cuando Locke era consciente, los proyectos eran a pie para colocar a Guillermo de la Naranja en el trono de Inglaterra, y poco después de la revolución de 1688 Locke devueltos a su propio país, el holandés que ha sido sin peligro instalado en Londres.

Por motivos de la salud Locke rehusó el poste ofrecido del embajador al Elector de Brandenburg; pero él retuvo una oficina menor en Londres hasta en 1691 él se retiró a Oates en Essex, donde él vivió como el invitado de la familia Masham, aunque de 1696 hasta 1700 sus deberes como el Comisario de

78

El comercio le obligó a gastar{pasar} la parte del año en la capital. Él murió en el octubre de 1704, mientras la Señora Masham le leía los Salmos. A propósito, esta señora era la hija de Ralph Cudworth, el platónico de Cambridge, con quien Locke había estado informado y con algunas cuyo vistas{opiniones} él estaba en la compasión.

El trabajo principal de Locke es su *Ensayo acerca del Humano que Entiende* 1 En 1671 él fue contratado en la discusión filosófica con cinco o seis amigos cuando esto le ocurrió que ellos no podían hacer adelante el progreso hasta que ellos hubieran examinado las capacidades de la mente y hubieran visto que Vhat se opone nuestro acuerdo era, o no era, encajado para tratar con '.2 Locke preparó un papel en el sujeto, y este formó el núcleo de los dos esbozos tempranos *del Ensayo*. Él siguió el trabajo en el tratado durante los años siguientes, y la primera edición fue publicada en 1690 (precedido en 1688 por un extracto francés para *Bibliothèque de Le Clerc universelle*). Tres ediciones adicionales fueron publicadas durante la vida de Locke.

En 1690 allí también pareció los Dos *Tratados* de Locke *del Gobierno Civil*. En el primer él atacó la teoría del derecho divino de reyes como expuesto por señor Robert Filmer, mientras en el segundo él desarrolló su propia teoría política. Según Locke en su prefacio *a los Tratados* su motivo por escrito debía justificar la revolución de 1688 y hacer bien el título de Guillermo de la Naranja para ocupar el trono de Inglaterra. Pero este no significa que sus principios políticos habían sido apresuradamente concebidos con miras al alcanzamiento de este objetivo práctico. Además, su expresión de su teoría política permanece uno de los documentos más importantes en la historia del pensamiento liberal, como *el Ensayo* permanece uno de los documentos más importantes en la historia de empirismo.

En 1693 Locke publicó *Algunos Pensamientos acerca de la Educación* y en 1695 *el Razonable del cristianismo*. En 1689 ne publicados en latín, y anónimamente, la su *Primera carta en Tolerancia*; y este fue seguido, en 1690 y 1693, por otras dos cartas en el mismo sujeto. Una cuarta carta

incompleta apareció póstumamente en 1706, juntos con su discurso en milagros, su examen de la opinión Macha-branche's sobre la vista de todas las cosas en Dios, el trabajo no acabado en *la Conducta del Entendimiento*, sus memorias de Shaftesbury, y algunas cartas. Otro material ha sido publicado posteriormente.

LOCKE (I) 79

2. Locke, como es evidente de sus escrituras, era muchísimo un hombre de moderación. Él era un empírico, en el sentido que él creyó que todo el material de nuestro conocimiento es suministrado por percepción sensoria e introspección. Pero él no era un empírico en el sentido que él pensó que podemos saber{conocer} sólo presentaciones del sentido. En su propia manera modesta él era un metaphysician. Él era un racionalista en el sentido que él creyó en traer todas las opiniones y creencia antes del tribunal de razón y le disgustó la substitución de expresiones de la emoción y sentir para juicios racionalmente basados. Pero él no era un racionalista en el sentido de uno que niega la realidad espiritual o la orden{el pedido} sobrenatural o la posibilidad de la revelación divina de verdades que, mientras no contrario para razonar, están encima de la razón, en el sentido que ellos no pueden ser descubiertos por la razón sola y pueden no ser totalmente comprensibles aun cuando revelado. Le disgustó el autoritarismo, si en el intelectual o en el campo político. Y él era uno de los exponentes más tempranos del principio de tolerancia. Pero él era lejano de ser un amigo de anarquía; y había límites al grado al cual él quiso aplicar el principio de tolerancia. Él era un hombre religioso; pero él no tenía ninguna compasión con la fanatismo o con el celo inmoderado. Uno no le contempla{no le busca} para fantasías brillantes o para destellos del genio; pero uno encuentra en él una ausencia de extremos y la presencia del sentido común.

Un o dos comentaristas se han opuesto contra poner demasiado énfasis en 'el sentido común de Locke'. Y es verdadero, por ejemplo, que su teoría de substrate oculto en cosas materiales no es una vista{opinión} de sentido común, si por éste significa una vista{opinión} espontáneamente sostenida por un hombre que es inocente de toda la filosofía. Pero cuando uno habla del sentido común de Locke, uno no piensa implicar que su filosofía es no más que una expresión de las vistas{opiniones} espontáneamente sostenidas del hombre ordinario. Uno quiere decir mejor dicho que él se esforzó por reflexionar sobre y analizar la experiencia común, que él no se esforzó después de la originalidad produciendo teorías rebuscadas y unilateral, si el brillante, las interpretaciones de la realidad, y que las teorías que él produjo realmente eran, en su opinión, requerida por la reflexión racional en la experiencia común. A aquellos que esperan de un filósofo que asusta paradojas 'y descubrimientos' nuevos él inevitablemente aparece como el peatón y monótono. Pero él da en todas partes de la impresión de ser un pensador honesto. En la lectura de él uno no es obligado a preguntarse estafa-

80

el stantly si él puede haber creído posiblemente lo que él decía.

En sus escrituras Locke emplea el inglés ordinario, aparte de unos términos técnicos; y él es a este grado fácil para seguir.; pero, por lo que *el Ensayo* por lo menos está preocupado, los términos son> no siempre empleados en el mismo sentido; y él es a este yo grado difícil de seguir. En su 'Epístola al Lector' f; Locke hace el reconocimiento abierto del hecho que *el R-ensayo* fue 'escrito por paquetes incoherentes; y después mucho tiempo en - • tervals de abandono, reanudado otra vez, como mi humor u ocasiones; permitido'. Este sirve para explicar defectos en el arreglo y j un cierto reiterativo; 'el modo por el que esto ha sido el mandato judicial en, agarra, y muchos intervalos largos de la interrupción, teniendo tendencia para causar algunas repeticiones.

La razón de dejar los resultados cuando ellos son es proporcionada por Locke él mismo. 'Pero admitir la verdad, estoy demasiado perezoso, o demasiado ocupado para hacerlo más corto / Él podría haber aclarado, sin embargo, de manera rentable a algún comandante en - yo consecuencia y fijó más definitivamente el sentido de ciertos términos. Por ejemplo, a veces él habla como si lo que sabemos{conocemos} sea nuestras ideas y las relaciones entre ideas, y, en efecto, él define la idea como el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa. Pero en otros tiempos él implica que sabemos{conocemos} al menos algunas cosas directamente. En otras palabras; él a veces implica una vista{opinión} de representationist del conocimiento, •, mientras en otras ocasiones él implica la parte de enfrente. Otra vez, en lo que él tiene que decir sobre ideas universales que hay varios; hilos diferentes o tendencias de pensamiento. A veces él habla en una manera nominalista, pero en otros tiempos él implica • lo que los Scholastics llaman 'realismo moderado'. Y el resultado de todo esto es que bajo a *primera vista* la simplicidad y la claridad de la escritura de Locke allí son una cierta cantidad de la ambigüedad y ; confusión. No es que Locke fuera incapaz de aclarar estas oscuridades del pensamiento: él ha proporcionado lo que es indudable la explicación verdadera, a saber, que él era demasiado perezoso o demasiado ocupado para hacer así.

3. Hemos visto que Locke emprendió instituir una pregunta acerca del conocimiento humano. Otros filósofos antes de él habían reflexionado, por supuesto, sobre y habían escrito sobre el conocimiento humano. En el mundo griego tanto Platón como Aristóteles habían hecho así y, de un punto de vista muy diferente, los escépticos. San. Agustín había reflexionado sobre este sujeto, y los filósofos medievales principales que todos lo consideraron en una unión o el otro. En filosofía de postrenacimiento Des-

LOCKE (I) 81

el cartes había tratado el problema de la certeza, y en Inglaterra tanto Francis Bacon como Hobbes había escrito sobre el conocimiento humano. Pero el Locke era realmente el primer filósofo para dedicar su trabajo principal a una investigación de entendimiento humano, su alcance y sus límites. Y podemos decir que el lugar prominente ocupado en la filosofía moderna por la teoría de conocimiento está en la medida grande debido a él, aunque esto fuera la influencia de Kant que posteriormente condujo a esta rama de la pregunta filosófica que usurpa a todos los efectos el campo entero de la filosofía; o sea, entre aquellos pensadores que se adhirieron más o menos estrechamente a la posición de Kant él mismo. El mero hecho, por lo tanto, que Locke dedicó un tratado en gran escala a una investigación de entendimiento humano y conocimiento tiene una importancia peculiar de su propio.

Ahora se ha mencionado ya que en su 'Epístola al Lector', introducido *al Ensayo*, Locke dice que él consideró necesario de preguntarse{informarse}, con que objetos son nuestro acuerdo encajado para tratar, con que objetos son ellos no encajado para tratar. Que él preguntara que tal pregunta sea comprensible. Ya que él pensó que los hombres bastante con frecuencia gastaban sus energías en problemas que no podían ser solucionados por la mente humana. Y él también consideró que este procedimiento es una ocasión para el escepticismo en otros. Si encajonáramos nuestra atención a asuntos que se caen dentro del ámbito de la intelecto humana, deberíamos avanzar en el conocimiento, y menos - la ocasión sería dada para el escepticismo. Pero aunque sea comprensible que él hizo la pregunta, su formulación, como dado encima, es desafortunada. ¿Para cómo, pueden preguntarle, podemos distinguimos entre los objetos con los cuales la mente es capaz de transacciones y aquellos con los cuales es incapaz de transacciones sin pasar más allá del alcance de la mente? O la objeción puede ser expresada de esta manera. ¿Si podemos mencionar algún objeto con el cual la mente humana es incapaz de transacciones, no hemos declarado implícitamente que la mente es capaz del refrán de algo sobre ello y así 'tratando' con ello hasta cierto punto?

Adelante, Locke define una idea como 'independientemente de lo que se supone por fantasma, noción, especies, o independientemente de es sobre que la mente puede ser empleada en el pensamiento'.³ Aquí él nos dice que los objetos de la mente son ideas. Y parecería que la mente

es encajada para tratar con todas sus ideas. No podíamos decir, con que objetos la mente no es encajada para tratar. Ya que si nosotros

82

podría decir este, deberíamos tener ideas de estos objetos. Y en este caso podríamos tratar con ellos, ya que una idea es definida como esto sobre el cual la mente puede ser empleada en el pensamiento.

En su introducción *al Ensayo* Locke dice que su objetivo es 'investigar el original, certeza, y grado del conocimiento humano; juntos con las tierras{razones} y los grados de la creencia, opinión, y asentimiento'.⁴ Él así no hace ningún diferencia claro entre la pregunta psicológica acerca del origen de nuestras ideas y preguntas epistemológicas como la naturaleza del cierto conocimiento y las tierras{razones} suficientes para 'la opinión'. Pero este podría ser apenas esperado entonces. Antes de decir{hablar} del método que él propone de emplear, él comenta que vale la pena 'averiguar los límites entre opinión y conocimiento; y examine por que medidas, en cosas, de que no tenemos ningún cierto conocimiento, nosotros deberíamos regular nuestro asentimiento, y moderar nuestro persuasions'.⁵ Aquí tenemos un programa más o menos epistemológico. Pero el primer punto del método de pregunta que Locke entonces da debe preguntarse{informarse} 'en el origen de aquellas ideas, nociones, o independientemente de más usted complace de llamarlos, que un hombre observa, y está consciente a él él tiene en su mente; y los caminos, por lo cual el entendimiento viene para ser amueblado por ellos'.⁶ Aquí tenemos una pregunta psicológica.

Esta investigación de nuestras ideas cubre los primeros y segundos libros *del Ensayo*. En el primer libro Locke habla en contra de la teoría de ideas innatas, mientras en el segundo él da sus propias teorías sobre nuestras ideas, su origen y naturaleza. Pero, cuando uno podría esperar cuando una idea es definida como independientemente de lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, la discusión de ideas es a veces la discusión de nuestras ideas de cosas y a veces de las cosas de las cuales tenemos ideas.

El tercer libro trata de palabras. Está estrechamente relacionado con el libro precedente, porque 'las palabras en su significado primario o inmediato significan solamente las ideas en la mente de él que los usa'.⁷ Ideas representan cosas, y las palabras significan ideas.

Los segundos y terceros puntos en el método de Locke deben 'mostrar que conocimiento el entendimiento hath por aquellas ideas; y la certeza, pruebas, y el grado de ello' y preguntar 'en la naturaleza y tierras{razones} de la fe, u opinión'.⁸ Estos sujetos, conocimiento y opinión, son tratados con en el cuarto libro.

LOCKE (I) 83

4. Con miras al limpiado de la tierra{razón} en la preparación para poner las fundaciones de empírico del conocimiento Locke primero elimina la teoría de ideas innatas. Él entiende esta teoría que como es la doctrina que 'hay en los ciertos principios innatos comprensivos; algunas nociones primarias, KOIVCCI ewoioci, caracteres, cuando fue sellado sobre la mente del hombre, que el alma recibe en su primero que es; y trae en el mundo con ello'.⁹ algunos de estos principios son especulativos. El Locke da como ejemplos 'independientemente de lo que es, is' y 'es imposible para la misma cosa de ser y no ser'. Los otros son prácticos, o sea moraleja general, principios. En

el curso de su discusión de esta teoría Locke hace la mención explícita del Señor Herbert de la teoría de Cherbury de 'notions'.¹⁰ común Pero él dice que él consultó *De* de éste *veritate* 'cuando yo tenía el mandato judicial this' (la parte anterior de la discusión). De ahí él no intentó atacar al Señor Herbert expresamente; y él no nos dice en los cuales filósofo o filósofos él estuvo pensando cuando él comenzó a atacar la teoría de ideas innatas. Sus comentarios sobre esta teoría que es 'una opinión establecida entre algunos hombres' y sobre ser allí 'nada más

'comúnmente dado por supuesto' sugieren quizás que él escribiera simplemente en general contra la teoría, sin tener la intención de dirigir su crítica contra cualquier individuo en particular, Descartes, por ejemplo, o contra un grupo particular, como los platónicos de Cambridge. Él incluye en una manera global a todos los partidarios de la teoría.

El argumento principal, según Locke, que es por regla general aducido a favor de la teoría es el consentimiento universal. Como todos los hombres están de acuerdo sobre la validez de ciertos principios especulativos y prácticos, esto necesita debe ser, es argumentado, que estos principios son al principio impresos en mentes masculinas y que ellos los trajeron en el mundo con ellos 'tan necesariamente y realmente como ellos hacen cualquiera de sus faculties'.¹¹ inherentes Contra esta teoría Locke sostiene en primer lugar que aun si fuera verdadero que todos los hombres están de acuerdo sobre ciertos principios que este no demostraría que estos principios son innatos, proporcionados

\aquella un poco de otra explicación puede ser dada de este acuerdo universal. En otras palabras, si el acuerdo de toda la humanidad sobre la verdad de estos principios puede ser explicado sin introducir la hipótesis de ideas innatas, la hipótesis es superflua, y el principio de economía debería ser aplicado. Locke fue, por supuesto, convencido que el origen de todas nuestras ideas puede ser fácilmente explicado sin postular ideas innatas.

84

Y por esta razón solo él estuvo listo para excluir la teoría.

En segundo lugar, Locke sostiene que el argumento que es traído a favor de la teoría de ideas innatas es sin valor. Ya que no hay ningún consentimiento universal sobre la verdad de ningún principio. Los niños y los idiotas tienen mentes, pero ellos no tienen ningún conocimiento del principio que es imposible para la misma cosa de ser y no ser. Aún si este principio era realmente innato, debe ser conocido. ¿'Puede decirse que ninguna proposición está en la mente, qué esto nunca aún sabía{conocía}, de/12 qué estuvo consciente nunca aún Además, 'una gran parte de la gente analfabeta, y salvajes, pase muchos años, hasta de su edad racional, sin pensar alguna vez en este propositions'.¹³ y otros por el estilo general los principios generales de la orden{del pedido} especulativa son 'rara vez mencionados en las chozas de indios, mucho menos deben ellos ser encontrados en los pensamientos de niños, o cualquier impresión de ellos en las mentes de naturales'.¹⁴ en Cuanto a los principios prácticos o morales, 'será difícil al caso cualquier regla moral, que puede fingir{pretender} a un asentimiento tan general y listo como, "Qué es, es" o ser una verdad así manifiesta como este, que "es imposible para la misma cosa de ser, y no ser"'.¹⁵ Donde la regla moral es en que todos los hombres consienten? Los principios generales de la justicia y de observar contratos parecen ser el más generalmente recibidos. Pero es difícil creer que aquellos que habitualmente infringen estas reglas los han recibido en el nacimiento como principios innatos. Puede ser impulsado que esta gente consiente en sus mentes en reglas que ellos contradicen en la práctica. Pero 'yo siempre pensaba las acciones de hombres los mejores intérpretes de su thoughts'.¹⁸ y 'es muy extraño e irrazonable para suponer principios prácticos

innatos, que se terminan sólo en la contemplación'.¹⁷ tenemos, en efecto, tendencias naturales; pero las tendencias naturales no son la misma cosa que principios innatos. Si los principios morales fueran realmente innatos, no deberíamos encontrar aquellas diferencias en la perspectiva moral y práctica en sociedades diferentes y en epochs diferente que encontramos realmente de hecho.

Se puede objetar que todo esto presupone que los principios, para ser innato, deben ser conscientemente detenidos{entendidos} desde el principio de la vida, y que esta presuposición es injustificada. Ya que ellos pueden ser innatos, no en el sentido que los niños en armas{brazos} conscientemente los detienen{entienden}, pero en el sentido que los detienen{entienden} cuando la gente viene al uso de razón. Ellos pueden ser hasta innatos simplemente en el sentido esto si y cuando un hombre viene para entender el sentido del relevante

LOCKE (I) 85

términos, él necesariamente ve la verdad de la proposición en cuestión.

Si detener{entender} la verdad de un principio cuando uno alcanza la edad de medios de razón que detienen{entienden} su verdad cuando uno alcanza una cierta edad determinada{definido}, Locke no creyó que haya cualquier principio que un hombre necesariamente detiene{entiende} cuando él ha pasado un cierto tiempo en este mundo. En efecto, él pensó, cuando hemos visto, que hay hombres que no detienen{no entienden} ningunos principios abstractos generales en absoluto. En cuanto a la vista{opinión} que aquellos principios son innatos la verdad de que es vista cuando el sentido de los términos es conocido, Locke no negó que haya principios de esta clase, pero él rechazó confesar que hay cualquier razón adecuada de llamarlos 'innate'. Si el asentimiento inmediato a una proposición una vez los términos es entendido es un cierto signo que la proposición es un principio innato, la gente 'se encontrará abundantemente almacenados con principios'.¹⁸ innato habrá 'las legiones del propositions'.¹⁹ innato Además, el hecho que los sentidos de los términos tienen que ser aprendidos y que tenemos que adquirir las ideas relevantes es un signo seguro que las proposiciones en cuestión no son de hecho innatas.

Si, por lo tanto, tomamos 'innato' para significar explícitamente innato, Locke objeta a que todas pruebas disponibles vayan para mostrar que no hay ningunos principios explícitamente innatos. Si, sin embargo, 'innato' es tomado para significar implícitamente o prácticamente innato, Locke pregunta lo que realmente es significado por la declaración que hay principios innatos en este sentido. 'Será difícil concebir lo que se supone por un principio impreso en el entendimiento implícitamente; a menos que ello ser este, que la mente es capaz del entendimiento y consentidora firmemente a tales proposiciones. '²⁰ y nadie niega que la mente sea capaz del entendimiento y consentidora firmemente a, por ejemplo, proposiciones matemáticas. ¿Por qué, entonces, los llaman innatos? Por la adición de este epíteto nada es explicado y nada adelante es dicho.

En vista de los hechos que la teoría de ideas innatas no es una teoría que incluye el pensamiento contemporáneo y que en cualquier caso la teoría Kantian *del a priori* reemplazó la teoría más vieja de ideas innatas, puede parecer que he dado demasiado espacio a un contorno del tratamiento de Locke del sujeto. Pero su discusión de la teoría sirve al menos para ilustrar la actitud de sentido común de Locke y su recurso constante a pruebas empíricas disponibles. Además, el objetivo de una historia de filosofía no es simplemente el de la mención el-

los ories que tienen una importancia también hoy. Y en el tiempo de Locke la teoría de ideas innatas era influyente. Hasta cierto punto él puede haber estado inclinándose en un molino de viento; ya que es difícil pensar en alguien que creyó que los niños en armas{brazos} detienen{entienden} explícitamente cualquier proposición innata. Pero, cuando hemos visto, Locke también atacó la teoría de ideas implícitamente o prácticamente innatas y principios; la teoría en esta forma fue sostenida por hombres del calibre de Descartes y Leibniz.

5. ¿Poner aparte, por lo tanto, la hipótesis de ideas innatas, cómo viene la mente para ser amueblado por ideas? ¿'De donde tiene todo esto los materiales de razón y conocimiento? A este contesto, en una palabra, *de la experiencia*. ¿En aquel todo nuestro conocimiento es fundado, y de qué esto por último se saca, Pero qué entiende Locke por la experiencia? Su teoría es que todas nuestras ideas son por último sacadas de la sensación o de la reflexión; y que estos dos arreglan la experiencia. 'Nuestros sentidos, familiarizados sobre objetos sensibles particulares, comunican realmente en la mente varias percepciones distintas de cosas, según los caminos en donde aquellos objetos los afectan realmente... cuando digo los sentidos comunican en la mente, quiero decir, ellos de objetos externos comunican en la mente lo que produce allí aquellas percepciones/22 Este es la sensación. La otra fuente de ideas es la percepción de las operaciones de nuestras propias mentes, como percepción, pensamiento, duda, creyendo y complaciente. Esta fuente es la reflexión, 'las ideas esto se permite ser tal único como la mente pasa reflexionando sobre sus propias operaciones dentro de sí 23 Todas nuestras ideas vienen de uno u otras de estas fuentes.

La atención puede ser llamada en el paso hacia el uso ambiguo del término 'idea' a la cual la alusión ha sido hecha ya. Locke con frecuencia habla, por ejemplo, de nuestras ideas de calidades sensibles, mientras en otros tiempos las calidades sensibles son dichas{habladas} de como ideas. Adelante, como será mostrado más tarde, él usa el término 'idea' no sólo para datos del sentido sino también para conceptos e ideas universales. Y aunque sea indudablemente posible distinguir lo que Locke realmente desea decir en una ocasión dada, este uso descuidado del término 'idea' apenas sirve la causa de claridad.

En cualquier caso, sin embargo, Locke es convencido que la experiencia es la fuente de todas las ideas. Si observamos a niños, vemos como sus ideas son formadas, se desarrollan y aumento del número juntos con su experiencia. La atención del ser humano es dirigida principalmente hacia fuera, y la sensación es así el jefe

LOCKE (I) 87

f fuente de ideas. 'Creciendo en una atención constante a sensación externa, (hombres) rara vez hace cualquier reflexión considerable en que pases dentro de ellos antes de que ellos vengan para ser de riper

f años; y unos escasos alguna vez en absoluto Pero aunque la reflexión o la introspección no sean generalmente desarrolladas al mismo grado que la sensación, no tenemos ningunas ideas de actividades psíquicas como el pensamiento y complaciente ahorran por la experiencia actual de estas actividades. Si las palabras son usadas cuando no hemos tenido ninguna experiencia en todas las actividades correspondientes, no sabemos{no conocemos} lo que las palabras significan. La conclusión de Locke es, por lo tanto, que 'todos aquellos pensamientos sublimes qué torre encima de las nubes, el alcance tan alto como el cielo sí mismo, toma su subida y equilibrio aquí:

en todo con que grado bueno en donde la mente vaga, en aquellas especulaciones remotas, puede parecer ser elevado, esto mueve no una jota más allá de aquellas ideas que el sentido o la reflexión han ofrecido para su contemplación'.25

El principio general de Locke, que todas nuestras ideas son basadas en la experiencia y dependen de ello, era básico en el empirismo británico clásico. Y en vista del hecho que los filósofos racionalistas como Descartes y Leibniz creyeron en prácticamente en-

Ideas de •nate, podemos hablar de ello como 'el principio de empírico'. Pero este no debería ser tomado para significar que Locke lo inventó. Tomar pero un ejemplo, San. Tomás de Aquino en el siglo trece mantuvo que todas nuestras ideas naturales y conocimiento son basados en la experiencia, y que no hay ningunas ideas innatas. Además, Aquinas admitió la percepción sensoria .and introspección o reflexión como 'fuentes' de ideas, usar la manera de hablar de Locke, aunque él subordinara éste al antiguo, en el sentido que la atención es dirigida primero a sustancias materiales externas. El Aquinas no era, por supuesto, lo que es generalmente llamado 'un empírico'. Ni, para la materia{el asunto} de que, era Locke él mismo 'un empírico' puro, si por el empirismo puro queremos decir una filosofía que excluye toda la metafísica. Pero no deseo instituir cualquier comparación entre Aquinas y Locke. Mi objeto en la mención del antiguo es indicar{advertir} simplemente que esto es un error de suponer que Locke inventó la teoría esto

las ideas de j^our provienen en la experiencia y hablar como si la doctrina de ideas innatas hubiera sostenido el balanceo indiscutible en la Edad Media. Completamente aparte de los filósofos del siglo catorce de la corriente Ockhamist del pensamiento, un metaphysician del siglo trece como Aquinas, quién se adhirió más estrechamente que hizo a filósofos como San. Bonaventure al modo Aristotélico de pensar, no tenía ninguna creencia en el hy-

pothesis de ideas innatas. La aseveración de Locke del principio de empírico tuvo la gran importancia histórica, pero esto no era una novedad en el sentido que nadie antes de él había mantenido nada de la clase.

Capítulo Cinco LOCKE (2)

Modos Simples por las ideas simples y complejos; espacio, duración, infinidad - modos Variados - calidades Primarias y secundarias - Sustancia - Relaciones - Causalidad - Identidad con relación a cuerpos inorgánicos y orgánicos y a hombre - Lengua - ideas Universales - esencias Verdaderas y nominales.

1. Lo que fue dicho en la sección final del último capítulo sobre el origen de nuestras ideas puede sugerir que en la vista{opinión} de Locke la mente sea puramente pasiva; es decir aquellas ideas son 'comunicadas en la mente' y alojadas allí, y que en la formación de ideas la mente no juega ninguna parte activa en absoluto. Pero este sería una interpretación errónea de la teoría de Locke, si fuera tomado para ser una cuenta adecuada. Ya que él hizo un diferencia entre ideas simples y complejas. Y mientras la mente recibe el antiguo pasivamente, esto ejerce una actividad en la producción de éste.

Como ejemplos de ideas simples Locke primero da la frialdad y la dureza de un pedazo de hielo, el olor y la blancura de un lirio, el gusto del azúcar. Cada una de estas 'ideas' nos viene por un sentido sólo. Así la idea de blancura nos viene sólo por el sentido de vista, mientras la idea del olor de elevarse nos viene sólo por el sentido de olor. Locke los llama, por lo tanto, 'las ideas del un sentido'. Pero hay otras ideas que recibimos por más de un sentido. Tal son 'espacio o extensión, figura, resto, y movimiento. Ya que éstos hacen impresiones perceptibles, tanto en los ojos como toque; y nosotros podemos recibir y comunicar en nuestras mentes las ideas de la extensión, figura, movimiento y resto de cuerpos, tanto viendo como sintiendo.' 1

Ambas estas clases de ideas simples son ideas de la sensación.

90

Pero hay también las ideas simples de la reflexión, los dos principales que son las ideas de 'percepción o pensamiento, y volición o complacientes'. 2 Adicional, hay otras ideas simples 'que se comunican en la mente por todos los caminos de sensación y reflexión, viz. placer o placer, y su parte de enfrente, dolor o inquietud; poder; existencia; unidad'. 3 Así el placer o el dolor, placer o inquietud, acompañan casi todas nuestras ideas, ambos de sensación y reflexión, mientras 'la existencia y la unidad son otras dos ideas que son sugeridas al entendimiento por cada objeto sin, y cada idea dentro de'. 4 tan también obtenemos la idea del poder tanto observando los efectos que los cuerpos naturales producen el uno en el otro como observando en nosotros nuestro propio poder de mover a los miembros de nuestros cuerpos a voluntad.

Tenemos, por lo tanto, cuatro clases de ideas simples. Y una característica común de todas estas ideas es que ellos son pasivamente recibidos. 'Para los objetos de nuestros sentidos, muchos de ellos, imponen realmente sus ideas particulares sobre nuestras mentes si vamos a o no; y las operaciones de nuestras mentes no nos dejarán ser sin al menos algunas nociones oscuras de ellos. Ningún hombre puede ser totalmente ignorante de lo que él hace cuando él piensa.' 5 v Además, una vez que la mente tiene estas ideas simples esto no puede cambiar o destruirlos o substituir nuevos a voluntad. 'Esto no está en el poder del ingenio más exaltado, o entendimiento ampliado, por ninguna rapidez o variedad del pensamiento, inventar o enmarcar una nueva idea simple en la mente, no recogida por los caminos ya mencionados: tampoco alguno puede forzar del entendimiento destruyen aquellos que están allí.' 6

Por otra parte la mente puede enmarcar activamente ideas complejas, usando ideas simples como su material. Un hombre puede combinar dos o más ideas simples en una idea compleja. Él no es encajonado para exponer la observación y la introspección, pero él puede combinar voluntariamente los datos de sensación y reflexión para formar nuevas ideas, cada uno de las cuales puede ser considerado como una cosa y dado un nombre. Tal son, por ejemplo, 'belleza, gratitud, un hombre, un ejército, el universo'. 7

La noción general de Locke de una idea compleja no presenta ninguna gran dificultad. Por ejemplo, combinamos las ideas simples de blancura, dulzor y dureza para formar la idea compleja de un terrón del azúcar. En que sentido las ideas simples de Locke pueden ser correctamente llamadas 'simples' es indudablemente discutible, como está abierto a la pregunta en que sentido ellos pueden ser correctamente llamados 'ideas'. De todos modos, la noción general está bastante clara, mientras nosotros

no lo escudriñe demasiado estrechamente. Pero Locke complica asuntos dando a dos clasificaciones de ideas complejas. En el esbozo original *del Ensayo* él dividió ideas complejas en ideas de sustancias (por ejemplo, la idea de un hombre o de elevarse o del oro), de sustancias colectivas (por ejemplo, de un ejército), de modos o modificaciones (de la figura, por ejemplo, o de pensamiento o correr{dirección}) y de relaciones, 'la consideración de una idea con la relación a otro'.⁸ y esta clasificación reaparece en *el Ensayo* publicado, reducido para la conveniencia a las tres cabezas de modos, sustancias y relaciones. Esto es una clasificación en términos de objetos. Pero él incluye otra clasificación triple en *el Ensayo* publicado, y lo pone en primer lugar. Este es una clasificación según las actividades de la mente. La mente puede combinar ideas simples en un compuesto un, 'y así todas las ideas complejas son hechas',⁹ un comentario que parece a primera vista restringir ideas complejas a ideas de este tipo. En segundo lugar, la mente puede juntar{reconciliar} dos ideas, o simple o complejo, y compararlos el uno con el otro sin unirlos en uno. Y así esto obtiene sus ideas de relaciones. En tercer lugar, esto puede separar ideas 'de todas otras ideas que los acompañan en su verdadera existencia; este es llamado la abstracción: y así todas sus ideas generales son hechas'.¹⁰ Habiendo dado a esta clasificación en la cuarta edición *del Ensayo*, Locke entonces se pone a dar su clasificación original. En los capítulos consiguientes él sigue éste, tratando primero de modos, luego de sustancias, y después de relaciones.

Una vez considerando la teoría general de ideas simples y complejas, es actual en Locke para justificarlo. Esto es su negocio para mostrar como las ideas abstractas que parecen ser muy remotas de los datos inmediatos de sensación y reflexión son de hecho explicables en términos de composición o la comparación de ideas simples. 'Este que me esforzaré por mostrar en las ideas que tenemos de espacio, tiempo e infinidad, y unos algunos otros, que parecen el más remoto de aquellos originales.'¹¹

2. Hemos visto que las ideas complejas son divididas en Locke en las ideas de modos, sustancias y relaciones. Los modos son definidos como 'ideas complejas que, sin embargo compuesto, contenido no en ellos la suposición de subsistir por ellos, pero son considerados como dependencias de o afectos de sustancias; como son ideas significadas por el triángulo de palabras, gratitud, asesinato, etc.'¹² y hay dos clases de modos, a saber, simples y variadas. Los modos simples son 'variaciones o combinaciones diferentes de la misma idea simple, sin el

92

mezcla de alguno otro, (mientras los modos mezclados son) compuesto de ideas simples de varias clases, reunidas para hacer un complejo un'.¹³ Por ejemplo, si suponemos que tenemos la idea simple de uno, nosotros podemos repetir esta idea o combinar tres ideas de la misma clase de formar la idea compleja de tres, que es un modo simple de uno. Según la definición de Locke esto es un modo simple, porque esto es el resultado de ideas que se combinan "de la misma clase'. La idea de belleza, sin embargo, es la idea de un modo variado. Esto es la idea de un modo y no de una sustancia, porque la belleza no subsiste de sí, pero es un afecto o el modo de cosas. Esto es la idea de un modo variado, porque esto consiste 'en una cierta composición de color y figura, causar se deleitan con el observador',¹⁴ o sea, esto consiste en ideas de clases diferentes.

Los ejemplos de modos simples hablados por Locke son espacio, duración, número, infinidad, modos del movimiento y modos de sonido, color, gusto y olor. Así 'para deslizarse, para rodar, para caer, para andar, para arrastrarse, para correr, para bailar, para saltar, para saltarse' etcétera son 'todos excepto las modificaciones diferentes del movimiento'.¹⁵ del Mismo modo, azul, rojo y verde

son variaciones o modificaciones del color. Y alguna indicación ha sido dada encima del camino del cual Locke consideró números distintos como modos simples del número. Pero no es tan fácil ver como él podría pensar en espacio, duración e infinidad como modos simples, y una breve explicación debe ser dada aquí.

La idea simple del espacio nos viene por dos sentidos, vista y toque. 'Este espacio considerado apenas en la longitud entre cualquier dos ser, sin considerar algo más entre ellos, es llamado la distancia; de ser considerado en longitud, anchura y grosor, pienso que puede ser llamado la capacidad. El término extensión¹⁶ le es por lo general aplicado de que modo soever consideró. '17 Ahora, 'cada distancia diferente es una modificación diferente del espacio; y cada idea de cualquier distancia diferente o espacio es un modo simple de esta idea'.¹⁸ y nosotros podemos repetir o añadir a o ampliar una idea simple del espacio hasta que vengamos a la idea de un espacio común, para el cual Locke sugiere el nombre de 'la extensión'. La idea compleja de este espacio común, en el cual piensan del universo como ampliado, es así debido a combinación o repetición o ampliación de ideas simples del espacio.

La fundación última de nuestra idea del tiempo es nuestra observación del tren de ideas de lograr el uno al otro en nuestras mentes. 'Reflexión en estas apariencias de varias ideas, un

LOCKE (2) 93

después de que el otro, en nuestras mentes, es esto que nos amuebla por la idea de sucesión; y la distancia entre cualquier parte de aquella sucesión, o entre las apariencias de cualquier dos idea en nuestras mentes, es que llamamos la duración/¹⁹ así obtenemos las ideas de sucesión y duración. Y observando ciertos fenómenos que ocurren en regular y períodos por lo visto equidistantes conseguimos las ideas de longitudes o las medidas de la duración, como minutos, horas, días y años. Somos capaces entonces de repetir ideas de cualquier tiempo, añadiendo un al otro sin venir alguna vez al final de tal adición; y entonces formamos la idea de eternidad. Finalmente, 'considerando cualquier parte de la duración infinita, como dispuesto por medidas periódicas, adquirimos la idea de lo que llamamos el tiempo en el general'.²⁰ O sea, el tiempo en general, en uno de los sentidos posibles del término, es 'tanta de la duración infinita como es medido por y coexistente con la existencia y movimientos de los grandes cuerpos del universo, a fin de que sabemos{conocemos} algo de ellos: y en este sentido tiempo comienza y se termina con el marco de este mundo sensible'.²¹

Finito e infinito, dice Locke, parecer ser modos 'de la cantidad'. Es verdadero que Dios es infinito; pero Él es al mismo tiempo 'infinitamente más allá del alcance de nuestro capacities'.²² estrecho Para objetivos presentes, por lo tanto, los términos 'finito' e 'infinito' son atribuidos sólo a cosas que son capaces de aumento o disminución por adición o substracción; 'y tal son las ideas de espacio, duración y el número'.²³ y la pregunta es, como la mente obtiene las ideas de finito e infinito como modificaciones de espacio, duración y número. O, mejor dicho, la pregunta es, como la idea de infinidad se levanta{surge}, ya que la idea del finito es fácilmente explicable en términos de experiencia.

La respuesta de Locke es lo que esperaríamos de los párrafos anteriores. Podemos seguir añadiendo a cualquier idea de un espacio finito, y, sin embargo mucho tiempo continuamos a añadir, no somos cercanos el límite más allá el cual ninguna adición es posible. Así obtenemos la idea del espacio infinito. Esto no sigue esto hay tal cosa como el espacio infinito; ya que 'nuestras ideas son no siempre pruebas de la existencia de cosas; ²⁴ pero estamos preocupados simplemente con el origen de la idea. Del mismo modo, repitiendo la idea de cualquier longitud

finita de la duración, llegamos, como ha sido visto ya, en la idea de eternidad. Otra vez, en la adición o el aumento del número no podemos ponernos ligado o límite.

94

Una objeción obvia a la cuenta anterior del origen de la idea del infinito consiste en que Locke pronuncia mal sobre el hueco entre, supongamos, las ideas de espacios finitos cada vez más más grandes y la idea del espacio infinito. Pero debería ser notado que él no afirma que tenemos o podemos tener una idea positiva del infinito. 'Independientemente de las ideas positivas que tenemos en nuestras mentes de cualquier espacio, duración o número, les dejan ser muy grandes, ellos son todavía finitos; pero cuando suponemos un resto inagotable, del cual quitamos todos los límites, y en donde permitimos a la mente una progresión interminable de pensamientos, sin completar alguna vez la idea, allí tenemos nuestra idea del infinidad/25 Él puede decir, por lo tanto, en cuanto al número, que 'la idea más clara que (la mente) puede conseguir del infinidad es el resto incomprensible confuso de números addible interminables, que no se permite ninguna perspectiva de parada o límite '.26 En una idea del infinito hay, por supuesto, un elemento positivo, a saber, la idea de 'tanto' espacio o duración de 'tan grande' un número; pero hay también un elemento indefinido o negativo, a saber, las ideas indefinidas de que mentiras más allá, concebido como ilimitado.

Los comentaristas han llamado la atención hacia la crudeza y la insuficiencia de la descripción de Locke de la génesis de nuestra idea del infinito y al hecho que su cuenta del número infinito no satisfaría seguramente al matemático moderno. Pero independientemente de lo que puede ser los defectos del análisis de Locke, si del psicológico o del punto de vista matemático, su esfuerzo principal, por supuesto, es mostrar que hasta aquellas ideas, como las ideas de inmensidad o espacio ilimitado, de la eternidad y del número infinito, que parecen ser muy remotos de los datos inmediatos de la experiencia, pueden ser sin embargo explicadas en principios de empírico sin el recurso a la teoría de ideas innatas. Y en este punto muchos, quiénes critican su análisis en otras tierras{razones}, estarían de acuerdo con él.

3. Modos variados, dice Locke, consistir en combinaciones de ideas simples de clases diferentes. Estas ideas deben ser compatibles, por supuesto; pero, aparte de esta condición, cualquier idea simple de clases diferentes puede ser combinada para formar una idea compleja de un modo variado. Esta idea compleja deberá entonces su unidad a la actividad de la mente en la efectuación de la combinación., en efecto, puede haber algo en la naturaleza correspondiente a la idea, pero este es de ningún modo necesariamente el caso.

Como ejemplos de modos variados Locke da, por ejemplo,

LOCKE (2) 95

obligación, embriaguez, hipocresía, sacrilegio y asesinato. Nadie de éstos es una sustancia. Y cada uno (o, más exactamente, la idea de cada uno) es una combinación de ideas simples de clases diferentes. ¿Puede decirse que ellos existen, y, de ser así, dónde? Puede decirse que el asesinato, por ejemplo, existe por fuera sólo en el acto de asesinato. De ahí su existencia externa es pasajera. Esto tiene, sin embargo, una existencia más durable en mentes masculinas, es decir como una idea. Pero 'allí también ellos (modos mezclados) tienen ya no cualquier existencia que mientras ellos son pensados en '.27

Ellos parecen tener su existencia más durable de sus nombres; es decir en las palabras que son usadas como firma el recibo de las ideas relevantes. En caso de modos variados, en efecto, somos muy propensos, según Locke, tomar el nombre para la idea sí mismo. El nombre desempeña un papel importante. Como tenemos la palabra 'parricida', tendemos a tener la idea compleja correspondiente de un modo variado. Pero porque hacemos que nadie llame para la matanza de un anciano (quién no es el padre del asesino) a diferencia de la matanza de un hombre joven, no combinamos las ideas simples relevantes en una idea compleja, tampoco consideramos la matanza de un anciano, a diferencia de un hombre joven, como un tipo expresamente diferente de la acción. Locke estaba bien consciente, por supuesto, que podríamos decidir formar esta idea compleja como una idea distinta y atarle un nombre separado. Pero, como será visto actualmente, él creyó que uno de los caminos principales de los cuales venimos para tener ideas complejas de modos variados es por la explicación de nombres. Y donde no hay ningún nombre, tenemos tendencia para no tener la idea correspondiente.

Hay tres caminos de los cuales venimos para tener ideas complejas de modos variados. Primero, 'por experiencia y observación de cosas ellos mismos. Así, viendo a dos hombres luchar o cerca, conseguimos la idea de luchar o practicar la esgrima. '28 en Segundo lugar, por voluntariamente reuniendo varias ideas simples de clases diferentes: 'entonces él que la imprenta primero inventada, o aguafuerte, tenía una idea de ello en su mente, antes de que esto alguna vez existiera'.29 en Tercer lugar, 'que es el camino más habitual, explicando los nombres de acciones que nunca vimos, o nociones no podemos ver'.30 Lo que Locke quiere decir está bastante claro. Un niño, por ejemplo, aprende los sentidos de muchas palabras no por la experiencia actual de las cosas significadas, pero explicándole los sentidos por otros. Él nunca puede haber atestiguado el sacrilegio o el asesinato, pero él puede obtener las ideas complejas de éstos se mezcló

96

los modos si alguien explica los sentidos de las palabras en términos de ideas con las cuales él es familiar ya. En la terminología de Locke, la idea compleja puede ser comunicada a la mente del niño resolviéndolo en ideas simples y luego combinando estas ideas, a condición de que, por supuesto, esto el niño ya tenga estas ideas simples o, si él no los ha conseguido, que ellos le pueden ser comunicados. Cuando un niño tiene la idea de hombre y el más probablemente también posee la idea de matar, la idea compleja del asesinato le puede ser fácilmente comunicada, aunque él nunca haya atestiguado un asesinato. En efecto, la mayoría de la gente nunca han atestiguado un asesinato, pero ellos sin embargo tienen la idea compleja de ello.

4. Se recordará que Locke divide ideas complejas en las ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Y después de tratar su diferencia entre ideas simples y complejas he continuado a tratar con las ideas complejas de modos simples y variados, a fin de ilustrar más fácilmente la aplicación de su teoría que todas nuestras ideas son sacadas por último de sensación y reflexión; es decir de experiencia, sin ser allí cualquier necesidad de postular la hipótesis de ideas innatas. Pero antes de ponerme a hablar de las ideas de sustancia y de la relación deseo decir algo sobre su teoría de calidades primarias y secundarias. Él trata de esta materia{asunto} en un capítulo autorizado 'Algunas consideraciones adicionales acerca de nuestras ideas simples, antes, o sea, poniéndose a hablar de ideas complejas.

Locke hace un diferencia entre ideas y calidades. 'Independientemente de la mente percibe en sí mismo o es el objeto inmediato de percepción, pensamiento o entendimiento, que llamo la idea; y el poder de producir cualquier idea en nuestra mente que llamo la calidad del sujeto en donde aquel poder es. '31 Toma del ejemplo de una bola de nieve, él explica que los poderes de la bola

de nieve de la producción en nosotros las ideas de los blancos, frío y por ahí son llamadas por él 'calidades', mientras las 'sensaciones correspondientes o las percepciones son llamadas' las ideas.

Una diferencia adicional debe ser hecha ahora. Algunas calidades son inseparables de un cuerpo, independientemente de cambios a los que esto se somete. Un grano de trigo tiene la solidez, la extensión, la figura y la movilidad. Si es dividido, cada parte retiene estas calidades. 'Éstos que llamo calidades originales o primarias del cuerpo, que pienso que podemos observar para producir ideas simples en nosotros, viz. solidez, extensión, figura, movimiento o resto, y número.'³² Además de estas calidades primarias allí son también secundarios

LOCKE (2) 97

calidades. Éste es 'nada en los objetos ellos mismos excepto poderes de producir varias sensaciones en nosotros por su qualities'.³³ primario Tal es colores, sonidos, gustos y olores. Locke también menciona calidades terciarias, a saber, los poderes en cuerpos de la producción, no ideas en nosotros, pero cambios de bulto, figura, textura y movimiento en otros cuerpos, de modo que éste funcione en nuestros sentidos de un modo diferente del camino del cual ellos antes funcionaron. 'Así el sol tiene un poder de hacer la cera blanca, y fuego{e incendio} para hacer el fluido/³⁴ de plomo{ventajoso} Pero podemos encajonar nuestra atención a calidades primarias y secundarias.

Locke supone que en la producción de nuestras ideas ambos de los primarios y de calidades secundarias 'los o 'cuerpos imperceptibles de las partículas insensibles emanan de objetos y acto en nuestros sentidos. Pero hay esta gran diferencia entre nuestras ideas de primario y aquellos de calidades secundarias. Los antiguos son el parecido de cuerpos, 'y sus modelos realmente existen en los cuerpos ellos mismos; pero las ideas producidas en nosotros por estas calidades secundarias no tienen ningún parecido de ellos en absoluto. No hay nada como nuestras ideas de existir en los cuerpos ellos mismos. Ellos son, en los cuerpos que denominamos de ellos, sólo un poder de producir aquellas sensaciones en nosotros; y lo que es dulce, azul o caliente en la idea es sólo el cierto bulto, la figura y el movimiento de las partes insensibles en los cuerpos ellos mismos, que llamamos Así Así nuestra idea de la figura, por ejemplo, se parecen al objeto sí mismo que causa la idea en nosotros: el objeto realmente tiene la figura. Pero nuestra idea de, supongamos, rojo no se parece a elevarse considerado en sí mismo. Lo que corresponde en elevarse a nuestra idea de rojo es su poder de la producción en nosotros la idea de rojo por la acción de partículas imperceptibles en nuestros ojos. (En la terminología de módem hablaríamos, por supuesto, de la acción de ondas{olas} ligeras.)

No es terminológicamente exacto decir que según Locke las calidades secundarias son 'subjetivas'. Puesto que cuando hemos visto, lo que él llama las calidades secundarias son poderes en objetos de producir ciertas ideas simples en nosotros. Y estos poderes están realmente en los objetos. Por otra parte, por supuesto, el efecto no sería producido. Pero las ideas de calidades secundarias, o sea, las ideas simples de colores, suenan etcétera, que son producidos en nosotros no son copias, como era, de colores y sonidos en los objetos ellos mismos. Obviamente, podemos decir que las ideas de calidades secundarias son subjetivas; pero entonces tan son las ideas de calidades primarias, si queremos decir 'subjec-

que está en el objeto, mientras que los antiguos no hacen. 'El bulto particular, el número, la figura y el movimiento de las partes de fuego{incendio} o nieve están realmente en ellos, si algún sentido de alguien los percibe o no; y por lo tanto pueden llamarlos verdaderas calidades, porque ellos realmente existen en aquellos cuerpos. Pero la luz, el calor, la blancura o la frialdad no están más realmente en ellos que la enfermedad o el dolor están en la maná. '3 pies' Por qué son la blancura y la frialdad en la nieve, y el dolor no, cuando esto produce el que y la otra idea en nosotros; ¿y puede ninguno, pero por el bulto, figura, número y movimiento de sus partes sólidas? '37' Dejados nosotros consideramos los colores rojos y blancos en el pórvido: dificulte la luz de golpear en ello, y sus colores desaparecen, esto ya no produce cualquier tal idea en nosotros; sobre la vuelta de luz, esto produce estas apariencias en nosotros otra vez/38 Otra vez, Tound una almendra, y el color blanco claro será cambiado en uno sucio, y el gusto dulce en uno aceitoso. ¿Qué la verdadera modificación puede el redoble de la mano hacer en algún cuerpo, pero una modificación de la textura de ello? '39 Tales consideraciones nos muestran que nuestras ideas de calidades secundarias no tienen a ningunos homólogos que se parecen en cuerpos.

Esta teoría sobre secundario, a diferencia de primario, las calidades no eran la invención de Locke. Había sido sostenido por Galileo⁴⁰ y Descartes, y algo de la clase había sido mantenido por Democritus⁴¹ muchos siglos antes. Y a primera vista al menos puede parecer ser una conclusión absolutamente razonable, quizás la única conclusión razonable, ser dibujado de los datos científicos disponibles. Nadie, por ejemplo, desearía preguntar el hecho que nuestras sensaciones del color dependen de ciertas diferencias en las longitudes de onda de los rayos ligeros{claros} que afectan nuestros ojos. Pero es posible mantener que no hay ninguna unión necesaria en absoluto entre la admisión de los datos científicos que son más o menos establecidos y refrán que es impropio hablar, por ejemplo, de un objeto como carmesí o azul. Si dos hombres discuten de los acontecimientos físicos implicados en la sensación, el argumento es un científico y no un argumento filosófico. Si ellos están de acuerdo sobre los datos científicos, ellos pueden discutir de la propiedad o la impropiiedad del hablar de rosas tan blancas o rojas, y del azúcar tan dulce y de mesas{tablas} como con fuerza. Y podría ser bien mantenido que los datos científicos no proporcionan ningunos motivos fuertes de decir algo más, pero lo que somos acostumbrados para decir. Pero no sería apropiado

LOCKE (2) 99

hablar del problema aquí para su propio bien. Deseo en cambio indicar{advertir} la posición muy difícil en la cual Locke se coloca.

El modo de Aquel Locke de expresarse es aturdido y descuidado está apenas abierto al desmentido. A veces él habla de 'las ideas de blanco y negro. Y está bastante claro que si el término 'idea' fuera tomado en el sentido ordinario, estas ideas sólo pueden estar en la mente. ¿Si puede decirse que una idea está en algún sitio, dónde más se puede decir para estar sólo en la mente? La verdad es que él dice que lo que él aquí llama 'las ideas son sensaciones o percepciones. Pero, otra vez, que nuestras sensaciones son nuestras sensaciones y no el objeto que los produce es un truísmo obvio. Y Locke no levanta la pregunta si, si el objeto no es carmesí o dulce, la sensación debe ser dicha{hablada} de como carmesí o dulce. Él simplemente dice que tenemos una idea o sensación de carmesí o dulce. Sin embargo, estas preguntas se marcharon aparte, la dificultad principal que se levanta{surge} en preñoritas de Locke proviene del hecho que para él una idea es 'el objeto inmediato de percepción, pensamiento o entendimiento '.⁴² no sabemos{no conocemos} cosas inmediatamente, pero mediatamente, por medio de ideas. Y estas ideas (en el contexto presente podemos substituir datos del sentido, si nos gusta) son consideradas como la representación de cosas, como signos de ellos. Las ideas de calidades primarias realmente se parecen a cosas; las ideas de calidades secundarias no hacen. ¿Pero si qué sabemos{conocemos} inmediatamente son ideas, cómo podemos alguna vez saber{conocer}

si estas ideas hacen o no hacen jresemble cosas? ¿Cómo, para la materia{el asunto} de que, podemos estar seguros que las cosas además de nuestras ideas hasta existen? Ya que si sabemos{conocemos} sólo ideas inmediatamente, no estamos en ninguna posición para comparar ideas con cosas y averiguar si los antiguos se parecen a éste o no, o hasta establecer si hay cualquier cosa además de ideas. En la teoría representativa de Locke de la percepción él no tiene ningunos medios de establecer la validez de su diferencia entre calidades primarias y secundarias.

Locke era bastante consciente de esta dificultad. Como será visto más tarde, él echó la mano a la noción de causalidad para mostrar que hay cosas que corresponden a nuestras ideas. Cuando observamos colecciones que se repiten constantemente de ideas simples, que nos son comunicadas sin la opción de nuestra parte (excepto, por supuesto, para la opción para no cerrar ojos de alguien y parar oídos de alguien), es al menos muy probable que haya cosas externas que causan estas ideas, al menos durante el tiempo cuando éste está siendo pasivamente recibido por nuestras mentes. Y

100

del punto de vista de sentido común esta inferencia es confiable. Pero, aparte de cualquier dificultad intrínseca en esta teoría, sería apenas suficiente garantizar su diferencia entre calidades primarias y secundarias. Ya que este parece requerir el conocimiento adicional que el conocimiento que hay 'algo ahí'.

Berkeley, como será mostrado más tarde en relación a la filosofía de éste, mantuvo que los argumentos de Locke para mostrar que color, gusto, el olor etcétera es ideas en nuestras mentes y no verdaderas calidades de objetos, podría ser menos mal empleado para mostrar que las llamadas calidades primarias son ideas en nuestras mentes y no verdaderas calidades de objetos. Y hay obviamente muy para ser dicho a favor de este punto de vista. Según Locke, las calidades primarias son inseparables de cuerpos. Pero este es verdadero sólo si él habla de determinable y no de calidades primarias determinadas{definidos}. Para tomar uno de sus propios ejemplos, las dos partes de un grano dividido de trigo seguramente poseen la extensión y la figura; pero ellos no poseen la extensión determinada{definido} y la figura del grano entero de trigo. Uno también puede decir, sin embargo, de una almendra aporreada que aun si, cuando Locke afirma, esto no tiene el mismo color que la almendra no aporreada, esto todavía posee el color. ¿Y no ponen la talla los percibidos y la forma de un objeto varían con la posición del sujeto perceptor y con otros estados físicos las calidades tanto como secundarias varían?

Las consideraciones anteriores no son, por supuesto, queridas para expresar la duda acerca de los datos científicos que pueden ser usados para apoyar la posición de Locke. Ellos son queridos para mostrar algunas dificultades que se levantan{surgen} en la teoría de Locke cuando este es presentado como una teoría filosófica y así como algo más que una cuenta de datos científicos. Su teoría represen-tationist de la percepción es una fuente particular de la dificultad. Desde luego él a veces olvida esta teoría y habla en términos de sentido común, implicando que sabemos{conocemos} objetos inmediatamente; pero su frecuente y, tan hablar, la posición oficial es que las ideas son, en lengua Escolástica, *los medios quae*, u objetos inmediatos, del conocimiento. Y los asuntos son complicados adelante porque, como ha sido notado ya, él usa el término 'idea' en sentidos diferentes en ocasiones diferentes.

5. La mención ha sido hecha encima 'de colecciones' de ideas simples. Encontramos ciertos grupos de datos del sentido similares que constantemente repitiéndonos o y tienden a repetirnos. Por ejemplo, un cierto

LOCKE (2) 101

coloree y una cierta forma puede tener que ver con un cierto olor y con un cierto blandura o dureza. Este es una materia{un asunto} de la experiencia común. Si entro en el jardín durante un día de verano veo ciertos remiendos del color (diga, los pétalos de una rosa roja) de formas definidas y percibo un cierto olor. También puedo tener ciertas experiencias por el sentido de toque, realizando la acción que llamamos el toque de elevarnos. Hay así una constelación dada o el racimo o la colección de calidades que parecen acompañar el uno al otro y que tienen que ver juntos en mi mente. Si entro en el mismo jardín en la oscuridad, no veo los remiendos en color, pero percibo el olor y puedo tener experiencias similares del toque a aquellos que yo tenía en la luz del día. Y soy confidente que si hubiera luz suficiente yo debería ver los colores que parecen ir con el olor y textura. Otra vez, los ciertos sonidos pueden tener que ver en mi experiencia con ciertos colores y con una cierta forma. Por ejemplo, lo que llamamos la canción del mirlo es una sucesión de sonidos que parecen ir juntos con la presencia de ciertos colores y con una cierta figura o forma.

Hay, por lo tanto, colecciones o racimos de calidades o, como Locke dijo, 'ideas'. Y 'no imaginando como estas ideas simples pueden subsistir por ellos, nos acostumbramos para suponer algún substrato en donde ellos subsisten realmente y de que ellos resultan realmente; que por lo tanto llamamos la sustancia'.⁴³ Este es la idea de sustancia en general, a saber, 'una suposición de él sabe{conoce} no que apoyo de tales calidades, que son capaces de producir ideas simples en nosotros; qué calidades son comúnmente llamadas accidents'.⁴⁴ la mente suministra la idea de un substrato, un apoyo a calidades. Más exactamente, la mente suministra la idea de un substrato o apoyo en el cual las calidades primarias son inherente y que tiene el - el poder de la producción en nosotros, por medio de las calidades primarias, las ideas simples de las calidades secundarias. La idea general de sustancia es 'solamente el apoyo supuesto pero desconocido de aquellas calidades encontramos existiendo, que imaginamos no puede subsistir *el seno re substante*, sin algo para apoyarlos, (y) llamamos aquel apoyo *substantia*, que, según la importación verdadera de la palabra, "está de pie hablando sin rodeos bajo" "o sostiene"'.⁴⁵

Es importante entender que Locke habla del origen de nuestra idea de sustancia. El obispo Stillingfleet de Worcester al principio le entendió para significar aquella sustancia

102

es solamente el invento de fantasías masculinas. A este Locke contestado que él hablaba de la idea de sustancia, no su existencia. Decir que la idea es basada en nuestra costumbre de la suposición o postular un poco de apoyo a calidades no es decir que esta suposición o postulado son injustificados y que no hay ninguna tal cosa como la sustancia. En la vista{opinión} de Locke la inferencia a la sustancia es justificada; pero este no cambia el hecho que esto es una inferencia. No percibimos sustancias; deducimos la sustancia como el apoyo 'de accidentes', calidades o modos, porque no podemos concebir éste como subsistir por ellos. Y decir que la idea general de sustancia es la idea de un substrato desconocido es decir que la única nota característica de la idea en nuestras mentes es la de apoyar accidentes; es decir de ser el substrato en el cual las calidades primarias son inherente y que posee el poder de causar ideas simples en nosotros. No debe decir que la sustancia es un mero invento de la imaginación.

Esta idea general de sustancia, que no está clara y distinta, debe ser distinguida de nuestras ideas

distintas de sustancias particulares. Éstos son 'solamente varias combinaciones de ideas simples.... Es por tales combinaciones de ideas simples, y nada más, que representamos clases particulares de sustancias a nosotros/46 Por ejemplo, tenemos varias ideas simples (de los rojos o blanco, de un cierto olor, una cierta figura o forma, etcétera) que van juntos en la experiencia, y llamamos la combinación de ellos por un nombre, 'se elevó'. ¿Del mismo modo, 'la idea del sol, qué es ello, pero un conjunto de aquellas varias ideas simples, brillantes, calientes, redondeadas, teniendo un movimiento regular constante, a una cierta distancia de nosotros, y quizás unos otro?'47 En fino, 'todas nuestras ideas de varias clases de sustancias son solamente colecciones de ideas simples, con una suposición de algo al cual ellos pertenecen, y en que ellos subsisten; aunque de este supusiera algo que no tenemos ninguna idea distinta clara en todo '.48

Las ideas simples que unimos para formar la idea compleja de una sustancia particular son obtenidas por sensación o reflexión. Así nuestra idea de la sustancia espiritual del alma es obtenida combinando ideas juntos simples de pensar, dudándose etcétera, que son obtenidos por la reflexión, con la noción vaga y oscura de un substrato en el cual estas operaciones psíquicas son inherente.

Puede ser también para comentar inmediatamente que por 'la sustancia espiritual' en esta unión Locke quiere decir simplemente una sustancia

LOCKE (2) 103

que piensa. En el cuarto libro *del Ensayo*, hablando del grado de nuestro conocimiento él declara que 'tenemos las ideas de materia{asunto} y pensamiento, pero posiblemente nunca seremos capaces de saber{conocer}, si cualquier mero material que ser piensa o el No '.49 Para todo sabemos{conocemos}, adivinamos la omnipotencia podría ser capaz de conferir la facultad de pensamiento en una cosa material. Doctor Stillingfleet, el obispo de Worcester, objetó a que en este caso sea imposible demostrar que hay en nosotros una sustancia espiritual. A este Locke contestado que el concepto de sustancia es vago e indeterminado, y que la adición de pensamiento lo hace una sustancia espiritual. Allí es una sustancia espiritual en nosotros puede ser así mostrado. Pero si doctor Stilling-fleet quiere decir 'sustancia espiritual' una sustancia inmaterial, la existencia de tal sustancia en nosotros no puede ser estrictamente probada por la razón. Locke no dice que Dios puede conferir la facultad de pensamiento en una cosa material, pero mejor dicho que él no ve que es inconcebible que Dios debería hacer así. En cuanto a las implicaciones en cuanto a la inmortalidad, hacia la cual el obispo llama la atención, nuestra certeza en esta materia{asunto} es sacada de la fe en la revelación más bien que de la demostración filosófica estricta.

Adelante, 'si examinamos la idea tenemos del Ser Supremo incomprendible, encontraremos que lo adquirimos del mismo modo, y que las ideas complejas tenemos a ambos de Dios y espíritus separados son arregladas de el . las ideas simples que recibimos de la reflexión '.50 Cuando enmarcamos la idea de Dios ampliamos al infinidad las ideas de aquellas calidades 'que es mejor tener que ser sin '51 y combinarlos para formar una idea compleja. En Él Dios es simple y no 'compuesto'; pero nuestra idea de Él es compleja.

Nuestras ideas distintas de sustancias corpóreas son arregladas de las ideas de calidades primarias, aquellos de calidades secundarias (los poderes en cosas de producir ideas simples diferentes en nosotros por los sentidos), y aquellos de los poderes de cosas de causar en otros cuerpos o recibir en ellos tales modificaciones de calidades primarias como producirán ideas diferentes en nosotros de las ideas antes producidas. En efecto, 'la mayor parte de las ideas

simples que arreglan nuestras ideas complejas de sustancias, cuando realmente considerado, son sólo poderes, sin embargo tenemos tendencia para tomarlos para qualities'.⁵² positivo Por ejemplo, la mayor parte de nuestra idea de oro es arreglada de ideas de calidades (como amarillo, fusibility y solubilidad en *aqua*

104

regia) que, cuando ellos existen en el oro sí mismo, son poderes sólo activos o pasivos.

Ahora, en cuanto nuestras ideas complejas distintas de sustancias particulares son simplemente combinaciones de ideas simples recibidas por sensación y reflexión, su formación puede ser explicada en términos del empírico de Locke a preseñoritas. Ya que él expresamente tuvo la formación en cuenta de ideas complejas combinando ideas simples. Pero parece ser dudoso si su permiso de preseñoritas de su explicación de la formación de la idea general de sustancia como un substrato oculto. Doctor Stilling-fleet pensó al principio que Locke quiso decir que la sustancia es solamente una combinación de calidades. Y en su respuesta Locke se distinguió entre nuestras ideas complejas de sustancias particulares y la idea general de sustancia. Los antiguos son obtenidos combinando ideas simples, pero éste no es. ¿Cómo, entonces, es obtenido? Por 'la abstracción', Locke nos dice. Pero anteriormente él ha descrito el proceso de abstracción como 'separación de ellos (ideas) de todas otras ideas que los acompañan en su verdadera existencia'.⁵³ y en la formación de la idea general de sustancia esto no es una pregunta de fijar la atención en un miembro particular de un racimo de ideas y omitir o abstraer del resto, pero mejor dicho de deducir un substrato. Y en este caso una idea nueva parece hacer su aspecto{aparición} que no es obtenido por sensación o reflexión, o combinando ideas simples, o por la abstracción en el sentido mencionado anteriormente. La verdad es que Locke no habla de la idea general de sustancia que como es, ni claro, ni distinto. Pero él sin embargo habla de esta 'idea'. Y si esto es una idea en absoluto, parece difícil para explicar, en preseñoritas de Locke, como esto se levanta{surge}. Él seguramente atribuyó a la mente un poder activo. Pero la dificultad para explicar el origen de la idea general de sustancia permanece, a menos que Locke quiera revisar o repetir a sus preseñoritas.

La idea de Locke de sustancia obviamente se deriva de Scholasticism. Pero no es, como es a veces supuesto, el mismo como aquel de Aquinas. El diferencia explícito entre sustancia y accidente era para Aquinas, en cuanto a Locke, el trabajo de la mente reflexiva; pero para el antiguo esto era una diferencia hecho dentro del dato total de experiencia, la cosa modificada o 'acci-identified' o sustancia, mientras que para mentiras de sustancia de Locke más allá de la experiencia y es un substrato desconocido. Otra vez, en la sustancia de vista{opinión} de Aquinas no es un substrato incambiable, aunque podamos distinguimos entre casual y

IX) CKE (2) 105

cambio sustancial. Locke, sin embargo, habla como si la sustancia fuera un substrato incambiable escondido bajo los fenómenos que se cambian. En otras palabras, la concepción de Aquinas de sustancia está de pie más cerca al punto de vista del sentido común que hace a aquel de Locke.

El diferencia de Locke entre la idea general de sustancia y nuestras ideas de sustancias particulares está relacionado con su diferencia entre esencias verdaderas y nominales. Pero él no habla de este tópico{tema} antes del tercer libro *del Ensayo*, y lo dejó aparte para el momento para considerar su cuenta del origen de nuestra idea de la causalidad.

6. Ha sido indicado{advertido} ya esto en el anteproyecto *del Ensayo* relaciones de anuncio de Locke, juntos con sustancias y modos, bajo el título general de ideas complejas. Pero aunque esta clasificación reaparezca en la cuarta edición, Locke nos da el otro también, en el cual las relaciones están de pie en una clase por ellos. Esta yuxtaposición de dos métodos de la clasificación es obviamente insatisfactoria. Sin embargo, nos dicen que las relaciones provienen del acto de comparar una cosa con el otro. Si considero Caius como tal, simplemente solo, no le comparo con ninguna otra cosa. Y el mismo es verdadero cuando digo que Caius es blanco. 'Pero cuando doy a Caius *el marido* de nombre, insinúo a alguna otra persona; y cuando le doy el nombre *whiter*, insinúo alguna otra cosa: en ambos casos mi pensamiento es conducido a algo más allá de Caius, y hay dos cosas traídas en Términos de consideración/54 como 'marido', 'padre', 'hijo', etcétera, son términos obviamente relativos. Pero hay otros términos que parecen a primera vista ser absolutos, pero que 'ocultan un tácito, aunque menos relación observable'.⁵⁵ Tal, por ejemplo, sea el término 'imperfecto'.

Cualquier idea, o simple o complejo, puede ser comparado con otra idea y así dar ocasión a la idea de una relación. Pero todas nuestras ideas de relaciones pueden en la carrera larga ser reducido a ideas simples. Este es uno de los puntos que Locke está más preocupado para hacer. Ya que si él desea mostrar que su cuenta de empírico del origen de nuestras ideas es justificada, él tiene que mostrar que todas las ideas de relaciones son por último arregladas de ideas obtenidas por sensación o reflexión. Y él se pone a sostener que este es verdadero aplicando su teoría a ciertas relaciones seleccionadas, como la causalidad.

Pero antes de que consideremos el análisis de Locke de la causalidad en la que vale la pena llamar la atención hacia el camino ambiguo

106

que él dice{habla} sobre relaciones. Principalmente, en efecto, él está preocupado para mostrar como la mente adquiere sus ideas de relaciones; o sea, él está preocupado principalmente por una pregunta psicológica más bien que por la pregunta ontológica, lo que es la naturaleza de relaciones. Sin embargo, cuando él ha descrito una idea como independientemente de lo que es el objeto de la mente cuando esto piensa, resulta que las relaciones, como pensado en, son ideas. Y algunas de sus declaraciones pueden ser apenas entendidas como el sentido de algo más, pero esto las relaciones son puramente mentales. Por ejemplo, nos dicen que 'la naturaleza de relación consiste en la referencia o comparación de dos cosas un a otro'.⁵⁶ Otra vez, 'la relación es un modo de comparar o considerar dos cosas juntos, y dar un o ambos alguna denominación de aquella comparación; y a veces dando hasta a la relación sí mismo un nombre'.⁵⁷ Además, él declara explícitamente que una relación no está 'contenida en la verdadera existencia de cosas, pero (es) algo extraño y superindujo'.⁵⁸ y tratando más tarde del abuso de palabras él comenta que no podemos tener ideas de relaciones que discrepan con cosas ellos mismos, porque la relación es sólo un modo de considerar juntos o comparar dos cosas y tan 'una idea de mi propia fabricación'.⁵⁹ Al mismo tiempo Locke habla libremente sobre ideas de relaciones; y él no deja claro lo que él piensa implicar por este. Suponga que no considero John simplemente solo, pero 'le comparo' con Peter, su hijo. Puedo pensar entonces en John como el padre, que es un término relativo. Ahora, cuando hemos visto, Locke dice que una relación es la comparación de una cosa con el otro. La relación en el ejemplo debería ser el acto 'de comparar' a John con Peter. Y la idea de la relación debería ser la idea del acto de comparación. Pero sería raro decir que la relación de paternidad es el acto de comparar a un hombre con el otro; y sería todavía más raro decir que la idea de la relación de paternidad es la idea del acto de comparación. Además, cuando en el cuarto libro *del Ensayo* Locke habla sobre nuestro conocimiento de la existencia de Dios, él claramente

implica que todas las cosas finitas realmente dependen de Dios como su causa, o sea, que ellos tienen una verdadera relación de la dependencia en Dios. La verdad de la materia{del asunto} parece ser que él no calculó{no resolvió} su teoría de relaciones de ningún modo claro y preciso. Diciendo{hablando} de relaciones en general, él parece decir que ellos son todos mentales; pero este no le impide hablar sobre algún detalle

LOCKE (2) 107

las relaciones como si ellos no fueran puramente mentales. Este puede ser visto, pienso, en su tratamiento de la causalidad.

7. Según Locke, 'el que produce cualquier idea simple o compleja que denotamos por *la causa* de nombre general; y el que es producido, *efectúa*'.⁶⁰ recibimos nuestras ideas de causa y efecto, por lo tanto, de observar que las cosas particulares, calidades o sustancias, comienzan a existir. Observación, por ejemplo, que la fluidez, 'una idea simple', es producida en la cera por la aplicación de un cierto grado del calor, 'llamamos la idea simple del calor, con relación a la fluidez en cera, la causa de ello, y fluidez el efecto'.⁶¹ del Mismo modo, observando que la madera, 'una idea compleja', es reducida a cenizas, otra 'idea compleja', por la aplicación del fuego{incendio}, llamamos el fuego{incendio}, con relación a las cenizas, *causa y el efecto* de cenizas. Las nociones de causa y efecto se levantan{surgen}, por lo tanto, de ideas recibidas por sensación o reflexión. Y 'para tener la idea de causa y efecto esto basta para considerar cualquier idea simple, o sustancia, como comenzando a existir por la operación de unos otro, sin saber{conocer} la manera de aquella operación'.⁶² podemos discriminar entre clases diferentes de la producción. Así cuando una nueva sustancia es producida del material de preexistencia hablamos de 'la generación'. Cuando una nueva 'idea simple' (calidad) es producida en una cosa preexistente hablamos 'de la modificación'. Cuando algo comienza a existir sin ser allí cualquier pr ^ material existente del cual es constituido hablamos 'de la creación'. Pero se dice que nuestras ideas de todas estas formas diferentes de la producción son sacadas de ideas recibidas por sensación y reflexión, aunque Locke no ofrezca ninguna explicación como esta proposición general cubre el caso de nuestra idea de la creación.

En cuanto la causalidad es una relación entre ideas, esto es una construcción mental. Pero esto tiene una verdadera fundación, y este es el poder; los poderes, o sea, que las sustancias tienen de afectar otras sustancias y de producir ideas en nosotros. La idea de poder es clasificada por Locke como una idea simple, aunque 'yo admita que el poder incluye en ello una especie de relación, una relación a acción o cambio'.⁶³ y poderes son divididas, cuando hemos visto ya, en activo y pasivo. Podemos preguntar, por lo tanto, de donde sacamos nuestra idea de poder activo y eficacia causal. La respuesta, según Locke, es que nuestra idea más clara del poder activo es sacada de reflexión o introspección. Si observamos una pelota móvil que golpea una pelota en reposo y lo pone en movimiento, no observamos ninguno activo

108

poder en la primera pelota; para 'esto sólo comunica el movimiento que esto había recibido del otro y pierde en sí mismo tanto como otro recibido: que da nosotros, pero una idea muy oscura de un poder activo que se mueve en el cuerpo, mientras observamos que ello sólo se traslada, pero no producir cualquier movimiento. Ya que esto es sólo una idea muy oscura del poder que alcanza no la producción de la acción, pero la continuación de la pasión/⁶⁴ Si, sin embargo, damos vuelta a la introspección, 'encontramos en nosotros un poder de comenzar o abstenernos, seguir o terminar varias acciones de nuestras mentes y movimientos de nuestros cuerpos, apenas por un

pensamiento o preferencia del pedido de mente o, como era, mandando{ordenando} el haciendo o no haciendo tal o una acción tan particular'.⁶⁵ Esto es el ejercicio de la volición, por lo tanto, que nos da nuestra idea más clara de poder y eficacia causal.

Locke así establece a su propia satisfacción las fundaciones empíricas de nuestras ideas de causa y efecto y de la eficacia causal o el ejercicio del poder activo. Pero él no da ningún verdadero análisis de la relación causal. Sin embargo, él deja claro, tanto en sus argumentos para la existencia de Dios como escribiendo a Stillingfleet, que él fue convencido que la proposición 'todo que tiene un principio debe tener un cause*' es una proposición indudable. Ha sido hecho un precio{una carga} contra él que él no explica como esta proposición es establecida por la experiencia. Pero, cuando el cuarto libro *del Ensayo* hace en abundancia claro, Locke creyó que hay tal cosa como la certeza intuitiva y que la mente puede detener{entender} una unión necesaria entre ideas. En caso de la proposición Locke en cuestión diría indudablemente que obtenemos por la experiencia nuestras ideas de una cosa que comienza a ser y de la causa, y que entonces percibimos la unión necesaria entre las ideas, que es expresada en la declaración que todo que comienza a ser tiene una causa. Probablemente él pensó que esta cuenta de la materia{del asunto} satisfizo las demandas de su teoría de empírico de las fundaciones de todas nuestras ideas y conocimiento. Si esto cabe en con sus comentarios sobre relaciones cuando las construcciones mentales son otra pregunta.

8. En relación a relaciones Locke dedica un capítulo a las ideas de identidad y diversidad. Cuando vemos una cosa de existir en un cierto lugar en un cierto instante del tiempo estamos seguros que es y no otra cosa que existe al mismo tiempo en otro lugar, aunque las dos cosas puedan ser parecidas en otro respeta. Ya que estamos seguros esto

LOCKE (2) 109

la cosa misma no puede existir simultáneamente en más de un lugar. Locke aquí se refiere al uso lingüístico común. Si observamos el cuerpo una existencia en el tiempo t en el lugar x y si observamos el cuerpo B existiendo en el tiempo t en el lugar y , hablamos de ellos como dos cuerpos diferentes, por más que ellos puedan parecer el uno al otro. Pero si A y B ambos existieran en el tiempo t en el lugar x , ellos serían indistinguibles; y hablaríamos del cuerpo mismo, no de dos cuerpos. No quiero decir que Locke pensó que esta vista{opinión} era 'simplemente una materia{un asunto} de palabras: quiero decir que él adopta el punto de vista de sentido común que encuentra la expresión en el uso lingüístico ordinario. Cuando Dios es eterno, inmutable y omnipresente, puede haber, Locke nos dice, sin duda sobre Su autoidentidad constante. Pero las cosas finitas comienzan a existir a tiempo y espacio; y la identidad de cada cosa será determinada, mientras esto existe, por su relación al tiempo con el cual y el lugar en cual comienza a existir. Y podemos solucionar por lo tanto el problema de la individualización diciendo que el principio de individualización es 'existencia sí mismo, que determina a un ser de cualquier clase a un tiempo particular y lugar, incomunicable a dos seres de los mismos'.⁶⁶ amables la última parte de esta definición es incluida porque dos sustancias de clases diferentes pueden ocupar el mismo lugar al mismo tiempo. Probablemente Locke piensa principalmente en eternidad de Dios y omnipresencia.

Pero aunque Locke defina la identidad en general con relación a las coordenadas temporales y espaciales de la existencia de una cosa, él ve que la materia{el asunto} es mejor dicho más complicada que es tenido en cuenta por esta fórmula. ¿Si dos átomos son afiliados para formar una 'masa de la materia{del asunto}', hablamos de la masa que como es el ?:ime, mientras los mismos dos átomos son unidos. Pero si un átomo es llevado y el otro añadió, el resultado es una masa diferente o cuerpo. En cosas orgánicas, sin embargo, somos acostumbrados para hablar del organismo que como es el mismo cuerpo orgánico, aunque los cambios obvios de la materia{del

asunto} hayan ocurrido. Una planta sigue siendo la misma planta 'mientras esto toma la misma vida, aunque aquella vida ser comunicado a nuevas partículas de la materia{del asunto} sumamente unida a la planta viva, en una organización continuada parecida conforme a aquella clase de la planta '.67 el caso de animales sea similar. La identidad continuada de un animal es de algunos modos similares a aquella de una máquina. Ya que hablamos de una máquina que como es el mismo, aun si las partes de ello han sido reparadas o renovadas, debido a la organización continuada de todas las partes con miras a el

110

logro de un cierto final u objetivo. Un animal se diferencia de una máquina, sin embargo, en esto en caso de éste el movimiento viene desde fuera mientras que en caso del animal el movimiento viene desde dentro.

La identidad de una cosa inorgánica 'simple' puede ser definida, por lo tanto, en términos de tiempo y lugar (aunque Locke no mencione la continuidad de la historia espaciotemporal de la cosa como uno de los criterios de la autoidentidad persistente). La identidad continuada de una cosa inorgánica compuesta exige la identidad continua (con relación a espacio y tiempo) de sus partes constituyentes. La identidad continua de un cuerpo orgánico, sin embargo, es definida con relación a la organización de partes informadas por una vida común más bien que con relación a la identidad continuada de las partes ellos mismos. De hecho, 'en estos dos casos, una masa de la materia{del asunto} y un cuerpo vivo, la identidad no es aplicada a la misma cosa '.68 cuerpos Inorgánicos y orgánicos son diferentes en la clase, y los criterios de la identidad se diferencian en los dos casos, aunque en ambos debe haber una existencia continua que tiene un poco de relación a coordenadas espaciotemporales.

¿A qué distancia podemos aplicar al hombre los criterios de identidad que - son aplicables a otros cuerpos orgánicos? Locke contesta que la autoidentidad continuada de un hombre consiste 'en solamente una participación de la misma vida continuada por partículas constantemente breves de la materia{del asunto} en la sucesión sumamente unida al mismo cuerpo organizado '.69 Él no explica en términos exactos el sentido preciso de esta declaración, pero él deja claro que en su opinión nosotros somos acostumbrados, y justificadamente acostumbrados, hablar de 'el mismo hombre' cuando hay continuidad corporal. Independientemente de los cambios psicológicos pueden ocurrir en un hombre, todavía le llamamos el mismo hombre a condición de que su existencia corporal sea continua. Si, sin embargo, tomamos la identidad del alma como el que y sólo el criterio de la igualdad, los resultados extraños siguen. Por ejemplo, si asumimos por decir algo la hipótesis de reencarnación, deberíamos decir que X, que vive en Grecia antigua, era el mismo hombre que Y, viviendo en Europa medieval, simplemente porque el alma era el mismo. Pero este modo de hablar sería muy extraño. 'No pienso a nadie, podía él estar seguro que el alma de Heliogabalus estaba en uno de sus cerdos, diría aún que el cerdo era un hombre o Heliogabalus. '70 en Otras palabras, Locke apela aquí al uso lingüístico ordinario. Hablamos de un hombre que como es el mismo hombre cuando hay continuidad corporal. Y tenemos aquí un

LOCKE (2) 111

criterio empírico de igualdad. Pero, en la opinión de Locke, no habría ningún modo de controlar nuestro uso de la palabra 'mismo' si dijéramos que esto es la identidad del alma que hace un hombre el mismo hombre.

Pero aunque seamos generalmente acostumbrados para hablar de un hombre como el mismo hombre cuando hay continuidad corporal, todavía podemos levantar la pregunta en lo que hace la identidad personal consisten, queriendo decir 'con la persona' 'un pensamiento, ser inteligente, que tiene la razón y la reflexión y puede considerarse como sí mismo, la misma cosa de pensamiento en tiempos diferentes y places'.⁷¹ la respuesta a esta pregunta es el conocimiento, que Locke declara para ser inseparable del pensamiento y esencial a ello, 'esto siendo imposible para alguien para percibir sin percibir que él percibe realmente'.⁷² 'Por lo que este conocimiento puede ser ampliado hacia atrás a cualquier acción pasada o pensado, hasta ahora alcanza la identidad de aquella persona.'⁷³

Locke saca la conclusión lógica que si es posible para el mismo hombre (es decir un hombre que es el mismo hombre en el sentido que hay continuidad corporal) para tener en el tiempo $t1$ un conocimiento distinto e incommunicable y en el tiempo $t2$ otro conocimiento distinto e incommunicable, no podíamos hablar del hombre que como es la misma 'persona' en el tiempo $t2$ que él era en el tiempo $t1$. Este es 'el sentido de humanidad en la declaración de sol-emnest de sus opiniones, leyes humanas no castigando al loco para las acciones del hombre sobrio, ni hombre sobrio para lo que el loco hizo, así haciendo "ellos a dos personas; que es algo explicado por nuestro modo de hablar en inglés, cuando decimos que tal el que no es, o está fuera de sí; en cuales frases es insinuado como si aquellos que ahora, o al menos primero los usó, pensaron que mí fue cambiado, la persona mismísima estaba ya no en aquel hombre'.⁷⁴

9. Al final de segundo libro *del Ensayo* Locke nos dice que habiendo dado razón de la fuente y las clases de las nuestras ideas él al principio propuso de ponerse inmediatamente a considerar el uso que la mente hace de estas ideas y el conocimiento que obtenemos por ellos. Pero la reflexión le convenció que era necesario tratar de la lengua antes de continuar a hablar del conocimiento. Para ideas y palabras están claramente estrechamente relacionados, y nuestro conocimiento, cuando él dijo, consiste en proposiciones. Él por lo tanto dedicó el tercer libro al sujeto de palabras o lengua.

Dios hizo el hombre un ser social en la naturaleza. Y la lengua debía ser 'el gran instrumento y el lazo común de la sociedad'.⁷⁵

112

La lengua consiste en palabras, y las palabras son signos de ideas. 'El uso de palabras debe ser señales sensibles de ideas; y las ideas que ellos significan{aguantan; apoyan} son su significado/⁷⁶ apropiado e inmediato es verdadero que tomamos nuestras palabras para ser signos de ideas en otras mentes masculinas también de ideas en nuestras propias mentes, cuando, o sea, nosotros y ellos decimos{hablamos} una lengua común. Y a menudo suponemos que palabras significan cosas. Sin embargo las palabras de un hombre se significan principalmente e inmediatamente las ideas en su propia mente. Las palabras pueden ser, por supuesto, usadas sin el sentido. Un niño puede aprender y usar una palabra en la manera del loro, sin tener la idea que es normalmente significada por ello. Pero en este caso la palabra es solamente un ruido no significativo.

Aunque Locke insista tenazmente que las palabras sean signos de ideas, él no da ninguna explicación cuidadosa del sentido de esta declaración. Sin embargo, su posición general está bastante clara, si no nos metemos en ello demasiado estrechamente. Las ideas, según la teoría representationist de Locke, son los objetos inmediatos del pensamiento; y las ideas, o algunos de ellos mejor dicho, significan cosas o son signos de cosas. Pero las ideas son privadas. Y comunicar nuestras ideas a otros y aprender ideas others* estamos de pie en la necesidad de

signos 'sensibles' y públicos. Esta necesidad es realizada por palabras. Pero hay esta diferencia entre ideas, que son signos de cosas, y palabras. Aquellas ideas que significan cosas o representan cosas son signos naturales. Algunos de ellos al menos, o sea, son producidos por cosas, aunque los otros sean construcciones mentales. Las palabras, sin embargo, son todos los signos convencionales: su significado es fijado por opción o convención. Así mientras la idea de hombre es el mismo en las mentes de un francés y un Inglés, el signo de esta idea es *homme* en francés y *hombre* en inglés. Está claro que Locke asumió que pensó en sí mismo es realmente distinto del uso de palabras y símbolos, y que la posibilidad de expresar el mismo pensamiento en formas lingüísticas diferentes y en la lengua diferente es una prueba de esta diferencia.

Hay, sin embargo, una calificación para ser añadida a la declaración que las palabras son signos de ideas. 'Además de palabras que son nombres de ideas en la mente hay muchísimos otros que son hechos el uso de significar la unión que la mente da a ideas o hace proposiciones un con el otro. '77 la mente necesita no sólo signos de las ideas 'antes de que esto' sino también firme para mostrar o insinuar un poco de acción de su propio en la relación

LOCKE (2) 113

a estas ideas. Por ejemplo, 'es' y 'no es' espectáculo o íntimo o expreso los actos de la mente de la afirmación y negar. Locke llama palabras de estas 'partículas' amables, y él incluye bajo este título no sólo la cópula en proposiciones sino también preposiciones y conjunciones. Todos éstos marcan o expresan un poco de acción de la mente con relación a sus ideas.

Aunque Locke no dé ninguna explicación cuidadosa de su teoría del significado, él vio bastante claramente que decir que las palabras son signos de ideas y que la lengua, formada de signos convencionales, es un medio de ideas que se comunican, constituye una simplificación excesiva. 'Para hacer palabras útiles al final de comunicación, es necesario que ellos exciten en el oyente exactamente la misma idea que ellos significan{aguantan; apoyan} en la mente del altavoz. '78 Pero este final no siempre es alcanzado. Por ejemplo, una palabra puede significar una idea muy compleja; y en este caso es muy difícil asegurar que la palabra siempre significa exactamente la misma idea en el uso común. 'De ahí esto viene para pasar esto los nombres masculinos de ideas muy compuestas, como en su mayor parte son palabras morales, tienen rara vez, en dos hombres diferentes, el mismo significado preciso; ya que la idea compleja de un hombre rara vez está de acuerdo con el otro, y a menudo se diferencia de su propio, del que que él tenía ayer o tendrá mañana. '79 Otra vez, cuando los modos mezclados son construcciones mentales, colecciones de ideas reunidas por la mente, es difícil encontrar cualquier estándar fijo del sentido. El sentido de una palabra como 'el asesinato' depende simplemente de clibice. Y aunque 'el uso común regule el sentido de palabras bastante bien para la conversación común', 80 no hay ningunas autoridades reconocidas que pueden determinar el sentido preciso de tales palabras. De ahí esto es una cosa de decir que los nombres significan ideas y otra cosa de decir exactamente para que ideas ellos ponen.

Esta 'imperfección' de la lengua es apenas evitable. Pero hay también tal cosa como 'un abuso' evitable de palabras. En primer lugar, los hombres bastante con frecuencia acuñan palabras que no significan ninguna idea clara y distinta. 'No necesitaré aquí al montón casos; la lectura de cada hombre y la conversación le amueblarán suficientemente; o si él quiere ser mejor almacenado, los grandes maestros de la menta de esta clase de términos, quiero decir el Schoolmen y metaphysicians (bajo que, pienso, pueden entender{comprender} a los filósofos naturales y morales que discuten de estos años últimos) tienen medios en abundancia para contentarle. '81 en Segundo lugar, a menudo abusan de palabras en la controversia por ser usado por el mismo hombre en diferente

sentidos. Otro abuso consiste en la toma de palabras para cosas y suponiendo que la estructura de realidad debiera corresponder a maneras de hablar de alguien sobre ello. Locke también menciona el discurso figurado como un abuso de la lengua. Él habría hecho mejor quizás para haberlo citado como una fuente de u ocasión para el abuso de lengua. En efecto, él siente este él mismo hasta cierto punto. Ya que él comenta que 'la elocuencia, como el sexo justo, tiene bellezas demasiado predominantes en ello para sufrirse alguna vez para ser dicho{hablado} contra '.82 Pero su punto es que 'la elocuencia' y la retórica son usadas para mover las pasiones y engañar el juicio, cuando en efecto ellos bastante con frecuencia son; y él es demasiado de un racionalista para intentar distinguirse claramente entre el uso apropiado e impropio de la lengua emotiva y evocadora.

El mal uso de palabras es así una fuente prolífica del error, y Locke claramente consideró este un sujeto de la importancia considerable. Ya que al final *de Ensayo* él insiste en la necesidad de estudiar la ciencia de signos. 'La consideración, entonces, de ideas y palabras como los grandes instrumentos del conocimiento no hace ninguna parte despreciable de su contemplación quién tomaría una vista{opinión} del conocimiento humano en el grado entero de ello. Y quizás si ellos fueran claramente pesados y debidamente considerados, ellos se nos permitirían otra clase de lógica y crítico que con qué hemos estado informados hasta ahora. '83 Pero es sólo en tiempos muy recientes que la sugerencia de Locke ha sido tomada con cualquier gran seriedad.

10. Cuando los términos generales juegan una parte tan prominente en el discurso, es necesario prestar la atención especial a su origen, significando y uso. Debemos tener términos generales; para una lengua arreglada exclusivamente de nombres propios no podía ser memorizado, y, aun si esto pudiera, ello ser inútil para objetivos de la comunicación. Si, por ejemplo, un hombre fuera incapaz de referirse a vacas en general, pero tuviera que tener un nombre propio para cada vaca particular que él había visto, los nombres no tendrían ningún sentido para otro hombre que era desconocido con estos animales particulares. Pero aunque sea obviamente necesario que debieran haber nombres generales, la pregunta se levanta{surge} como venimos para tenerlos. ¿'Para ya que todas las cosas que existen son sólo detalles, cómo es que nosotros por términos generales o donde hallazgo nosotros aquellas naturalezas generales se supone que ellos significan{aguantan; apoyan}? '84

Locke contesta que las palabras se hacen generales siendo hecho signos de ideas generales, y que las ideas generales son formadas por la abstracción. 'Las ideas se hacen generales separándose de ellos

LOCKE (2) 115

las circunstancias de tiempo y lugar y cualquier otra idea que puede determinarlos a este o que existencia particular. Por este camino de la abstracción ellos son hechos capaces de la representación de más individuos que uno; cada uno de los cuales teniendo en ello una conformidad a aquella idea abstracta es (cuando lo llamamos) de aquella clase/85 un niño, déjenos suponer, está informado en primer lugar con un hombre. Más tarde se hace informado con otros hombres. Y esto enmarca una idea de las características comunes, excluyendo las características peculiares a este o aquel individuo. Esto así viene para tener una idea general, que es significada por el término general 'hombre'. Y con el crecimiento de experiencia esto puede continuar a formar

otro más amplio y más ideas abstractas, cada uno de las cuales será significado por un término general.

Resulta que la universalidad y la generalidad no son atributos de cosas, que son todo el individuo o particular, pero de ideas y palabras: ellos son 'las invenciones y las criaturas del entendimiento, hecho por ello para su propio uso, y conciernen sólo signos, o palabras o ideas'.⁸⁶ Por supuesto, cualquier idea o cualquier palabra son también particulares; esto es esta idea particular o esta palabra particular. Pero lo que llamamos palabras generales o universales e ideas son universales en su significado. O sea, una idea universal o general significa una especie de cosa, como vaca u ovejas o hombre; y el término general significa la idea como la significación de una especie de cosa. ', entonces, qué palabras generales se significan es *una especie* de cosas; y cada uno de ellos hace esto siendo un signo de una idea abstracta en la mente, con cual idea, como la existencia de cosas son encontrados para estar de acuerdo, entonces ellos vienen para ser clasificado bajo aquel nombre; o, que es todo un, ser de aquella clase/⁸⁷

Decir, sin embargo, que la universalidad pertenece sólo a palabras e ideas no es decir que no hay ninguna fundación objetiva para la idea universal. 'No se pensaría aquí que yo olvidaba, mucho menos negar, aquella naturaleza en la producción de cosas hace varios de ellos igualmente: no hay nada más obvio, sobre todo en las razas de animales y todas las cosas propagadas por la semilla/⁸⁸ Pero esto es la mente que observa estas semejanzas entre cosas particulares y los usa como la ocasión para formar ideas generales. Y cuando una idea general ha sido formada, diga la idea de oro, se dice que una cosa particular es o no es el oro en cuanto esto se conforma o no se conforma a esta idea.

El Locke de vez en cuando habla en una manera que sugirió a Berkeley que la idea general era una estafa de imagen compuesta-

116

sisting de elementos incompatibles. Por ejemplo, él habla de la idea general de un triángulo, que 'no debe ser, ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, equicrural, ni scalenon; pero todos y ninguno de éstos inmediatamente.... Esto es una idea en donde algunas partes de varias ideas diferentes e inconsecuentes son puestas juntos/⁸⁹ Pero esta declaración debe ser entendida en la luz de lo que Locke dice en otra parte sobre 'abstraction*. Él no dice que la idea general de un triángulo es una imagen; tampoco él dice que es formado de ideas mutuamente inconsecuentes o incompatibles. Él dice que es formado 'de partes' de ideas diferentes e inconsecuentes. O sea, la mente omite las notas peculiares a este o que la clase del triángulo y reúne las características comunes de clases diferentes del triángulo para formar la idea general de triangularity. La abstracción es así representada como un proceso de eliminación o excluir y de la reunión lo que permanece, características comunes. Este, en efecto, puede ser lamentablemente vago; pero no hay ninguna necesidad de hacer la conversación de Locke tonterías absolutas asignándole la vista{opinión} que las ideas generales son formadas de elementos mutuamente incompatibles.

11. Es importante no entender la palabra 'abstracción' en el contexto presente como el sentido de la abstracción de la verdadera esencia de una cosa. Locke distingue dos sentidos del término 'verdadero essence*. 'El que es de aquellos quien, usando la esencia de palabra ya que ellos saben{conocen} no que, suponga un cierto número de aquellas esencias, según las cuales todas las cosas naturales son hechas, y en donde ellos hacen exactamente cada uno de ellos comparte, y tan pase con este o que la teoría de especies/⁹⁰ This es, dice que a Locke, una hipótesis insostenible, como le muestra la producción de monstruos. Ya que la teoría presupone esencias

específicas fijadas y estables, y esto no puede explicar el hecho de casos indeterminados y de variaciones en el tipo. En otras palabras, es incompatible con los datos empíricos disponibles. Adelante, la hipótesis de esencias específicas estables pero desconocidas es tan inútil que podría ser bien desechado aun si no fuera contradito por los datos empíricos. " La otra opinión y más racional (sobre verdaderas esencias) es de aquellos que consideran todas las cosas naturales de tener una constitución verdadera pero desconocida de sus partes insensibles, de cual flujo aquellas calidades sensibles que nos sirven para distinguirlos un del otro, según si tenemos la ocasión para clasificarlos en clases bajo denominaciones/91 comunes, Pero aunque esta opinión sea 'más racional', no puede haber obviamente ningún ques-

LOCKE (2) 117

tion de abstraer esencias desconocidas. Cada colección de ideas simples depende de alguna 'verdadera constitución' de una cosa; pero esta verdadera constitución es desconocida por nosotros. De ahí no puede ser abstraído.

De verdaderas esencias Locke distingue esencias nominales. Somos acostumbrados para decidimos si una cosa dada es el oro o no observando si esto posee aquellas características comunes, la posesión de las cuales es considerada si es necesario y suficiente para una cosa para ser clasificada como el oro. Y la idea compleja de estas características es la esencia nominal de oro. Este es por qué Locke puede decir que 'la idea abstracta para cuales soportes de nombre (generales) y la esencia de las especies es mismo', 92 y que 'cada idea abstracta distinta es una esencia distinta'. 93 Esto es la esencia nominal, por lo tanto, que es abstraído, excluyendo características peculiares a cosas individuales como individuos y reteniendo sus características comunes.

Locke añade que en caso de ideas simples y modos las esencias verdaderas y nominales son el mismo. 'Así una figura incluso un espacio entre tres líneas es la esencia verdadera así como nominal de un triángulo. '94 Pero en caso de sustancias ellos son diferentes. La esencia nominal de oro es la idea abstracta de las características observables comunes a las cosas que son clasificadas como el oro; pero su verdadera esencia, o sustancia, es 'la verdadera constitución de sus partes insensibles, de las cuales dependen todas aquellas propiedades de color, peso, fusibility, fijo, etc., que deben ser encontrados en ello '.95 y esta verdadera esencia, la sustancia particular de oro, es desconocida por nosotros. El modo de Locke de hablar está seguramente abierto a la crítica. Ya que en caso de la idea universal de triangularity es inadecuado hablar sobre 'la verdadera esencia' en absoluto, si éste es definido como la constitución verdadera pero desconocida de las partes insensibles de una sustancia material. Pero su general que significa está suficientemente claro, a saber, que en caso de sustancias materiales tiene sentido de decir{hablar} de una verdadera esencia distinta de la esencia nominal o idea abstracta, mientras que en caso de triangularity esto no hace.

Capítulo Seis LOCKE (3)

Conocimiento en general - los grados de conocimiento - el grado y realidad de nuestro conocimiento - Conocimiento de la existencia de Dios - Conocimiento de otras cosas - Juicio y probabilidad - Razón y fe.

i. En el esbozo *del Ensayo* Locke comenta que 'permanece ahora para preguntar que tipo de conocimiento somos tenemos de o por estas ideas, el objeto apropiado del conocimiento que es la

verdad, que está totalmente en afirmación o negación, o proposiciones mentales o verbales, que no es más, pero cosas de detención de ser tan realmente como ellos son y existen realmente, o expresión de nuestras aprehensiones por palabras encajadas para hacer los otros detienen{entienden} cuando hacemos '.1 Pero en *el Ensayo* publicado él comienza el cuarto libro con el inequívocamente representationist declaración, 'la Vista de la mente en todos sus pensamientos y razonamientos hath ningún otro objeto inmediato pero sus propias ideas, que esto solo hace o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento es sólo familiarizado sobre ellos '.2 y él continúa a decir que el conocimiento consiste exclusivamente en la percepción de la unión y acuerdo o desacuerdo y repugnancia de cualquiera de nuestras ideas. Cuando vemos que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, percibimos una unión necesaria entre ideas. Y por lo tanto puede decirse legítimamente que nosotros sabemos que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos.

¿Pero qué se supone por 'acuerdo' 'y desacuerdo' de ideas? La forma primaria de acuerdo o desacuerdo es lo que Locke llama 'identidad o diversidad'. La mente, por ejemplo, sabe inmediatamente e infaliblemente que las ideas de los blancos y por ahí (cuando él los ha recibido por el sentido-

LOCKE (3) 119

la experiencia, huelga decir que) son lo que ellos son y no las otras ideas que llamamos rojo y cuadrado. Un hombre, en efecto, puede estar equivocado sobre los términos derechos para estas ideas; pero él

No puedo poseerlos sin ver que cada uno está de acuerdo con sí y discrepa con otras ideas y diferentes. La segunda forma mencionada por Locke es llamada 'el pariente'. Él piensa aquí en la percepción de relaciones entre ideas, que pueden ser relaciones del acuerdo o del desacuerdo. Las proposiciones matemáticas proporcionan al jefe, aunque no el único, el ejemplo del conocimiento relacional. En tercer lugar, hay acuerdo o el desacuerdo de la coexistencia. Así nuestro conocimiento de la verdad que una sustancia permanece no consumida por el fuego{incendio} es un conocimiento que el poder de permanecer no consumido por el fuego{incendio} coexiste con o siempre acompaña las otras características que juntos forman nuestra idea compleja de la sustancia en cuestión. Finalmente, hay acuerdo o el desacuerdo 'de la verdadera existencia'. Locke da como un ejemplo la declaración 'Dios is'. O sea, sabemos que la idea de Dios 'está de acuerdo con ' o corresponde a un ser realmente existente. Dos puntos en esta clasificación de formas del conocimiento son

^immediatamente evidente. En primer lugar el conocimiento de la identidad y el conocimiento de la coexistencia son ambos relacionales. Locke, en efecto, explícitamente admite este. 'La identidad y la coexistencia son realmente solamente relaciones. '3 Pero él continúa a afirmar que ellos tienen rasgos peculiares de sus propios que justifican su consideración bajo títulos separados, aunque él haga - no explican cuales estos rasgos peculiares son. En segundo lugar el conocimiento de la verdadera existencia debería causar claramente a Locke dificultad considerable. Ya que si una idea es definida como independientemente de lo que es el objeto de la mente cuando esto piensa, no es fácil ver como podemos saber alguna vez que nuestras ideas corresponden a verdadero existents, en cuanto éstos últimos no son nuestras ideas. Sin embargo, dejando este punto aparte para el momento, podemos decir que el conocimiento consiste para Locke en percepción del acuerdo o desacuerdo entre ideas o en la percepción del acuerdo o el desacuerdo de ideas con cosas que no son

ideas de jthemselves.

2. Locke se pone a examinar los grados de nuestro conocimiento. Y aquí él muestra una vuelta decididamente racionalista de la mente. Ya que él exalta la intuición y la demostración, que es la característica de, aunque no encajonado a, conocimiento matemático, a cargo de lo que él llama 'conocimiento sensible'. Él no retracta, por supuesto, su teoría de empírico general

120

esto todas nuestras ideas viene de la experiencia, de sensación o reflexión. Pero, presuponiendo esta teoría, él entonces claramente toma el conocimiento matemático como el paradigma de conocimiento. Y en este punto al menos él muestra una afinidad con Descartes.

'Si reflexionamos sobre nuestros propios modos de pensar, encontraremos que a veces la mente percibe el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas inmediatamente por ellos, sin la intervención de alguno otro: y este, pienso, podemos llamar el conocimiento/4 intuitivo Así la mente percibe inmediatamente por la intuición que blanco no es negro y que tres son más de dos 5 Este es la clase más clara y más cierta del conocimiento que la mente humana puede alcanzar. No hay ningún cuarto{espacio} para la duda, y 'esto está en esta intuición que depende toda la certeza y pruebas de todo nuestro conocimiento '.6

El segundo grado del conocimiento es el conocimiento abierto, donde la mente no percibe inmediatamente el acuerdo o el desacuerdo de ideas, pero necesidades ideas intermedias de ser capaz de hacer así. Locke piensa principalmente en el razonamiento matemático, donde una proposición es probada o demostrada. No hacemos, él dice, tener el conocimiento intuitivo inmediato que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos: necesitamos 'las ideas intermedias con la ayuda las cuales el acuerdo en cuestión es probado. El conocimiento abierto de estas carencia amables, dicen nosotros, la instalación y la claridad de la intuición. Al mismo tiempo cada uno interviene el razonamiento tiene la certeza intuitiva. Pero si Locke había prestado más atención al razonamiento silogístico que él realmente hizo, él podría haber sentido un poco de duda sobre la verdad de esta última declaración. Ya que puede haber un argumento silogístico válido que contiene una proposición contingente. Y la verdad de una proposición contingente no es conocida con lo que Locke llama la certeza intuitiva. No hay ninguna unión necesaria entre los términos; de ahí no podemos percibirlo inmediatamente. En otras palabras, cuando los comentaristas han indicado{advertido}, la idea de Locke de la demostración inevitablemente restringe la variedad del conocimiento abierto a un campo muy estrecho.

Independientemente de lo que viene salvo la intuición y la demostración no es el conocimiento, 'pero la fe o la opinión, al menos en todo truths'.7 general sin Embargo, hay conocimiento sensible de la existencia particular. Algunas personas, Locke comenta, pueden expresar la duda si hay alguna cosa existente correspondiente a nuestras ideas; 'sin embargo aquí, pienso, somos proveídos de un evi-

LOCKE (3) 121

el dence que nos pone duda pasada '.8 Cuando un hombre ve el sol durante el día su percepción es diferente de su pensado el sol durante la noche; y hay una diferencia inequívoca entre oler el olor de elevarse y recordar el olor de elevarse. Si él dice que todos pueden ser un sueño, él debe

confesar sin embargo que hay una gran diferencia entre soñar con estar en el fuego{incendio} y realmente estar en ello.

3. Hay, por lo tanto, tres grados del conocimiento: intuitivo, abierto y sensible. ¿Pero a qué distancia nuestro conocimiento es capaz de la ampliación? Si el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo entre ideas, resulta que 'podemos tener el conocimiento no adelante que tenemos ideas'.⁹ Pero según Locke 'el grado de nuestro conocimiento viene no sólo salvo la realidad de cosas, pero hasta del grado de nuestro propio ideas'.¹⁰ y es necesario examinar lo que él quiere decir con este. Podemos seguirle en la toma uno tras otro las cuatro formas del conocimiento mencionado en la primera sección y en la vista a que distancia nuestro conocimiento se extiende o puede extenderse de cada uno de estos modos de percibir el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas.

. En primer lugar, nuestro conocimiento de 'identidad y diversidad' se extiende por lo que nuestras ideas se extienden. O sea, no podemos tener una idea sin percibir intuitivamente que es y que es diferente de cualquier otra idea.

Pero no es así en cuanto a nuestro conocimiento 'de coexistencia'. 'En este nuestro conocimiento es muy corto, aunque en este consista el mayor y la mayor parte de parte material del conocimiento otir acerca de sustancias'.¹¹ Nuestra idea de una clase particular de sustancia es una colección de ideas simples de coexistir juntos. Por ejemplo, 'nuestra idea de una llama es un cuerpo caliente, luminoso y móvil hacia arriba; del oro, un cuerpo pesado a un cierto grado, amarillo, maleable y fusible'.¹² Pero lo que percibimos es una coexistencia actual o unión de ideas simples: no percibimos ninguna unión necesaria entre ellos. Nuestras ideas complejas de sustancias son arregladas de ideas de sus calidades secundarias, y éstos dependen de 'las calidades primarias de su minuto y partes insensibles; o si no sobre ellos, sobre algo aún más remoto de nuestra comprensión'.¹³ y si no sabemos{no conocemos} la raíz de la cual ellos saltan, no podemos saber{conocer} de qué las calidades necesariamente resultan o son necesariamente incompatibles con la constitución insensible de la sustancia. De ahí no podemos saber{conocer} que calidades secundarias siempre deben coexistir con el

122

la idea compleja que tenemos de la sustancia en cuestión o que calidades son incompatibles con esta idea compleja. 'Nuestro conocimiento en todas estas preguntas alcanza muy poco más lejos que nuestra experiencia/¹⁴ Otra vez, no podemos discernir ninguna unión necesaria entre los poderes de una sustancia de efectuar cambios sensibles de otros cuerpos y cualquiera de aquellas ideas que juntos forman nuestra noción de la sustancia en cuestión. 'La experiencia es esto del cual en esta parte debemos depender. Y debía ser deseado esto fue más mejorado/¹⁵ y si damos vuelta de cuerpos a espíritus, nos encontramos hasta más en la oscuridad.

La razón que Locke da para decir que nuestro conocimiento 'de la coexistencia' no se extiende muy lejos es del interés considerable. Está claro que él tiene en su mente un estándar ideal del conocimiento. Tener 'un verdadero conocimiento' de la coexistencia de las ideas que juntos forman la esencia nominal de una cosa significaría la vista de sus uniones necesarias el uno con el otro, en una manera análoga a esto en el cual percibimos uniones necesarias entre ideas en proposiciones matemáticas. Pero no percibimos estas uniones necesarias. Vemos que la idea compleja de oro comprende la idea de amarillo de hecho; pero no percibimos una unión necesaria entre amarillo y las otras calidades que juntos forman una idea compleja de oro. De ahí se juzga que nuestro conocimiento es deficiente; esto es simplemente un conocimiento basado en la

experiencia, en *de facto* uniones. No podemos demostrar proposiciones en ciencias naturales o 'filosofía experimental': 'la certeza y la demostración son cosas no debemos, en estos asuntos, fingidos a '.16 no podemos alcanzar 'verdades generales, instructivas, incuestionables '17 acerca de cuerpos. En la actitud de todo este Locke parece ser aquel de 'un racionalista', que toma el conocimiento matemático como el estándar ideal, más bien que aquel de 'un empírico'.

Al mismo tiempo no pienso que deberían poner demasiado énfasis en este punto de vista. Locke, en efecto, implica realmente que las ciencias naturales son deficientes exactamente porque es empírico; pero él también atribuye sus defectos simplemente a la ignorancia contemporánea. 'Aunque no seamos sin ideas de estas calidades primarias de cuerpos en general, aún no sabiendo{no conociendo} lo que es el bulto particular, figura y movimiento de la mayor parte de los cuerpos del universo, somos ignorantes de varios poderes, eficacias y caminos de la operación

LOCKE (3) 123

por lo cual los efectos que diariamente vemos son producidos/18 Aquí esto es una pregunta simplemente de la ignorancia. Nuestros sentidos no son bastante agudos para percibir 'las partículas de minuto de cuerpos y descubrir sus operaciones. Nuestros experimentos e investigaciones no nos llevan muy lejos, aunque 'si ellos lograrán otra vez otro tiempo, no podamos estar seguros. Este dificulta nuestro cierto conocimiento de verdades universales acerca de cuerpos naturales; y nuestra razón nos lleva aquí muy poco más allá de la materia{del asunto} particular del hecho/19 Locke, en efecto, golpea realmente una nota pesimista. Ya que él es 'apropiado para dudar que a que distancia la industria humana soever puede avanzar la filosofía útil y experimental en cosas físicas, científicas (conocimiento) todavía sea fuera de alcance '.20 y él afirma que aunque nuestras ideas de cuerpos nos sirvan para objetivos prácticos ordinarios, 'no somos capaces del conocimiento científico; ni estará capaz alguna vez de descubrir verdades generales, instructivas e incuestionables acerca de ellos. La certeza y la demostración son cosas a las que no debemos, en estos asuntos, fingidos tenemos aquí, como fue comentado en el último párrafo, una depreciación de ciencias naturales porque esto no falta de un conocimiento ideal: tenemos una declaración clara que las ciencias naturales nunca pueden hacerse 'science'. Al mismo tiempo, sin embargo, los comentarios pesimistas de Locke sobre ciencias naturales son debidos en gran parte simplemente a ignorancia contemporánea y carencia del equipo técnico requerido para asustar avances y descubrimientos. De ahí, mientras es necesario notar la actitud racionalista que es aparente en el cuarto libro *del Ensayo*, pienso que deberíamos procurar no poner demasiado énfasis en ello en este contexto particular.

En cuanto a la tercera clase de conocimiento, conocimiento relacional, es difícil decir a que distancia es capaz de la ampliación, 'porque los avances que son hechos en esta parte del conocimiento, según nuestra sagacidad en el descubrimiento de ideas intermedias que pueden mostrar las relaciones y hábitos de ideas cuya coexistencia no es considerada, esto es una materia{un asunto} difícil para contar cuando somos al final de tal Locke discoveries'.22 piensa principalmente en matemáticas. Aquellos que son ignorantes del álgebra, él dice, no pueden imaginar sus potencialidades, y no podemos determinar de antemano los recursos adicionales y la utilidad de matemáticas. Pero él no piensa exclusivamente en matemáticas, y él sugiere que el ética pudiera ser hecho una ciencia abierta. Las ideas de Locke sobre el ética, sin embargo, serán dejadas al siguiente capítulo.

fácilmente resumida. 'Tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia; y un conocimiento abierto de la existencia de Dios; de la existencia de cualquier cosa más no tenemos ningún otro, pero un conocimiento sensible, que se extiende no más allá del presente{regalo} de objetos a nuestros sentidos/23 en Cuanto al conocimiento de nuestra propia existencia, lo percibimos tan claramente y con tal certeza que esto ni necesita, ni es capaz de la prueba. Si me dudo de todas otras cosas, aquella misma duda me hace percibir mi propia existencia y no me sufrirá a la duda de la cual Cuando hemos visto en el último capítulo, Locke no quiere decir que tengo la certeza intuitiva de la existencia de un alma inmaterial en mí. Pero percibo claramente que soy un pensamiento mí, aunque exactamente lo que es intuído Locke no explique. Nuestro conocimiento de Dios y de cosas además de Dios y nosotros será considerado en las secciones siguientes de este capítulo. Mientras tanto, levanto una pregunta que Locke trata bajo el título 'la realidad de nuestro conocimiento'.

Acabamos de ver que según Locke podemos saber que las cosas existen. Y podemos saber{conocer} algo sobre ellos. ¿Pero cómo podemos hacer esto si el objeto inmediato del conocimiento es una idea? 'Es evidente que la mente sabe{conoce} no cosas inmediatamente, pero sólo por la intervención de las ideas esto tiene de ellos. Nuestro conocimiento por lo tanto es verdadero sólo a fin de que hay una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de cosas. ¿Pero qué estará aquí el criterio? ¿Cómo van a la mente, cuando esto percibe solamente sus propias ideas, sepa que ellos están de acuerdo con cosas ellos mismos? '25 la pregunta está bastante clara. ¿Cuál es la respuesta de Locke?

Podemos poner el conocimiento matemático y moral sobre un lado. Las matemáticas puras nos dan el cierto y verdadero conocimiento, pero esto es el conocimiento 'sólo de nuestro propio ideas'.²⁸ O sea, las matemáticas puras son formales: hace declaraciones sobre las propiedades de 'las ideas, como la idea de un triángulo o círculo, y sobre las relaciones entre ideas, pero no sobre el mundo de cosas. Y la verdad de proposiciones matemáticas no es afectada por la presencia o la ausencia de cosas correspondiente a las ideas que el matemático emplea en su razonamiento. Si él hace una declaración sobre el triángulo o el círculo, la existencia o la inexistencia de un triángulo correspondiente o el círculo en el mundo es completamente irrelevante a la verdad de su declaración. Si éste es verdadero, permanece verdadero

LOCKE (3) 125

aunque puedan no haber ningún triángulo existente o círculo que corresponde a las ideas del matemático de triángulos o círculos. Ya que la verdad de su declaración sigue simplemente de sus definiciones y axiomas. 'En la misma manera la verdad y la certeza de discursos morales abstraen de las vidas de hombres y la existencia de aquellas virtudes en el mundo de que ellos tratan. Ni son las Oficinas de Tully (*De de Cicerón officiis cuenta{proyecto de la ley; billete de banco}*) menos verdadera porque no hay nadie en el mundo que exactamente practica sus reglas y cumple con aquel modelo de un hombre virtuoso que él nos ha dado y que no existió en ninguna parte, cuando él mandato judicial, pero en la idea/27

La situación es diferente, sin embargo, en cuanto a ideas simples. Ya que éstos no son fabricados por la mente, como es la idea de un círculo perfecto; ellos son impuestos a la mente. De ahí ellos deben ser el producto de cosas que funcionan en la mente, y ellos deben tener una conformidad con cosas. En vista del hecho que colorea, por ejemplo, oso poco parecido a los poderes en objetos que producen en nosotros las ideas simples relevantes, uno podría esperar que Locke explicara más exactamente la naturaleza de esta 'conformidad'. Sin embargo, él está satisfecho por el comentario de que 'la idea de blancura, o amargura, cuando esto está en la mente, exactamente contestando que el poder que está en cualquier cuerpo para producirlo allí, tenga toda la verdadera

conformidad que esto puede, o deber tener, con cosas sin nosotros. Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de cosas es suficiente para el verdadero conocimiento/28 puede ser suficiente; pero este no es el punto en cuestión. ¿La pregunta es, cómo sabemos{conocemos}, - o mejor dicho como podemos saber en preseñoritas de Locke, que hay alguna conformidad en absoluto?

Se dice que ideas simples, por lo tanto, tienen una conformidad con objetos externos. ¿Qué, entonces, de ideas complejas? Esta pregunta concierne nuestras ideas de sustancias. Ya que cuando otras ideas complejas son 'los arquetipos de la propia fabricación de la mente, no querida para ser las copias de cualquier cosa', 29 el problema de su conformidad tan no aprieta. Ellos pueden darnos 'el verdadero' conocimiento como en matemáticas, aun si nada les corresponde fuera de la mente. Pero las ideas de sustancias son mandadas, usar la lengua de Locke, a arquetipos fuera de nosotros; o sea, se piensa que ellos corresponden a la realidad externa. ¿Y la pregunta se levanta{surge}, cómo podemos saber que ellos corresponden suponiendo que ellos correspondan realmente de hecho de algún modo a la realidad externa? Esta pregunta se refiere, por supuesto, a esencias nominales; ya que según Locke no sabemos{no conocemos} el verdadero

126

esencias de cosas. Su respuesta es que nuestras ideas complejas de sustancias son formadas de ideas simples, y que 'independientemente de las ideas simples han sido encontradas para coexistir en cualquier sustancia, éstos nosotros mayo con la juntura de confianza juntos otra vez, y tan haga ideas abstractas de sustancias. Para lo que ha tenido una vez" una unión en la naturaleza puede ser unido otra vez/30

Por supuesto, si las calidades son *ideas* simples, y si sabemos{conocemos} inmediatamente sólo ideas, nunca podemos comparar las colecciones de calidades en nuestras mentes con los racimos de calidades fuera de nuestras mentes. Y la respuesta de Locke seguramente no aclara esta dificultad. Pero aunque él hable de 'las ideas simples él también habla de nuestras ideas de calidades y de sustancias. En otras palabras, él oscila entre un repre-sentationist vista{opinión}, según la cual las ideas son el objeto de conocimiento, y la vista{opinión} que las ideas son modificaciones simplemente psíquicas por medio de las cuales sabemos{conocemos} cosas directamente. O, más exactamente, él oscila, no entre las dos 'vistas{opiniones} (ya que su vista{opinión} declarada consiste en que el objeto del conocimiento es ideas), pero entre dos maneras de hablar, hablando a veces como si la idea sea *el medio quod* del conocimiento (su vista{opinión} declarada) y a veces como si esto sea *el medio quo* ~ del conocimiento. Y esta ambigüedad puede ser en parte responsable * para su fracaso de tratar seriamente con la dificultad que proviene de su representationism.

Sin embargo, déjenos asumir que podemos saber{conocer} la correspondencia entre nuestras ideas complejas de sustancias y juegos existentes de calidades compresent. Cuando hemos visto, Locke no permitirá que cualquier unión necesaria sea percibida entre estas calidades. De ahí nuestro conocimiento, aunque verdadero, no se extiende más allá de la experiencia actual que hemos tenido, y si expresamos este conocimiento en la forma de proposiciones generales o universales no podemos afirmar legítimamente para éste que ellos son más que probablemente verdadero.

4. En la sección precedente la mención fue hecha de la vista{opinión} de Locke que tenemos, o mejor dicho podemos tener, el conocimiento abierto de la existencia de Dios. Por este él quiere

decir que podemos deducir la existencia de Dios 'de alguna parte de nuestro conocimiento intuitivo'.³¹ y la verdad intuitivamente conocida v de que él comienza es nuestro conocimiento de nuestra propia existencia. Más exactamente quizás, el conocimiento abierto del individuo de la existencia de Dios está basado en su conocimiento intuitivo de su propia existencia. Pero el conocimiento de la propia existencia de alguien no demuestra por sí mismo la existencia de Dios. Necesitamos

LOCKE (3) 127

otras verdades intuitivamente conocidas. Y el primer de éstos es la proposición lo que 'no expone nada no puede más productos ningún verdadero que es que puede ser igual a dos derecho angles'.³² el conocimiento Intuitivo de mi propia existencia me muestra que al menos una cosa existe. Ahora, sé que yo no existí de la eternidad, pero tenía un principio. Pero el que que tenía un principio debe haber sido producido por algo más; esto no puede haberse producido. Allí debe, por lo tanto, dice Locke, ser algo que existió de la eternidad. Él no hace los pasos del argumento muy claros. Pero lo que él claramente quiere decir es que para algo en absoluto para existir en cualquier momento debe haber un ser que sí mismo no tenía ningún principio; para, si este no fuera el caso, algún siendo se habría producido o haber 'pasado simplemente', y este es inconcebible. Que algo que comienza a ser haga así por la eficacia de una causa extrínseca ya existente es obviamente tomado por Locke para ser una proposición evidente. Pero él no explica si él tiene la intención de excluir un retroceso infinito en la orden{el pedido} temporal (un retroceso infinito, o sea, volviendo en el pasado) o un retroceso infinito en la orden{el pedido} de la dependencia existencial aquí y ahora, sin referirse al pasado. Sin embargo, de varios comentarios que él hace parece seguir esto él piensa en un retroceso infinito que vuelve en el pasado. Si es así, su argumentación se diferencia de aquel de Aquinas, por ejemplo, quién trató de desarrollar una prueba de la existencia de Dios que sería independiente de la pregunta si hay una serie de acontecimientos temporales que refieren indefinidamente en el pasado. De hecho, el argumento de Locke es descuidadamente construido y carece de la precisión. Unos lo excluirían totalmente a causa de que lo que Locke considera cuando las verdades evidentes no son evidentemente verdaderas. Pero aun si no estamos listos para hacer este, es difícil decir muchísimo sobre ello, porque Locke no lo declara claramente.

¿Si asumimos, sin embargo, que hay un ser que existió de la eternidad, la pregunta se levanta{surge}, cual es su naturaleza? Aquí Locke usa el principio que 'lo que tenía el que es y comenzando del otro también debe tener todo el que que está en y pertenece al que es del otro también'.³³ Como, por lo tanto, hallazgos de hombre en él poderes, y cuando él también disfruta de percepción y conocimiento, el ser eterno del cual él depende también debe ser poderoso e inteligente. Para una cosa que está desprovista del conocimiento no puede producir a un ser que conoce. Y

128

de este Locke concluye que 'hay un eterno, el más poderoso y el más sabiendo{conociendo} siendo; que si alguien complacerá de llamar Dios, esto importa no. La cosa es evidente, y de esta idea debidamente considerada será fácilmente deducido todos aquellos otros atributos que deberíamos asignar a este ser eterno

5. Un hombre sabe{conoce} su propia existencia por la intuición y aquel de Dios por la demostración. 'El conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa para la que podemos tener sólo por la sensación/³⁵ no hay ninguna unión necesaria entre la idea que un hombre tiene de algo además de Dios y la existencia de la cosa. El hecho que tenemos una idea de una cosa no

demuestra que esto existe. Sabemos que esto existe sólo cuando esto funciona sobre nosotros. Esto es por lo tanto la recepción actual de ideas desde fuera que nos da el aviso de la existencia de otras cosas y nos hace saber que algo doth existen entonces sin nosotros/36 la recepción de ideas desde fuera es la sensación, y sabemos{conocemos} la existencia de cosas que afectan nuestros órganos sensoriales sólo mientras ellos hacen así. Cuando abro mis ojos, esto no depende de mi opción lo que veo; soy interpretado sobre. Adelante, si puse mi mano también cerca del fuego{incendio}, siento el dolor, mientras que cuando tengo la mera idea de poner mi mano también cerca del fuego{incendio} no sufro el dolor. Tales consideraciones nos muestran que nuestra confianza en la existencia de otras cosas no es mal basada. La verdad es que nuestro conocimiento de la existencia de cosas externas se extiende sólo por lo que el testimonio presente de nuestros sentidos; pero es probable que la mesa{tabla} que vi hace un momento todavía exista; y esto es la locura para buscar el conocimiento abierto antes de que estemos listos para consentir en una proposición existencial. 'Él que en los asuntos ordinarios de la vida confesaría de la demostración clara solamente directa no estaría seguro de nada en este mundo, pero del fallecimiento rápidamente. La sana de su carne o bebida no le daría la razón de arriesgarse en ello: y fain saber{conocer} lo que es él podría hacer sobre tales tierras{razones} como son capaces de sin duda, el No objeción/37

6. Se dice que la mente 'sabe{conoce}' cuando 'esto seguramente percibe y está indudablemente satisfecho del acuerdo o el desacuerdo de cualquier ideas'.38 sabemos que X es Y cuando claramente percibimos una unión necesaria entre ellos. Pero la mente tiene lo que Locke llama otra 'facultad', a saber, juicio, que es 'la reunión de ideas o separación de ellos el uno del otro en la mente cuando sus ciertos están de acuerdo-

LOCKE (3) 129

el ment o el desacuerdo no son percibidos, pero supuestos ser así.... Y si esto así los une o separa como en realidad las cosas son, esto es el juicio/39 derecho el Juicio está por lo tanto preocupado por la probabilidad y cede 'la opinión'.

La probabilidad es definida por Locke como 'el aspecto{la aparición} de acuerdo sobre proofs'.40 falible O sea, cuando juzgamos que una proposición es probablemente verdadera, lo que que nos mueve para dar el asentimiento a la proposición como probablemente verdadero no es su carácter evidente (para en este caso sabríamos que ello era seguramente verdadero) pero las tierras{razones} extrínsecas o los motivos que no son suficientes para demostrar su verdad. Hay dos tierras{razones} extrínsecas principales para creer que una proposición era verdadera aunque no sea evidentemente verdadero. El primer de éstos es 'la conformidad de algo con nuestro propio conocimiento, observación y experience'^41 Por ejemplo, a fin de que mi experiencia va, fregaderos de hierro en el agua. Si yo a menudo y siempre veía este pasar, la probabilidad que esto se encontrará con futuras ocasiones es proporcionalmente mayor que si yo sólo lo hubiera visto pasar una vez. De hecho, cuando las experiencias consecuentes dan ocasión al juicio y este juicio es constantemente verificado en experiencia adicional, subidas de probabilidad tan altas que esto influye en nuestras expectativas y acciones de prácticamente el mismo modo que pruebas de la demostración influyen en ellos. La segunda tierra{razón} para creer una proposición para ser probablemente verdadero es el testimonio. Y aquí otra vez pueden haber grados de la probabilidad. Si, por ejemplo, hay un número grande de testigos confiables de algunos acontecimientos, y si sus testimonios están de acuerdo, hay un grado mucho más alto de la probabilidad que si los testigos sean pocos y torpe o si las razones dadas discrepan el uno con el otro.

Locke se divide - 'las proposiciones que recibimos sobre incentivos de la probabilidad' 42 en dos

clases. La primera clase consiste en proposiciones acerca de 'asuntos del hecho' que se caen en la observación y pueden ser el objeto del testimonio humano. Que se congelara en Inglaterra el invierno pasado sería un ejemplo. La segunda clase consiste en proposiciones acerca de asuntos que no pueden ser el objeto del testimonio humano porque ellos son incapaces de la investigación empírica. Allí es ángeles sería un ejemplo, y aquel calor consiste en 'una agitación violenta de las partes de minuto imperceptibles de la materia{del asunto} ardiente' 43 sería el otro. En tales casos es de la analogía que dibujamos las tierras{razones} de probabilidad. La observación de las etapas{escenas} diferentes en la jerarquía de niveles de ser abajo

130

hombre (animales, plantas, cosas inorgánicas), podemos juzgarlo probable que entre el hombre y Dios allí son espíritus inmateriales finitos. Otra vez, observando que el frotamiento de dos cuerpos juntos produce el calor, podemos sostener por la analogía que se calientan probablemente consiste en el movimiento violento de partículas imperceptibles de la materia{del asunto}.

Está claro, por lo tanto, que para Locke las proposiciones de las ciencias naturales pueden disfrutar a lo más sólo de un grado muy alto de la probabilidad. Esta vista{opinión} está estrechamente relacionada, por supuesto, con su convicción que sabemos{conocemos} sólo las esencias nominales de cosas y no sus 'verdaderas esencias, en el sentido explicado en el último capítulo. Las proposiciones históricas también, que descansan en el testimonio humano, pueden disfrutar sólo variando grados de la probabilidad. Y Locke recuerda a sus lectores que el grado de probabilidad de que disfruta una declaración histórica depende del valor del testimonio relevante y no en el número de la gente que puede haber repetido la declaración.

7. Podría ser esperado quizás que Locke habría incluido todas las declaraciones aceptadas por la fe en la clase de proposiciones probables. Pero él no hizo así. Ya que él admitió una revelación divina que nos da la certeza sobre la verdad de las doctrinas reveladas, ya que el testimonio de Dios confiesa de sin duda. 'Podemos dudarnos también de nuestro propio ser, cuando podemos si cualquier revelación de Dios ser verdaderos. De modo que la fe sea un principio colocado y seguro de asentimiento y aseguramiento, y no se vaya de ninguna manera del cuarto{espacio} para duda o vacilación/44 Este no significa, por supuesto, que todas las verdades sobre Dios son aceptadas en la fe. Para Locke, cuando hemos visto, afirmó el carácter abierto de nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Las verdades reveladas son aquellos que están encima, aunque no al contrario de, razón, y la verdad de que sabemos{conocemos} en el testimonio de Dios. En otras palabras, Locke siguió el diferencia medieval entre verdades sobre Dios que puede ser descubierto por la razón humana no ayudada y aquellos que no pueden ser conocidos a menos que Dios los revele.

Al mismo tiempo Locke tenía una gran aversión de lo que él llamó 'enthusiasm*. Él pensaba en la actitud de aquella gente que es propensa para asumir que alguna idea que entra en sus cabezas constituye una revelación divina privada, un producto de la inspiración divina. Ellos no se molestan sobre motivos objetivos en apoyo de la reclamación que sus ideas son inspiradas por dios: el sentimiento fuerte es para ellos más persuasivo

LOCKE (3) 131

que cualquier razón. 'Ellos están seguros porque ellos están seguros; y sus persuasiones son correctas porque ellos son fuertes en ellos/45 Ellos dicen que ellos 'ven 'y' sensación'; ¿pero qué es ello ellos 'ven'? Aquella alguna proposición es claramente verdadera o que ha sido

¿^ revelado por dios? Las dos preguntas deben ser distinguidas. Y si la proposición no es claramente verdadera o si no es propuesto como probablemente verdadero sobre la base de algunas razones{razones} objetivas para la creencia, los motivos deben ser dados para pensar que es de hecho revelado por dios. Pero para la gente que sufre 'del entusiasmo' una proposición 'es una revelación porque ellos firmemente lo creen, y ellos lo creen porque esto es una revelación'.⁴⁶ Locke insistieron, por lo tanto, lo que aunque Dios pueda revelar seguramente verdades que superan la razón, en el sentido que razonan solos no puede establecerlos como verdaderos, debe ser mostrado por la razón que ellos son de hecho revelados antes de que pueda esperarse que nosotros los aceptemos por la fe. ¿'Si la fuerza de la persuasión ser la luz que debe dirigirnos, pregunto como se distinguirá alguien entre las ilusiones de Satán y las inspiraciones del Espíritu Santo? '⁴⁷ después de Todo, 'Dios, cuando Él hace el profeta, no deshace al hombre. Él deja 4 sus facultades en el estado natural, permitirle al juez de sus inspiraciones si ellos ser del origen divino o no. '⁴⁸ eliminando la razón de hacer sitio para la revelación 'el entusiasmo' suprime a ambos. En su tratamiento del entusiasmo el sentido común fuerte de Locke está muchísimo en pruebas.

Locke no preguntó, por lo tanto, la posibilidad de la revelación divina. De hecho él creyó en doctrinas como aquella de la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo en el testimonio de la palabra de Dios. Pero él insistió que las proposiciones que son el contrario para razonar no puedan haber sido reveladas por dios. Y está claro, pienso, que cuando él habla de esta manera él piensa muy en gran parte en dogmas Católicos como aquel de transubstantiation a los cuales él explícitamente se refiere en su capítulo en asentimiento incorrecto o error ⁴⁹ la réplica podría ser obviamente hecha esto si hay buena razón para pensar que una proposición es revelada por dios, no puede ser

* el contrario para razonar aunque esté encima de la razón ⁵⁰, Pero Locke, habiendo arreglado su mente que las ciertas doctrinas eran el contrario para razonar, concluyó que ellos no pueden haber sido revelados y que no puede haber ninguna razón adecuada de pensar que ellos han sido revelados. Hablar de preguntas polémicas de esta clase aquí sería fuera de lugar. Pero ello

132

vale la pena llamar la atención hacia el hecho que Locke siguió el punto de vista de los platónicos de Cambridge o 'latitudinarians'. Rechazando por una parte lo que él consideró como el entusiasmo desacertado de profetas autoproclamados y predicadores, él rechazó también lo que parecería ser las consecuencias lógicas de una creencia en la posibilidad de la revelación divina, a saber, que si hay buenas razones para pensar que Dios ha revelado la verdad por una cierta boquilla ninguna proposición enseñada por las autoridades acreditadas puede ser el contrario para razonar. Locke contestaría indudablemente que el único criterio para decidirse si una doctrina es el contrario para razonar o simplemente 'encima de la razón' es la razón sí mismo. Pero él hace su posición más fácil para mantener confesando, bastante sinceramente, la posibilidad de la revelación divina sin emprender la pregunta donde esta revelación debe ser encontrada y por que órgano particular u órganos ha sido hecho.

La actitud general de Locke de la moderación y su aversión de extremos, juntos con su convicción que el alcance de certeza es muy limitado mientras que el campo de probabilidad, en sus varios grados, es muy grande, le condujeron a apoyar, dentro de límites, la causa de tolerancia. Digo 'dentro de los límites porque en su *Carta acerca de la Tolerancia* él dice que la tolerancia no debería ser ampliada a ateos, a aquellos cuya religión implica la lealtad a un poder extranjero, y a aquellos cuya fe religiosa no les permite ampliar a otros la tolerancia que ellos reclaman para ellos.

El ateísmo, en su opinión, necesariamente implica la carencia de principios morales y la indiferencia del carácter obligatorio de juramentos, convenios y promesas. En cuanto a las otras dos clases, él piensa claramente principalmente en Católicos, aun si él menciona a los Mahometanos. En esta materia{asunto} Locke compartió la actitud común de sus compatriotas entonces hacia Católicos, aunque fuera interesante saber{conocer} lo que él realmente pensó, si él prestara verdadera atención a la materia{al asunto}, de los métodos empleados en los tribunales por el Presidente del Tribunal Supremo de Señor Scroggs en los procesos que provienen del Complot de Topish'. Probablemente él compadeció a los objetivos políticos ulteriores de Shaftesbury y su facción. Sin embargo, si uno tiene la actitud contemporánea en cuenta tanto en su propio país como en otra parte, la cosa notable consiste en que él abogó por la tolerancia en absoluto. Él estaba claramente bien consciente de este, ya que él publicó sus escrituras en la materia{el asunto} anónimamente.

Capítulo Siete LOCKE (4)

La teoría ética de Locke - el estado de naturaleza y la ley moral natural - el derecho de propiedad privada - los orígenes de sociedad política; el compacto social - Gobierno civil - la disolución de gobierno - General comenta la influencia de-locke9s.

i. En el primer capítulo en la filosofía de Locke vimos que en rechazar la teoría de ideas innatas él negó tanto que hay principios especulativos innatos como que hay principios prácticos o morales innatos. Nuestras ideas morales deben ser, por lo tanto, sacadas de la experiencia, en el sentido que ellos deben, como Locke dijo, 'terminarse en las ideas simples; o sea, al menos los elementos de los cuales ellos son formados deben ser sacados de sensación o reflexión. Pero Locke no pensó que esta cuenta de empírico del origen de nuestras ideas morales es cualquier barra a nuestro reconocimiento de principios morales que son conocidos con la certeza. Por una vez hemos obtenido nuestras ideas, nosotros podemos examinarlos y compararlos y discernir relaciones de acuerdo y desacuerdo. Este nos permite articular reglas morales, y si ellos expresan relaciones necesarias de acuerdo o desacuerdo entre ideas ellos están seguros y conocibles como cierto. Tenemos que distinguirnos entre las ideas o términos que ocurren en una proposición ética y la relación afirmada en la proposición. En una regla de moraleja que las ideas deben ser respectivamente derivables, por último al menos, de la experiencia; pero la verdad o la validez de una regla moral son independientes de su observancia. Si digo, por ejemplo, que la narración de la verdad está moralmente bien, las ideas de decir que la verdad y de la calidad moral debe ser por último derivable de la experiencia; pero la relación afirmó entre estos asimientos de ideas aun si la mayor parte de personas mienten.

134

Si tenemos en cuenta este punto de vista, no es tan sorprendente como podría parecer por otra parte que en los terceros y cuartos libros *del Ensayo* Locke propone un ideal 'racionalista' del ética. Él allí comenta que 'la moralidad es capaz de la demostración, así como mathematics'.¹ Que la razón es que el ética está preocupado por ideas que son verdaderas esencias. En ciencias naturales no sabemos{no conocemos} el verdadero, pero sólo el nominal, las esencias de las cosas. En matemáticas, sin embargo, este diferencia entre esencia nominal y verdadera esencia desaparece; y esto es el mismo con el ética. Nuestra idea de la justicia es sacada por último de la experiencia, en el sentido lo que los elementos de que es formado es tan sacado, pero no hay ninguna entidad 'there*' llamada la justicia, la verdadera esencia de que podría ser desconocida a nosotros. No hay, por lo tanto, ninguna razón por qué el ética no debería ser hecho una ciencia abierta, certeza de Colina ser, pero la percepción del acuerdo o el desacuerdo de nuestras ideas y demostración solamente la percepción de tal acuerdo por la intervención de otras ideas o medios;

nuestras ideas morales, así como matemático, siendo arquetipos ellos mismos e ideas tan adecuadas y completas; todo el acuerdo o el desacuerdo que encontraremos en ellos producirán el verdadero conocimiento, así como en la figura/2 matemática diciendo que nuestras ideas morales son arquetipos Locke quiere decir, por ejemplo, que la idea de justicia es el estándar en el cual discriminamos entre acciones sólo{justo} e injustas; la justicia no es una entidad subsistente con la cual una idea de justicia debe estar de acuerdo a fin de ser una idea verdadera. Si, por lo tanto, hacemos esfuerzos de definir nuestros términos morales claramente y exactamente, 'el conocimiento moral puede ser traído a tan gran claridad y certeza' 3 como nuestro conocimiento matemático.

Estas sugerencias de Locke pueden parecer implicar que para él la ética es no más que un análisis de ideas en el sentido que no hay nadie el juego de reglas morales que los hombres deberían obedecer. Si enmarcamos este juego de ideas, articularemos estas reglas: si enmarcamos lo que se pone de ideas, articularemos aquellas reglas. Y que se ponen es adoptado es una materia{un asunto} de opción. Pero este no era de nada la vista{opinión} de Locke de la materia{del asunto}. Al menos esto no es seguramente la vista{opinión} que encuentra la expresión en el segundo libro *del Ensayo* donde Locke habla del bien y el mal moral y de reglas morales o leyes.

Se ha mencionado ya que Locke definió el bien y el mal en cuanto a placer y dolor. Bueno es esto

LOCKE (4) 135

que tiene tendencia para causar o aumentar el placer en mente o el cuerpo, o al dolor de disminuir, mientras el mal es que que tiene tendencia para causar o aumentar cualquier dolor o disminuir la Moraleja de placer 4 bien, sin embargo, es la conformidad de nuestras acciones voluntarias a alguna ley, por lo cual bueno (es decir 'placer') se acumula a nosotros según la voluntad del legislador; y el mal moral consiste en el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con alguna ley, por lo cual el mal (es decir 'dolor') 'es usado nosotros de la voluntad y poder del legislador'. 5 Locke no dicen que el bien y el mal moral es el placer y el dolor. Tampoco él es lógicamente cometido al refrán de este. Ya que él definió el bien y el mal no como placer y dolor (aunque él hable realmente a veces descuidadamente de esta manera), pero como el que que consigue el placer y el que que trae el dolor. La moraleja bien es la conformidad de nuestras acciones voluntarias a una ley apoyada por sanciones; él no dice que esto es la misma cosa que la recompensa por la conformidad.

¿Qué clase de ley tiene en mente en Locke? Él distingue tres clases: se juzga que la ley divina, el derecho civil y 'la ley de opinión o reputación'. 6 Por el tercer tipo de la ley él quiere decir la aprobación o desaprobación, alabanza o culpa, 'que por un consentimiento secreto y tácito se establece en varias sociedades, tribus y clubes de hombres en el mundo, por lo cual varias acciones vienen para encontrar el crédito o desgracia entre ellos, según los juicios, máximas o manera de aquel lugar'. 7 con Relación a acciones de la ley divinas es deberes o pecados; con relación al derecho civil, inocente o criminal; y con relación a la ley de opinión o reputación, la virtud o vicios. Ahora, es obvio que estas leyes podrían estar en el desacuerdo el uno con el otro. Cuando Locke observa, en una sociedad dada unos hombres pueden aprobar acciones que son al contrario de la ley divina. Y él seguramente no pensó que el derecho civil es el criterio último del derecho e incorrecto. Esto sigue, por lo tanto, esto la ley divina es el criterio último, con relación al cual las acciones voluntarias son llamadas moralmente buenas o moralmente malas. 'Aquel Dios ha dado una regla por lo cual los hombres deberían gobernarse, pienso que no hay nadie tan brutal para negar. Él tiene un derecho de hacerlo, somos sus criaturas: él tiene la calidad y la sabiduría para dirigir nuestras acciones al que que es el mejor; y él tiene el poder de hacerlo cumplir por

recompensas y castigos, de peso infinito y duración en otra vida: ya que nadie puede tomarnos de sus manos. Este es la única piedra de toque verdadera de la rectitud moral. '8

Ahora, si tuvimos que entender a Locke como el sentido que el

136

el criterio del bien y el mal moral, de acciones derechas e incorrectas, es la ley arbitraria de Dios, habría una contradicción flagrante entre lo que él dice en el segundo libro *del Ensayo* y lo que él dice en el cuarto. Ya que si la ley divina fuera arbitrariamente impuesta por Dios, podríamos saberlo (conocerlo) sólo por la revelación. Y en este caso la comparación entre ética y matemáticas, que encontramos en el cuarto libro, sería completamente extraviada. Pero diciendo (hablando) de la ley divina en el segundo libro Locke explica que 'quiero decir que la ley que Dios ha puesto a las acciones de hombres, si les promulgó por la luz de naturaleza, o la voz de revelación'.¹⁰ Por la luz de la naturaleza él quiere decir la razón; y él claramente pensó que podemos descubrir algo de la ley de Dios por la razón sola, aun si la revelación cristiana nos da adelante se encienden. Y cuando damos vuelta al cuarto libro le encontramos diciendo que 'la idea de un ser supremo infinito en poder, calidad y sabiduría, cuya habilidad somos y de quien dependemos, y la idea de nosotros cuando el entendimiento de seres racionales, que son como está claro en nosotros, yo suponer, de debidamente considerado y ser perseguido, permítase tales fundaciones de nuestro deber y reglas de acciones, como podría colocar la moralidad entre las ciencias capaces de la demostración; en donde me dudo no, pero de principios evidentes, por consecuencias necesarias, tan indiscutibles como aquellos en matemáticas, las medidas de derecho e incorrecto podrían ser distinguidos a alguien que se aplicará con mismo indiferencia y atención al que cuando él hace a los otros de aquellos sciences'.¹⁰ Claramente, Locke pensó que considerando la naturaleza de Dios y que del hombre y la relación entre ellos podríamos llegar a principios morales evidentes de los cuales otras reglas morales más particulares podrían ser deducidas. Y el sistema de reglas de deducible constituiría la ley de Dios como conocido por la luz de naturaleza. Si él pensó en la ley moral revelada como suplementaria o como la parte que se forma de las preñoritas, él no aclara. Ni hizo él el mismo hace cualquier tentativa de demostrar un sistema ético en las líneas propuestas. Los ejemplos que él da de proposiciones evidentes muy no iluminan: 'donde no hay ninguna propiedad, no hay ninguna injusticia' y 'ningún gobierno permite la libertad absoluta'.¹¹ (La segunda proposición es dada como una declaración actual, pero la explicación de Locke muestra que él no lo quiso para ser entendido de esta manera.)

No soy dispuesto, por lo tanto, suscribirme al veredicto

LOCKE (4) 137

de aquellos historiadores que dicen que Locke nos da dos teorías morales que él no hizo ninguna tentativa de reconciliar. Ya que me parece que él hace realmente un poco de tentativa de mostrar como las maneras de pensar dadas en los segundos y cuartos libros *del Ensayo* cuelgan juntos. Al mismo tiempo puede ser apenas negado que lo que él tiene que decir es incompleto y confundido y que esto representa una refundición de elementos diferentes. Aunque, cuando hemos visto, él no pueda ser simplemente doblado un hedonista, hasta en el segundo libro, hay un elemento del utilitarismo hedonista, en parte inspirado quizás por el Gas (la Gasolina)-sendi. Otra vez, hay un elemento de autoritarismo, basado en la idea de los derechos del Creador. Finalmente, el diferencia de Locke entre la luz de naturaleza y revelación recuerda el diferencia de Aquinas entre la ley natural, conocida por la razón, y la ley positiva divina; y este diferencia fue indudablemente inspirado en gran parte por el Talonador, que había asumido mucho de la filosofía medieval la

influencia de Talonador, y de la teoría medieval por el Talonador, en el pensamiento de Locke puede ser vista en la noción de éste de derechos naturales, que serán considerados actualmente en relación a su teoría política.

2. En su prefacio a *los Tratados del Gobierno Civil* TM Locke expresa su esperanza que lo que él ha escrito es suficiente 'para establecer el trono de nuestro gran restaurador, nuestro rey presente Guillermo (y) hacer bien su título en el consentimiento del people*. El Hume, como será visto más tarde, pensó que la teoría política de Locke era incapaz de cumplir esta función". Pero en cualquier caso esto sería un error de pensar que Locke desarrolló su teoría política simplemente con miras al establecimiento del título de Guillermo con el trono; ya que él estaba en la posesión de los principios de la teoría bien antes 1688. Adelante, su teoría es de la importancia histórica durable cuando una expresión sistemática del liberal pensó en el día, y sus tratados son mucho más que un folleto Liberal.

El primer *Tratado* de la necesidad *del Gobierno Civil* no nos detiene. En ello Locke habla en contra de la teoría del derecho divino de reyes como sostenido en *señor Robert Filmer Patriarcha* (1680). La teoría patriarcal de la transmisión de autoridades reales es sostenida hasta la burla. No hay ningunas pruebas que Adán poseyó unas autoridades reales divinamente concedidas. Si él lo tuviera, no hay ningunas pruebas que sus herederos lo tenían. Si ellos hicieran, el derecho de sucesión no fue determinado, y aun si hubiera una orden{un pedido} divinamente decidida de la sucesión, todo el conocimiento de ello

138

ha fallecido hace mucho. De hecho el Filmer no era tal culo{asno} cuando Locke le distingue para ser; ya que él había publicado ya trabajos del mayor mérito que *Patriarcha*. Pero el trabajo fue publicado recientemente y había levantado la discusión, y es completamente comprensible que Locke lo seleccionó para el ataque en su primer tratado.

En primer *Treatise 1** el Locke afirma que 'la gran posición de señor Robert Filmer es que "los hombres no son naturalmente libres{gratis}". Este es la fundación en la cual su monarquía absoluta pone / Esta teoría del sometimiento natural de hombres fue rotundamente rechazada por Locke, quién mantiene en el segundo *Tratado* que en el estado de hombres de naturaleza eran naturalmente libres{gratis} e iguales. 'Esta igualdad de hombres en la naturaleza el Talonador juicioso considera como tan evidente en sí mismo y sin duda alguna que él lo hace la fundación de aquella obligación al amor mutuo entre hombres de los cuales él construye los deberes debemos el uno al otro y de donde él saca las grandes máximas de justicia y caridad/15

Las ventajas de Locke, por lo tanto, como hicieron Hobbes, con la idea del estado de naturaleza; y en su vista{opinión} 'todos los hombres están naturalmente en aquel estado y permanecen así hasta por sus propios consentimientos ellos se hacen los miembros de alguna sociedad diplomática '.16 Pero su idea del estado de la naturaleza son muy diferentes de aquel de Hobbes. En efecto, Hobbes es claramente el opositor principal en que él tiene en mente en segundo *Treatise 7* aunque él no diga tan explícitamente. Hay una diferencia radical, según Locke, entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. 'Los hombres que viven juntos según la razón, sin un superior común en la tierra con autoridades para juzgar entre ellos, son correctamente el estado de la Fuerza de naturaleza/17, ejercida sin el derecho, crea un estado de guerra; pero este no debe ser identificado con el estado de naturaleza, ya que esto constituye una violación del estado de naturaleza; es decir de que debería ser.

El Locke puede hablar de lo que el estado de naturaleza debería ser porque él admite una ley moral natural que es discoverable por la razón. El estado de naturaleza es un estado de libertad, pero no de la licencia. El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza para gobernarlo, que obliga a cada uno; y la razón, que es aquella ley, enseña toda la humanidad que va a, pero consultarlo lo que, siendo todo iguala e independiente, nadie debería dañar el otro en su vida, la salud, la libertad o las posesiones/18 Para todos los hombres son las criaturas de Dios. Y aunque un hombre pueda defenderse contra el ataque y castigar a agresores en su iniciativa privada,

LOCKE (4) 139

desde entonces, como es supuesto, no hay ningún soberano temporal común o juez, su conciencia está ligada según la ley moral natural que obliga todos independientemente de la sociedad civil y sus promulgaciones legales. La ley natural, por lo tanto, significa algo completamente diferente para Locke de lo que esto significó para Hobbes. Para éste esto significó la ley de poder y fuerza y fraude, mientras que para Locke esto significó una ley moral universalmente obligatoria promulgada por la razón humana cuando esto reflexiona sobre Dios y Sus derechos, sobre la relación del hombre a Dios y en la igualdad fundamental de todos los hombres como criaturas racionales. El talonador ha sido mencionado ya como una de las fuentes de la teoría de Locke de la ley moral natural. También podemos mencionar a los platónicos de Cambridge en Inglaterra y, en el Continente, escritores como Grotius¹⁹ y Pufendorf.

Creando, como él hizo, en una ley moral natural que liga en la conciencia independientemente del Estado y su legislación, Locke también creyó en derechos naturales. Cada hombre tiene, por ejemplo, el derecho de conservarse y defender su vida, y él tiene un derecho a su libertad. Hay, también, por supuesto, deberes correlativos. De hecho, porque un hombre tiene un deber de conservar y defender su vida, él tiene un derecho de hacer así. Y porque él es moralmente obligado a tomar los medios a su disposición para conservar su vida, él no tiene el derecho de tomarlo él mismo o, sujetándose a la esclavitud en el sentido más lleno{pleno} de la palabra, dar al otro el poder de toma de ello.

3. El derecho natural al cual Locke prestó la mayor parte de atención era, sin embargo, el derecho de la propiedad. Cuando el hombre tiene el deber y el derecho de conservarse, él tiene un derecho a aquellas cosas que son requeridas para este fin. Dios ha dado a hombres la tierra y todo que está en ello para su apoyo y bienestar. Pero aunque Dios no haya dividido la tierra y las cosas en ello, la razón muestra que es de acuerdo con la voluntad de Dios que debería haber propiedad privada, no sólo en cuanto a las frutas de la tierra y las cosas en y en ello, sino también en cuanto a la tierra sí mismo.

¿Qué constituye el título primario con la propiedad privada? En la vista{opinión} de Locke es de trabajo. En el estado de la naturaleza el trabajo de un hombre es su propio, e independientemente de él quita de su condición original mezclando su trabajo con ello se hace su. ¿'Aunque el agua que corre en la fuente ser de todo el mundo, aún quién puede dudarse, pero que en la jarra es su único quién lo sacó? Su trabajo hath tomado ello de las manos de naturaleza, donde ello

140

era común y perteneció igualmente a todos sus niños, y hath así lo asignó para Suponer él/20 que un hombre recoge manzanas para su alimento bajo un árbol en una madera. Nadie disputará su

propiedad de ellos y su derecho de comerlos. ¿Pero cuándo comenzaron ellos a ser su? ¿Cuándo él los había digerido? ¿Cuándo él los comía? ¿Cuándo él los cocinó? ¿Cuándo él les trajo a casa? Está claro que ellos se hicieron su cuando él los recogió; o sea, cuando él 'mezcló su trabajo' con ellos y tan los quitó del estado de ser la propiedad común. Y la propiedad conseguida es adquirida del mismo modo. Si un hombre fells los árboles en un bosque y hace un limpiado, ara y siembra, la tierra y sus productos son su; ya que ellos son la fruta de su trabajo. La tierra no aguantaría el maíz a menos que él lo hubiera preparado para hacer así.

La teoría de Locke del trabajo como el título primario con la propiedad debía ser incorporada finalmente a la teoría de trabajo de valor y ser usado en un camino que su autor nunca previó. Pero sería irrelevante tratar de este desarrollo aquí. Es más al punto si la atención es llamada hacia la vista{opinión} con frecuencia afirmada que en la acentuación tanto el derecho de la propiedad privada Locke expresaba la mentalidad de los terratenientes Liberales que eran sus patrones. Sin duda, hay alguna verdad en esta aseveración. Al menos es bastante razonable pensar que la atención que Locke dedicado a la propiedad privada era debido en parte a la influencia de la perspectiva de la sección de sociedad en la cual él se movió. Al mismo tiempo se debería recordar que la doctrina que hay un derecho de la propiedad privada independientemente de las leyes de sociedades civiles no era una invención nueva en la parte de Locke. También debería ser notado que él no dijo que cualquier hombre tiene derecho a acumular la propiedad sin el límite en perjuicio de otros. Él mismo pone objeción que si la reunión de las frutas de la tierra les confiere un derecho, alguien puede acumular tanto como le gusta, y él contesta, 'No tan. La misma ley de la naturaleza que doth por este significa nos da la propiedad hace también ligado que la propiedad también/21 las frutas de la tierra es dada para uso y placer; y 'tanto como alguien puede hacer el uso de a cualquier ventaja de la vida antes de que esto se estropee, tanto él mayo por su trabajo fija una propiedad en: independientemente de lo que está más allá de este es más que su parte{acción} y pertenece a de los otros 22 en Cuanto a la tierra, la doctrina que el trabajo es el título con la propiedad pone un límite a la propiedad. Para 'tanta tierra como el hombre el tills, plantas, mejora,

LOCKE (4) 141

cultiva y puede usar el producto de, tanto es su propiedad'.²³ está claro que Locke presupone una situación en la cual hay mucha tierra para cada uno, como en la América de su día. Al principio todo el mundo era América, y más tan que es ahora; ya que ninguna tal cosa como el dinero era en todas partes conocida/²⁴

Está claro que Locke asume que hay un derecho natural de heredar la propiedad. De hecho él expresamente dice que 'cada hombre nace con un doble derecho: primero, un derecho de libertad a su propia persona... en segundo lugar, un derecho, antes de cualquier otro hombre, para heredar con sus hermanos goods'.²⁵ de su padre la familia es una sociedad natural, y los padres tienen el deber de aseguramiento de su descendiente. De todos modos, Locke dedica más atención a la explicación como la propiedad es adquirida que a la justificación del derecho de la herencia, un punto que él deja oscuro.

4. Aunque el estado de naturaleza sea una condición de asuntos en los cuales los hombres no tienen ningunas autoridades comunes sobre ellos, Dios 'le puso (hombre) conforme a obligaciones fuertes necesariamente, conveniencia e inclinación de conducirlo en la sociedad'.²⁶ no podemos decir, por lo tanto, que la sociedad es poco natural al hombre. La familia, la forma primaria de la sociedad humana, es natural al hombre, y la sociedad civil o política es natural en el sentido que esto cumple necesidades humanas. Ya que aunque los hombres, considerados en el estado de la naturaleza, sean independientes el uno del otro, es difícil para ellos conservar su familiaridad y

derechos en la práctica actual. Ya que del hecho que en el estado de la naturaleza todos están obligados en la conciencia a obedecer una ley moral común - esto no sigue esto todos realmente obedecen esta ley. Y del hecho que todos disfrutaban de la igualdad de derechos y están moralmente obligados a respetar los derechos de otros esto no sigue esto todos realmente respetan los derechos de otros. Esto está en el interés del hombre, por lo tanto, formar una sociedad organizada para la preservación más eficaz de su familiaridad y derechos.

Aunque, por lo tanto, Locke pintara un cuadro diferente del estado de naturaleza de esto pintado por Hobbes, él no consideró este estado como una condición ideal de asuntos. En primer lugar, 'aunque la ley de naturaleza sea clara e inteligible a todas las criaturas racionales, aún los hombres influidos por su interés, así como ignorante a falta de estudiarlo, no tengan tendencia para admitírselo como una encuadernación de la ley en la aplicación de ello a sus casos'.²⁷ particular es deseable, por lo tanto, que debería haber una ley escrita para definir la ley natural y decidir controversias. En segundo lugar, aunque un hombre en

142

el estado de naturaleza disfruta del derecho de castigar transgresiones, los hombres sólo tienen también tendencia para ser demasiado entusiastas en su propia causa y demasiado negligentes en la causa de otros. Es deseable, por lo tanto, que debería haber un establecido y comúnmente reconocía el sistema judicial. En el tercer lugar, en el estado de hombres de naturaleza a menudo puede carecer del poder de castigar delitos, aun cuando su oración es sólo{justo}. 'Así la humanidad, no obstante todos los privilegios del estado de naturaleza, siendo pero en una mala condición mientras ellos permanecen en ello, es rápidamente conducida en la sociedad/28

Según Locke, 'el final gran y principal de unión masculina en commonwealths y puesta ellos mismos bajo el gobierno es la preservación de su propiedad'.²⁹ Pero esta aseveración es interpretado mal si tomamos la palabra 'propiedad' en el sentido restringido ordinario. Ya que Locke ha explicado ya que él usa la palabra en un sentido más amplio. Los hombres se unen juntos en la sociedad 'para la preservación mutua de sus vidas, familiaridad y estados, que llamo por el nombre general, propiedad'.³⁰ Ahora, Locke está preocupado para mostrar que sociedad política y resto del gobierno en una fundación racional. Y el único modo que él puede ver de mostrar este es mantener que ellos descansan en el consentimiento. No es bastante para explicar las desventajas del estado de naturaleza y la ventaja de la sociedad política, aunque esta explicación muestre que esta sociedad es racional en el sentido que esto cumple un objetivo útil. Ya que la libertad completa del estado de naturaleza es necesariamente reducida{acortada} hasta cierto punto por la institución de sociedad política y gobierno, y este acortamiento puede ser justificado sólo si esto proviene del consentimiento de aquellos que son incorporados, o, mejor dicho, de aquellos que se incorporan, en la sociedad política y se sujetan al gobierno. Una sociedad política se levanta{surge} 'dondequiera que cualquier número de hombres en el estado de la naturaleza firme la sociedad para hacer personas, un estado, bajo un gobierno supremo; o sea cuando alguien afilia a él a, e incorpora con cualquier gobierno ya hecho....'³¹ 'Hombres ser, como ha sido dicho, en la naturaleza que todos liberan, igual e independiente, nadie puede ser puesto de este estado y sujetado al poder político del otro sin su propio consentimiento. El único camino por lo cual alguien se despoja de su libertad natural y pone las obligaciones de la sociedad civil es consintiendo con otros hombres en unirse y unirse en una comunidad para su vida cómoda, segura y pacífica un entre el otro, en un placer seguro de su

LOCKE (4) 143

las propiedades y una gran seguridad contra alguno que no son de ello/32

¿Qué, entonces, dejan los hombres cuándo ellos se unen juntos para formar una comunidad política? ¿Y a qué dan ellos su consentimiento? En primer lugar, los hombres no dejan su libertad de entrar en un estado de servidumbre. Cada uno, en efecto, deja realmente sus poderes legislativos y ejecutivos en la forma en la cual ellos le pertenecen en el estado de la naturaleza. Ya que él autoriza la sociedad, o mejor dicho los legislativos, para hacer tales leyes como son requeridos para el bien común, y él abandona a la sociedad el poder de hacer cumplir estas leyes y castigo exacto para su infracción. Y a este grado la libertad del estado de naturaleza es reducida{acortada}. Pero los hombres abandonan estos poderes a fin de disfrutar de su familiaridad más bien. Debe entenderse que la colina puede suponerse que ninguna criatura racional cambia su condición con una intención de ser peor/33 en Segundo lugar, 'quienquiera de un estado de naturaleza se unen en una comunidad deja todo el poder necesario a los finales para los cuales ellos se unen en la sociedad a la mayoría de la comunidad, a menos que ellos expresamente estuvieran de acuerdo en cualquier número mayor que la mayoría'.³⁴ En la vista{opinión} de Locke, por lo tanto, 'el original compacto' debe ser entendido como la implicación del consentimiento del individuo de rendirse a la voluntad de la mayoría. 'Esto es necesario que el cuerpo debiera mover aquel camino adonde la mayor fuerza lo lleva, que es el consentimiento de la mayoría'.³⁵ Cualquiera el consentimiento unánime y explícito de cada individuo es requerido para cada medida ser decretado, y este está en la mayor parte de casos irrealizables; o la voluntad de la mayoría debe prevalecer. Locke claramente consideró que el derecho de la mayoría para representar la comunidad era prácticamente evidente; pero él por lo visto no realizó{no comprendió} que una mayoría podría actuar tiránicamente en cuanto a la minoría. Por lo menos su preocupación{interés} principal debía mostrar que la monarquía absoluta era al contrario del original social compacta, y él indudablemente pensó que el peligro para la libertad del gobierno mayoritario era mucho menos que el peligro para la libertad que viene de la monarquía absoluta. Y habiendo incluido el consentimiento al gobierno mayoritario en su 'original compacto' él era capaz de decir que 'la monarquía absoluta, que por algunos hombres es contada el único gobierno en el mundo, es en efecto inconsecuente con la sociedad civil y tan no puede ser ninguna forma del gobierno civil en todo'.³⁶

Una objeción obvia a la teoría del compacto social o contrato es la dificultad en el descubrimiento histórico en-

144

posturas de ello. La pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, si Locke pensó en el compacto social como un acontecimiento histórico. Él él mismo pone objeción que no hay ningunos casos del hombre en el estado de la naturaleza que encuentra juntos y hace un acuerdo explícito para formar una sociedad política. Él entonces se pone a sostener que algunos casos pueden ser de hecho encontrados, como los principios de Roma y Venecia y de ciertas comunidades políticas en América. Y aun si no tuviéramos ningunos archivos de algún tal caso, el silencio no sería ningún disproof de la hipótesis de un compacto social. Ya que 'el gobierno está en todas partes el antecedente a archivos, y las cartas rara vez entran entre una gente antes de que una continuación larga de la sociedad civil, por otras artes más necesarias, haya asegurado{previsto} su seguridad, facilidad y abundancia'.³⁷ Todo esto sugiere que Locke considerara realmente de hecho el compacto social como un acontecimiento histórico. Pero él insiste al mismo tiempo que aun si puede ser mostrado que la sociedad civil creció de la familia y tribu y que el gobierno civil es un desarrollo de la regla patriarcal, este no cambia el hecho que la fundación racional de sociedad civil y gobierno es el consentimiento.

Una segunda objeción se levanta{surge}, sin embargo. ¿Incluso si podría ser mostrado que las sociedades políticas provinieron en un compacto social, en el consentimiento de los hombres que voluntariamente crearon estas sociedades, como justificaría este la sociedad política cuando lo sabemos{conocemos}? Ya que es evidente que los ciudadanos de Gran Bretaña, por ejemplo, no dan ningún consentimiento explícito a ser miembros de su sociedad política y sujetos de su gobierno, independientemente de sus antepasados remotos pueden haber hecho. En efecto, Locke él mismo, que es completamente consciente de la dificultad, lo subraya manteniendo que un padre 'no puede, por alguno comprimen que, ligue a sus niños o posteridad '.³⁸ un hombre puede posar{dejar} condiciones en su voluntad de modo que su hijo no pueda heredar y seguir disfrutando de su propiedad sin ser y permanecer un miembro de la misma sociedad política que su padre. Pero éste no puede ligar a su hijo para aceptar la propiedad en cuestión. Si a su hijo no le gustan las condiciones, él puede renunciar su herencia.

A fin de encontrar la objeción Locke tiene que tener el recurso a un diferencia entre el consentimiento explícito y tácito. Si un hombre crece en una cierta sociedad política, hereda la propiedad de acuerdo con las leyes del Estado y disfruta de los privilegios de un ciudadano, debe suponerse que él ha dado al menos un consentimiento tácito al ingreso de aquella sociedad. Ya que sería completamente irrazonable disfrutar del privilegio de a

LOCKE (4) 145

el ciudadano y al mismo tiempo mantener que uno era todavía en el estado de la naturaleza. En otras palabras, debe suponerse que un hombre que se sirve de los derechos y los privilegios de un ciudadano de un cierto Estado ha emprendido voluntariamente, en alguno

Precio de £ tácitamente, los deberes de un ciudadano de aquel Estado. Y en la respuesta a la objeción que un hombre que nace como un Inglés o un francés no tiene ninguna otra opción, sólo presentarse a las obligaciones de un ciudadano, Locke contesta que él puede retirarse de hecho del Estado, por ir a otro Estado o retirándose a alguna parte remota del mundo donde él puede vivir en el estado de la naturaleza.

Esta respuesta debe ser entendida, por supuesto, en la luz de las circunstancias que prevalecen en el día de Locke, cuando regulaciones de pasaporte, leyes de emigración, el servicio militar obligatorio militar universal etcétera era desconocido, y cuando era al menos físicamente posible para un hombre para marcharse y vivir en las regiones salvajes de América o África si él así eligiera. Pero a pesar de todo, los comentarios de Locke ayudan a mostrar el carácter artificial e irreal de la teoría compacta social. En la cuenta de Locke de los orígenes de la sociedad política encontramos una refundición de dos elementos; la idea medieval, que viene de filosofía griega, del trabajo por horas 'natural'-

El carácter de la sociedad política y la tentativa racionalista de encontrar una justificación para las limitaciones de libertad en la sociedad organizada cuando un estado de naturaleza ha sido presupuesto en que disfrutaban de la libertad ilimitada (excepto, en el caso de Locke, para la obligación moral de obedecer la ley moral natural).

5. El Hobbes, cuando vimos, afirmó que hay un convenio por el cual varios hombres dan a un soberano 'los derechos' de los cuales ellos disfrutaron en el estado de la naturaleza. La sociedad así política y el gobierno son creados al mismo tiempo por un consentimiento. Ha sido argumentado, sin embargo, que la teoría política de Locke tiene dos convenios en cuenta o

comprime o se contrae, uno por lo cual la sociedad política es formada, el otro por lo cual un gobierno es establecido. Hay, en efecto, ninguna mención explícita de dos comprime; pero, ha sido argumentado, Locke tácitamente asume que hay dos. Por el primer compacto un hombre se hace un miembro de una sociedad política definida y

4 se obliga a aceptar las decisiones de la mayoría, mientras por el segundo compacto la mayoría (o todos) de los miembros de la sociedad del modo nuevo formada consiente en continuar el gobierno ellos mismos o establecer una oligarquía o una monarquía, hereditaria u optativa. Mientras, por lo tanto, en la teoría de Hobbes el derrocamiento del soberano lógicamente implica

146

la disolución de la sociedad política en cuestión, en la teoría de Locke no es así, porque la sociedad política fue formada por un compacto distinto y puede ser disuelta sólo por el acuerdo de sus miembros.

Hay seguramente muy para ser dicho a favor de esta interpretación. Pero al mismo tiempo Locke parece pensar en la relación entre ciudadano y gobierno en términos de idea de la administración fiduciaria más bien que en términos de compacto. La gente establece un gobierno y lo confía con una tarea definida; y el gobierno está bajo una obligación de cumplir esta confianza. 'La ley positiva primera y fundamental de todo commonwealths es el establecimiento del poder legislativo. '39 y 'la comunidad puso el poder legislativo en tales manos cuando ellos piensan adecuado con esta confianza, que ellos serán gobernados según leyes declaradas, o sea su paz, tranquila y propiedad todavía estará en la misma incertidumbre que era en el estado de la naturaleza '.40

Locke habla de la legislatura como 'el poder supremo' en la república 41 y 'todos otros poderes, en cualquier miembro o partes de la sociedad, (debe ser) sacado de y subordinado a ello '.42 Cuando hay un monarca que posee el poder ejecutivo supremo que pueden llamarlo, en la lengua ordinaria, el poder supremo, sobre todo si los actos necesitan su consentimiento de hacerse la ley y el legislativo no siempre se sienta; pero este no significa que él tiene en él todo el poder de la legislación, y esto es el todo legislativo que es el poder supremo en el sentido técnico. Locke enfatizó la deseabilidad de una división de poderes en la república. Por ejemplo, es muy indeseable que las personas que hacen las leyes deberían ejecutarlos. Para 'ellos pueden eximirse de la obediencia a las leyes que ellos hacen, y satisfacer la ley, tanto en su fabricación como ejecución, a su propia ventaja privada y así venir para tener un interés distinto del resto de la comunidad '.43 el ejecutivo debería ser, por lo tanto, distinto del legislativo. Y porque Locke tan enfatizó la deseabilidad de una separación de poder en la república ha sido argumentado que él no tiene nada correspondiente al soberano de Hobbes. Este es, por supuesto, verdadero si atamos a la palabra 'soberano' el sentido entero que Hobbes le ató; pero, cuando hemos visto, Locke reconoce un poder supremo, a saber, el legislativo. Y en cuanto esto es el poder supremo en

LOCKE (4) 147

la república, a aquel grado se puede decir quizás para corresponder al soberano de Hobbes.

Aunque, sin embargo, 'puede haber sólo un poder supremo, que es el legislativo, a cual todo resto son y debe ser subordinados, aún el ser legislativo sólo un poder de fiduciario de actuar para ciertos finales, allí permanece todavía en la gente un poder supremo de quitar o cambiar el

legislativo cuando ellos encuentran que el acto legislativo al contrario de la confianza reposó en ellos'.⁴⁴ Así el poder del legislativo no es seguramente absoluto: esto tiene una confianza para cumplir. Y es, por supuesto, sujeto a la ley moral. Locke en consecuencia posa{deja} 'los límites que la confianza que es puesta en ellos (los miembros del legislativo) por la sociedad y la ley de Dios y naturaleza ha puesto al poder legislativo de cada república en todas las formas del gobierno'.⁴⁵ Primero, el legislativo debe gobernar según leyes promulgadas que son el mismo para todos y no son variadas en casos particulares. En segundo lugar, estas leyes no deben ser diseñadas para ningún otro final que para la bien de la gente. En tercer lugar, el legislativo no debe levantar impuestos sin el consentimiento de la gente, dada por ellos o sus autoridades{ayudantes}. Para el principal objetivo para el cual la sociedad es formada es para la presentación y la protección de la propiedad. En cuarto lugar, el legislativo no tiene derecho a transferir el poder de hacer leyes a cualquier persona o asamblea con cual gente no ha confiado este poder, tampoco esto puede hacer tan válidamente.

Cuando hablamos de la separación de poderes, generalmente nos referimos al diferencia triple de los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales. Pero la tría de Locke es diferente, consistiendo en el legislativo, el ejecutivo y lo que él llama "el federativo". Este poder federativo comprende el poder de hacer guerra y paz, alianzas y tratados 'y todas las transacciones con todas las personas y comunidades sin la república'.⁴⁶ Locke lo consideraron como el poder distinto, aunque él comente que puede ser apenas separado del ejecutivo en el sentido de ser confiado a una persona diferente o a personas diferentes, cuando este tendría tendencia para causar 'desorden y arruinar'.⁴⁷ En cuanto al poder judicial, Locke parece haberlo considerado como la parte del ejecutivo. En cualquier caso los dos puntos en los cuales él insiste son que el legislativo debe ser supremo y que cada poder, incluso el legislativo, tiene una confianza para cumplir.

6. 'Siempre que la sociedad sea disuelta, está seguro el gobierno de aquella sociedad no puede permanecer'.⁴⁸ Si un conquistador

148

'sociedades de rodillos a pedazos' ⁴⁹ es obvio que sus gobiernos son disueltos. Esta disolución por la fuerza es llamada por Locke 'volcando desde fuera'. Pero allí también puede ocurrir una disolución 'desde dentro', y es a este tema que él dedica la mayor parte del último capítulo del segundo *Tratado*.

El gobierno puede ser disuelto desde dentro por el legislativo cambiado. Déjenos suponer, dice Locke, que piensa claramente en la constitución británica, que el poder legislativo es concedido en una asamblea de representantes elegidos por la gente, en una asamblea de la nobleza hereditaria, y en una persona hereditaria sola, el príncipe, que posee el poder ejecutivo supremo y también el derecho de reunir y disolver las dos asambleas. Si el príncipe substituye su voluntad arbitraria por las leyes, o si él dificulta el legislativo (es decir las asambleas, en particular la asamblea representativa) de venir juntos en el tiempo apropiado o de actuar libremente; o si él arbitrariamente cambia el método de elección sin el consentimiento de la gente y al contrario del interés de la gente; en todos tales casos el legislativo es cambiado. Otra vez, si el sostenedor del poder ejecutivo supremo abandona o descuida su carga de modo que las leyes no puedan ser ^ hecho cumplir, el gobierno es eficazmente disuelto. Adelante, los gobiernos son disueltos cuando el príncipe o el acto legislativo en una manera al contrario de su confianza, como cuando de ellos invade la propiedad de ciudadanos o trata de obtener el dominio arbitrario sobre sus vidas, familiaridad o propiedad.

Cuando el gobierno es 'disuelto' de cualquiera de estos modos, la rebelión es justificada. Decir que esta doctrina anima la rebelión frecuente no es ningún argumento sano. Ya que si los ciudadanos son sujetados al capricho arbitrario del poder tiránico, ellos estarán listos a agarrar la oportunidad de rebelarse por más que el carácter sagrado de las reglas{los jefes} pueda haber sido alabado. Además, las rebeliones no ocurren de hecho 'sobre cada pequeño mal manejo en público affairs'.⁵⁰ y aunque hablemos de 'la rebelión 'y' los rebeldes diciendo{hablando} de sujetos y sus actos, podríamos hablar más correctamente de las reglas{los jefes} como rebeldes cuando ellos se convierten en tiranos y acto en una manera al contrario de la voluntad y el interés de la gente. La verdad es que pueden haber insurrecciones injustificadas y las rebeliones, y éstos son delitos, pero la posibilidad de mal uso no se lleva el derecho de rebelarse. Y si le preguntan quién debe juzgar cuando las circunstancias dan la rebelión legítima, 'contesto,

LOCKE (4) 149

la gente será judge^{7.51} Para ello es sólo ellos, bajo Dios, que puede decidirse si el fideicomisario haya abusado de su confianza o no.

7. La teoría política de Locke está obviamente abierta a la crítica en varias tierras{razones}. Juntos con otras teorías políticas que son más que la enunciación de principios muy generales, tan generales que pueden llamarlos 'perennes', esto comparte el defecto de ser demasiado estrechamente relacionado a circunstancias históricas contemporáneas. Este es, por supuesto, inevitable en caso de una teoría que entra más o menos en el detalle. Y no hay nada sorprendiendo en el hecho que *el Tratado de Locke sobre el Gobierno Civil* refleja hasta cierto punto las circunstancias históricas contemporáneas y las convicciones políticas privadas de su autor como un Liberal y como un opositor del Stuarts. Ya que a menos que el filósofo político desee encajonarse a la articulación de proposiciones como 'el gobierno debería ser continuado con miras al bien común', él no puede menos de tomar como el material para su reflexión los datos políticos de su tiempo. En teorías políticas vemos una cierta perspectiva y espíritu y movimiento de la vida política que alcanza la expresión reflexiva; y en grados variantes las teorías políticas son inevitablemente datadas. Este es obviamente verdadero de la teoría política de Platón. Es también verdadero de la teoría política Marxista. Y es sólo natural que debiera ser verdadero de la teoría de Locke también.

Se puede decir que lo que habla prácticamente inevitable, no puede ser correctamente llamado 'un defecto'. Pero si un filósofo político propone su teoría como la teoría, sería ocioso, pienso, criticar en el uso de esta palabra. En cualquier caso la teoría política de Locke sufre de otros defectos también. La atención ha sido llamada ya hacia la artificialidad de la teoría compacta social. Y también podemos notar el fracaso de Locke de dar cualquier análisis cuidadoso del concepto del bien común. Él tiende a asumir sin más preámbulos que la preservación de la propiedad privada y la promoción del bien común son términos a todos los efectos sinónimos. Se puede decir que esta crítica es hecha del punto de vista de uno quién mira hacia atrás en un desarrollo de la vida económica, social y política que Locke no podía haber previsto, un desarrollo que requirió una revisión del liberalismo de su tiempo. Y este es en parte verdadero. Pero esto no sigue esto hasta dentro del marco de sus propias circunstancias históricas que Locke no podía haber dado ac-más adecuado

150

cuenta de la función de sociedad política y de gobierno. Hay algo queriendo de su cuenta que estaba presente tanto en el griego como en el pensamiento político medieval, aun si en una forma

rudimentaria.

Decir, sin embargo, que la teoría política de Locke está abierta a la crítica no es decir que esto no posee algún valor durable. Y decir que los principios que pueden ser considerados de la validez perenne son principios que superan la limitación y la restricción a una época particular o se ponen de circunstancias exactamente debido a su generalidad no es la misma cosa para decir que estos principios son sin valor. Un principio no es dado sin valor porque tiene que ser aplicado de modos diferentes en tiempos diferentes. El principio de Locke que el gobierno, en el amplio sentido de la organización Estatal y no simplemente en el sentido estrecho en el cual el término 'el gobierno' es generalmente usado hoy, tiene una confianza para cumplir y que esto existe para promover el bien común es tan verdadero ahora cuando era cuando él lo articuló. No era, por supuesto, una novedad. El Aquinas habría dicho el mismo. Pero el caso es que el principio necesita la reiteración constante. Para ser vigente, tiene que ser aplicado de modos diferentes en tiempos diferentes; y Locke trató de mostrar como, en su opinión, debería ser aplicado en las circunstancias de su tiempo, que no eran aquellos de la Edad Media.

\ La responsabilidad de gobierno a la gente y su función de promover el bien común sería generalmente admitida. Pero yo debería desear añadir, como una posición de la validez durable, una posición que Locke él mismo constantemente adoptó, pero que ha sido llamada en cuestión. Me refiero a la doctrina que hay derechos naturales y que hay una ley moral natural que obliga en la conciencia a ambos gobernadores y gobernado. Esta doctrina no está ligada inextricablemente con las teorías del estado de naturaleza y del compacto social; y esto es una salvaguardia durable contra la tiranía cuando es sinceramente aceptado.

Completamente aparte, sin embargo, de sus méritos intrínsecos y deméritos, la teoría política de Locke tiene la gran importancia histórica. A pesar de un poco de crítica esto obtuvo la aceptación general en su propio país en el siglo dieciocho. Y aun cuando los escritores como Hume atacaron la teoría de las nociones generales de Locke compacto social sobre el gobierno fueron sin embargo aceptados. Más tarde, por supuesto, las maneras de pensar diferentes hicieron su aspecto{aparición}, con Benthamism en el

LOCKE (4) 151

una mano y las teorías de Se deshacen en el otro. Pero la mayor parte de lo que Locke había dicho permaneció la propiedad común. Mientras tanto su teoría política se hizo conocida en el Continente, en Holanda, por supuesto, donde él había vivido en el exilio, y también Francia de millón de dólares, donde él influyó en escritores de la Aclaración como Montesquieu. Adelante, puede haber sin duda de su gran influencia en América, aun si es difícil tasar el grado preciso de su influencia en líderes individuales de la revolución como Jefferson. En fino, los efectos extendidos y durables *del Tratado de Locke del Gobierno Civil* son una posición disproof de la noción que los filósofos son ineficaces. Es indudablemente verdadero que Locke él mismo trajo para articular la expresión un movimiento ya existente del pensamiento; pero esta expresión articulada era una influencia poderosa en la consolidación y la diseminación del movimiento de pensamiento y el movimiento de la vida política que esto expresó.

8. Según d'Alembert, Encyclopaedist francés, Locke creó la metafísica del modo más o menos igual que Newton creó la física. Por la metafísica en esta unión el d'Alembert significó la teoría de conocimiento tan concebido por cocke, como, o sea, la determinación del grado, poderes y limitaciones del entendimiento humano. Y el ímpetu dado por Locke al desarrollo de la teoría de conocimiento y a un tratamiento de metafísica en la función de un análisis del entendimiento

humano era, en efecto, uno de los caminos principales de los cuales él ejerció una influencia poderosa en el pensamiento filosófico. Pero su influencia era también poderosa en el ética, por elementos hedonistas en su teoría ética, y, cuando vimos en la última sección, en la teoría política. Puede ser añadido que el liberalismo económico del tipo *de política de no intervención*, como es encontrado en las escrituras de los franceses 'physiocrats*' (por ejemplo, Frangois Quesnay, 1694-1774) y en *la Riqueza de Adán Smith de Naciones* (1776), tiene al menos una unión remota con las teorías económicas y políticas de Locke.

La influencia del empirismo de Locke es mejor vista en las filosofías de Berkeley y Hume, que será considerado más tarde. En el curso de este desarrollo del pensamiento su principio de empírico fue aplicado de modos que él no había previsto. Pero no hay nada sorprendiendo en este. Locke era un moderado y equilibró al pensador. Él podría apelar, por lo tanto, a un hombre como Samuel Clarke, que claramente tenía

152

un respeto considerable para él. Pero es sólo natural que los aspectos diferentes del pensamiento de Locke debieran haber sido desarrollados por otros en un camino que él mismo habría considerado para ser exagerado. Por ejemplo, sus comentarios sobre la razón como el juez de revelación ejercieron una influencia en el - *deístas*, que serán considerados más tarde, y encontramos Boling-rompió la alabanza Locke como el que filósofo principal para quien él tenía cualquier respeto. Otra vez, las observaciones de Locke en *el Ensayo* sobre la asociación de ideas dieron el fruto más tarde en la psicología associationist de David Hartley (1705-57) y Joseph Priestley (1733-1804). Tanto estos hombres enfatizaron la unión entre acontecimientos físicos y psíquicos, como éste por lo menos adoptó una posición de materialista. Locke él mismo no era, por supuesto, un materialista; tampoco él consideró pensamientos e ideas que como son sensaciones simplemente transformadas. Al mismo tiempo él hizo declaraciones que podrían ser usadas como una base para el sensacionalismo. Él dijo, por ejemplo, que para todo sabemos que Dios podría dar el poder de pensamiento a una cosa puramente material. Y estos elementos de sensacionalismo influido, por ejemplo, Peter Browne (d. 1735), obispo de Corcho, y el filósofo francés, Condillac (1715-80). En efecto, los elementos de sensacionalismo en la filosofía de Locke ejercieron una influencia considerable, directa o indirecta, en los pensadores de la Aclaración francesa, como el Encyclopaedists.

En resumen, Locke era una de las figuras excepcionales del período de la Aclaración en general, representando en él y en sus escrituras el espíritu de la pregunta libre{gratis}, 'del racionalismo' y de la aversión de todo el autoritarismo que era la característica de la edad. Debe ser añadido, sin embargo, que él poseyó calidades de la moderación, de la piedad y de un sentido serio de la responsabilidad que carecían a veces en los pensadores continentales que vinieron bajo su influencia.

Pero si Locke era uno del maestro-pensadores de su edad, Newton era el otro. Y el d'Alembert no era injustificado en la mención de ellos juntos. De ahí, aunque este trabajo no sea seguramente querido para ser una historia de la ciencia física, algo al menos debe ser dicho sobre el gran matemático y físico que ejerció una influencia tan profunda en el pensamiento masculino.

Capítulo Ocho NEWTON

Robert Boyle - señor Isaac Newton.

i. El círculo de Locke de amigos incluyó a Robert Boyle (1627-91). Como un químico{farmacéutico} y físico, Boyle estuvo interesado en análisis particulares de datos sensibles más bien que en la enmarcación de hipótesis amplias y de gran alcance sobre la Naturaleza en general; y en su concepción del método científico él puso la tensión en la investigación experimental. Él así continuó el trabajo de hombres

jmch como Gilbert y Harvey. En el énfasis que él puso en el experimento que él muestra una afinidad, por supuesto, con Francis Bacon; pero en sus años más tempranos él deliberadamente evitó el estudio serio de los trabajos de aquellos que él posteriormente reconoció como sus precursores principales, a saber, Tocino (Bacon), Descartes y Gassendi, a fin de evitar el adoctrinamiento prematuro con teorías e hipótesis. Y él es correctamente considerado como uno de los promotores principales de la ciencia experimental y como un hombre que contribuyó a aclarar por su propio trabajo la insuficiencia de teorización que es sola por verificación experimental controlada o confirmación. Así sus experimentos en el aire y el vacío por medio de una bomba del aire, una razón de que fue dada en sus *Nuevos Experimentos Physico-mecánicos* (1660), eliminaron la teorización *a priori* de Hobbes y trataron un golpe mortal a opositores del método experimental. Otra vez, en su *Chymist escéptico* (1661) él criticó con el efecto no sólo la doctrina de

\$four elementos sino también la teoría corriente de la sal, azufre y mercurio como los tres principios constituyentes de cosas materiales. (Un elemento químico, según su definición, es una sustancia que no puede ser descompuesta en componentes más simples, aunque él fuera incapaz él mismo de suministrar una lista de estos elementos.) En 1662 él consiguió la generalización

154

que es conocido como la Ley de Boyle, a saber, la declaración que la presión y el volumen de un gas{una gasolina} están inversamente proporcionales. Él él mismo creyó en la alquimia, pero su propia insistencia en y uso del método experimental constituyeron el medio más eficaz de acabar con la alquimia.

Decir que Boyle insistió en y usó el método experimental en física y química no es decir, por supuesto, que él era simplemente 'un experimentador' y que él evitó todas las hipótesis. Si él había hecho este, él habría conseguido apenas la eminencia como un científico. A qué él se opuso no era la formación de hipótesis como tal, pero la aseveración precipitada de teorías sin el uso de control del método experimental y la aseveración confidente de la verdad de teorías e hipótesis que disfrutaban sólo variando grados de la probabilidad. Es preferible acumular un poco de conocimiento que está bien basado en el experimento que construir sistemas filosóficos arrolladores que no pueden ser verificados. Pero este no significa que las hipótesis no deberían ser formadas. Ya que el científico se esfuerza por interpretar y explicar los hechos que él ha averiguado. En el tiempo samv\, aun cuando es posible mostrar que una hipótesis explicativa dada es más probable que cualquier otra hipótesis que pretende explicar los mismos hechos, no hay ninguna garantía que no será reemplazado en el futuro. Boyle, puede ser notado, abrazó la hipótesis de éter; o sea, de una sustancia etérea sutil difundida en todas partes de espacio. La hipótesis de éter había sido postulada para evitar la noción de un vacío y explicar la propagación de movimiento sin cualquier medio aparente. Pero había también los fenómenos como el magnetismo de los cuales ninguna explicación satisfactoria había sido dada en términos de concepción mecánica del mundo. Boyle en consecuencia sugirió que el éter pudiera ser formado de dos clases de partículas o corpúsculos, por la ayuda de uno de que podríamos explicar fenómenos como el magnetismo. Él era así capaz

de evitar la teoría de Henry More de un espíritu de Naturaleza o el alma del mundo, que el platónico de Cambridge ofreció cuando una explicación de fenómenos como magnetismo y gravedad 1 en Otras palabras, Boyle sugirió una hipótesis más naturalista 'y científica'. Pero él estaba bien consciente que su propia hipótesis era no más que probable y que debería ser desechado. Él no reclamó para sus propias teorías científicas una verdad final que él no permitiría a las teorías de otros. Él estaba intensamente consciente

NEWTON 155

de las limitaciones de conocimiento humano en general y del carácter hipotético y provisional de explicación científica en particular.

Adelante, decir que Boyle insistió en el método experimental en la ciencia no es decir que él era ciego al r61e de matemáticas en la física. Aunque él no fuera un gran matemático, él estaba en la compasión llena{plena} con Galileo y Descartes en sus vistas{opiniones} sobre la estructura matemática de la Naturaleza, considerada como un sistema de cuerpos en el movimiento; y él hasta consideró principios matemáticos como verdades superiores que son la fundación y el instrumento de todo nuestro conocimiento. Y, con una calificación que será mencionada dentro de poco, él aceptó la interpretación mecánica de la Naturaleza. Él postuló una teoría de átomos, dotados con calidades primarias de tamaño y forma, y él sostuvo que los fenómenos naturales del mundo material pueden ser explicados mecánicamente si también postulamos el movimiento. El movimiento no es una calidad inherente de la materia{del asunto} y no pertenece a su esencia; de ahí tiene que ser postulado en la adición para importar. Es, tan hablar, superañadido por dios, y las leyes de movimiento son determinadas por dios. El Boyle no aceptaría la prueba metafísica de Descartes de la conservación del mismo total de la suma de movimiento o energía, a saber, la prueba de la inmutabilidad divina. Este argumento metafísico no constituye una prueba, y no sabemos que el total de la suma de movimiento siempre debe permanecer constante. Sin embargo, dado la materia{el asunto} y el movimiento, el sistema de Naturaleza es meehanism cósmico, aunque debiéramos rechazar la vista{opinión} de Hobbes que el movimiento debe ser necesariamente comunicado a un cuerpo por otro cuerpo contiguo. Ya que si aceptamos esta vista{opinión}, nos implicamos en un retroceso infinito y excluimos la actividad causal de Dios espiritual.

Pero aunque Boyle compartiera en gran medida la interpretación Cartesiano del sistema mecánico de la Naturaleza, él consideró que esta interpretación fue exagerada y estuvo de pie en la necesidad de una calificación. Él vio, en efecto, y explícitamente declaró que una explicación de acontecimientos en términos de causalidad final no es una respuesta a la pregunta como estos acontecimientos ocurren, y cualquier sustitución hábil de una explicación teleológica de una respuesta a una pregunta sobre la causalidad eficiente era tan extranjera a su mente como era a aquel de Descartes. Al mismo tiempo él insistió en la validez de la noción de la causalidad final y en la posibilidad de la explicación teleológica,

156

aun si esto no es el negocio del físico o del químico{farmacéutico} como Tal para concernirse con tales asuntos. Descartes, es verdadero, no había negado que haya causas finales cuando él excluyó explicaciones teleológicas de física o filosofía experimental. Y la insistencia de Boyle en la importancia de la causalidad final a la metafísica no debería ser descrita como una contraráfaga a Descartes. Pero lo que él tiene que decir en el sujeto muestra su insatisfacción por la interpretación mecánica del .world, como mantenido por Descartes y Hobbes, cuando es tomado como una

interpretación adecuada. Puede ser adecuado para ciertos objetivos o dentro de un campo restringido; pero como una filosofía general del mundo es inadecuado. Boyle fue convencido que ninguna interpretación satisfactoria o cuenta general de la creación pueden ser dadas sin referirse a un Autor inteligente y Disponer de cosas, quién adapta medios a finales.

El Boyle estuvo fuertemente opuesto al materialismo de Hobbes. Pero él también estuvo opuesto a lo que él consideró como la tendencia de Galileo y Descartes para depreciarse la importancia del hombre en el mundo y relegarle a la condición de un espectador. Él claramente lo consideró paradójico que aquellos que se habían contribuido tanto a la subida de una nueva filosofía natural * y de una nueva perspectiva ante el mundo deberían tender a empujar del cuadro, como era, ser muy quién había desarrollado esta nueva filosofía. Si a uno pueden permitirle emplear un modo posterior de hablar, él lo pensó raro que el sujeto debería estar impaciente para depreciarse su propia importancia a favor del objeto, cuando las nuevas concepciones del objeto eran debido al sujeto.

Una expresión del punto de vista de Boyle puede ser vista en su insistencia que aunque nuestra percepción de calidades secundarias pueda ser explicada mecánicamente, este no es ninguna tierra{razón} suficiente para decir que las calidades secundarias son irreales. Decir este es olvidar la presencia actual del hombre en el mundo. Puesto que considerando esta presencia actual, las calidades secundarias son tan verdaderas como la primaria.

Sin embargo, aunque Boyle insistiera en la importancia de la posición del hombre dentro del cosmos, su interpretación de la naturaleza del hombre era suficientemente Cartesiano en el carácter para obligarle para llamar la atención hacia la gran dificultad encontrada en la solución del problema de la interacción. Ya que él pensó en el alma espiritual como la residencia de algún modo misterioso en el conarion, encerrado, como era, dentro del cerebro donde esto espera mensajes de los órganos del sentido. Adelante, él dedujo de el

NEWTON 157

la situación de sopas que el poder de la mente es muy necesariamente limitado y restringido. Y esta inferencia tiene una unión cercana con las vistas{opiniones} de Boyle sobre el carácter hipotético y provisional de nuestras teorías y sobre la necesidad de

La verificación de ^experimental, aunque éste nunca pueda demostrar la verdad absoluta de una hipótesis.

Una conclusión que Boyle dibujó del alcance restringido de nuestras mentes es que deberíamos atar tanto más el valor a la religión cristiana, que amplía nuestro conocimiento. Él era de hecho un hombre profundamente religioso. Él consideró su trabajo experimental en la ciencia como un servicio de Dios, y él fundó la serie de las conferencias de Boyle con miras a respuestas proporcionadas a dificultades sobre el cristianismo que podría provenir del desarrollo científico y filosófico del tiempo. En sus escrituras él insistió que la consideración del sistema cósmico en general y de las facultades y las operaciones del alma humana en particular se permita evk seguro dence de la existencia de un Creador sumamente poderoso, sabio y bueno, que también se ha revelado en las Escrituras. Este no significa que Boyle postuló a Dios simplemente como el creador del universo y del movimiento. Él dijo{habló} ^frequently de la conservación divina del mundo 'y del acuerdo' de Dios con todas sus operaciones. Él puede no haber intentado ninguna armonización sistemática de esta doctrina con su vista{opinión} de la Naturaleza como un sistema mecánico;

pero era quizás necesario hacer así si él sostuviera, como él hizo, que las leyes de Naturaleza no tienen ninguna necesidad intrínseca. Adelante, él insistió que Dios esté de ningún modo ligado a Su acuerdo ordinario y general; es decir al mantenimiento del sistema de Naturaleza exactamente cuando lo sabemos{conocemos} en la experiencia normal. Los milagros son posibles y han ocurrido.

En Boyle, por lo tanto, vemos una combinación interesante de una insistencia en el método experimental en la ciencia y en el carácter hipotético de teorías científicas con una vista{opinión} Cartesiano de la relación de alma al cuerpo y con convicciones teológicas que vinieron, indirectamente, de medieval y Renacimiento Scholasticism. Su teoría de la estafa divina-

el gcurrance y su teoría que Dios ve todo lo que Él sabe{conoce} intuitivamente en Él ilustran el último elemento en su pensamiento.

2. Otro de los amigos de Locke eran señor Isaac Newton (1642-1727), quién ha sido mencionado ya en el tercer volumen de esta *Historia 2* es apenas necesario añadir esto

158

tenemos aquí un mayor nombre que aquel de Boyle. Ya que era el genio de Newton que consiguió la finalización de la cosmovisión preparada por hombres como Copérnico, Galileo y Kepler, 3 y su nombre dominó la ciencia hasta tiempos recientes. Todavía somos acostumbrados para hablar de la física moderna hasta resultar la mecánica cuántica como la física Newtoniana.

Nacido en Woolsthorpe en Lincolnshire, Newton fue al Colegio de Trinidad, Cambridge, en el junio de 1661 y tomó su grado en el enero de 1665. Después de gastar{pasar} el período intermedio en Woolsthorpe, donde él prestó su atención al problema de la gravitación y también descubrió el integral y el teorema de dos términos, él fue decidido a un Compañero de Trinidad en 1667, y en 1669 él se hizo el profesor Lucasian de matemáticas. En 1687 él publicó su *Philosophiae naturalis principia mathematica*, comúnmente conocido como *Principia* de Newton, el coste de imprimir ser sufragado por su amigo, el astrónomo Halley. Él dos veces representó la Universidad de Cambridge en el Parlamento, de 1689 a 1690 y a partir de 1701 hasta 1705. En 1703 él fue decidido al presidente de la Sociedad Real, de la cual él se había hecho un miembro en 1672. Él era, armado caballero por la Reina Anne en 1705. Las segundas y terceras ediciones *del Principia* aparecieron en 1713 y 1726. Newton fue sepultado en la Abadía de Westminster.

El genio de Newton como un físico matemático y su poder de coordinación, unificación y simplificación es, por supuesto, no preguntado. Por ejemplo, usando las leyes de Kepler él era capaz de mostrar que el movimiento de los planetas alrededor del sol puede ser explicado si se supone que el sol ejerce una fuerza en cada planeta que varía en la proporción inversa al cuadrado{a la plaza} de la distancia de aquel planeta del sol. Él entonces preguntó si, si suponemos que la atracción de la tierra se extiende a la luna, la retención de la luna en su órbita puede ser explicada en una consonante de manera con esta base. Y finalmente él era capaz de articular una ley universal de la gravitación, determinando la atracción mutua de masas. Cualquier cuerpo del M de masas y cualquier otro cuerpo *del* m de masas atraen el uno al otro a lo largo de la línea entre ellos con una fuerza F , esta fuerza siendo equivalente a GMm/d^2 , cuando d es la distancia entre los cuerpos y G es una constante universal. Newton era así capaz de traer conforme a una ley matemática sola tales fenómenos principales como los movimientos de los planetas, los cometas, la luna y el mar. Él era capaz de mostrar que el movimiento-

los movimientos de cuerpos terrestres siguen las mismas leyes del movimiento que celestes; y él así completó la destrucción de - la teoría Aristotélica que los cuerpos terrestres y celestes obedecen leyes esencialmente diferentes.

^ en General, Newton sugirió que todos los fenómenos del movimiento en la Naturaleza también pudieran ser sacados matemáticamente de principios mecánicos. Por ejemplo, con su trabajo *Opticks* (1704) él mantuvo que, considerando los teoremas relevantes acerca de la refracción y composición de la luz, los fenómenos de colores podrían ser explicados en términos matemáticos y mecánicos. En otras palabras, él expresó la esperanza que en la carrera larga todos los fenómenos naturales podrían resultar ser explicables en términos de mecánica matemática. Y sus propios éxitos excepcionales en la solución de problemas particulares obviamente tendieron a conferir autoridades en su vista{opinión} general. Su logro así dio un ímpetu poderoso a la interpretación mecánica del mundo. Al mismo tiempo debe ser notado que su teoría era generalmente considerada como el debilitamiento del mecanismo extremo de Descartes, porque su 'force' gravitacional no pareció ser reducible al mero movimiento de partículas materiales. Algún siglo dieciocho apolo-jjgists usó la existencia de la gravedad, como algo inexplicable en una teoría puramente maquinal, como un argumento para la existencia de Dios.

Debe ser notado que para Newton la filosofía natural estudia los fenómenos de movimientos. ¿Su objeto es 'de los fenómenos de movimientos investigar las fuerzas of.nature, y luego de estas fuerzas para demostrar los otros fenómenos'.4 Cuáles son estas 'fuerzas de la naturaleza'? Ellos son definidos como las causas de cambios del movimiento. Pero tenemos que procurar no entender mal el sentido de la palabra 'cause' en este contexto. Huelga decir que, Newton no se refiere a la causa eficiente, metafísica de fenómenos, a saber, Dios. Tampoco él se refiere a las causas hipotéticas, físicas que son postuladas para explicar aquellos fenómenos que no han sido con éxito reducidos a la operación de leyes mecánicas o explicar la estafa-formity actual de movimientos actuales a estas leyes. Él se refiere a leyes mecánicas *the ellos mismos. Estas leyes descriptivas no son, por supuesto, agentes físicos; ellos no ejercen la causalidad eficiente. Ellos son 'los principios mecánicos.

El paso cotizado{citado} del *Principia mathematica* indica la concepción de Newton del método científico. Ello com-

16o una HISTORIA DE FILOSOFÍA

palancas dos elementos principales, el descubrimiento inductivo de leyes mecánicas de un estudio de los fenómenos de movimientos y la explicación deductiva de fenómenos en la luz de estas leyes. En otras palabras, el método consiste en el análisis y en síntesis o composición. El análisis consiste en la fabricación de experimentos y observaciones y en sacar conclusiones generales de ellos por la inducción. La síntesis consiste en la asunción de las leyes establecidas o principios 'o causas' y en la explicación de fenómenos deduciendo consecuencias de estas leyes. Las matemáticas son el instrumento de la mente o el instrumento en el proceso entero. Es necesario del principio, en el sentido que los movimientos para ser estudiados deben ser medidos y reducidos a la formulación matemática. Y el alcance del método y de la filosofía natural es así restringido. Pero las matemáticas son consideradas por Newton como un instrumento o instrumento que se obliga que la mente use más bien que, como con Galileo, una llave infalible a la

realidad.

Este es, en efecto, un punto de un poco de importancia. Aquel Newton atribuyó a matemáticas un papel indispensable en la filosofía natural es indicado por el mismo título de su gran trabajo, *los Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*. El The* gran instrumento en las demostraciones de la filosofía natural es matemáticas. Y este puede sugerir que para Newton la física matemática, que procede en una manera puramente deductiva, nos dé la llave a la realidad, y que él está de pie más cerca a Galileo y Descartes que a científicos ingleses como Gilbert, Harvey y Boyle. Este, sin embargo, sería una idea falsa. Esto es el derecho indudable de acentuar la importancia que Newton ató a matemáticas; pero también hay que enfatizar el aspecto de empírico de su pensamiento. Galileo y Descartes creyeron que la estructura del cosmos es matemática en el sentido que por el uso del método matemático podemos descubrir sus secretos. Pero Newton era racio para hacer cualquier tal presuposición. No podemos asumir legítimamente de antemano que las matemáticas nos dan la llave a la realidad. Si comenzamos con principios matemáticos abstractos y deducimos conclusiones, no sabemos que estas conclusiones proporcionan la información sobre el mundo hasta que los hayamos verificado. Comenzamos con fenómenos y descubrimos leyes 'o causas' por la inducción. Podemos sacar entonces consecuencias de estas leyes. Pero los resultados de nuestras deducciones están de pie en la necesidad de la verificación experimental, a fin de que este es posible. El uso de

NEWTON I6I

las matemáticas son necesarias, pero esto no es por sí mismo una garantía del conocimiento científico sobre el mundo.

La verdad es que Newton él mismo hace ciertas asunciones. Así en el tercer libro *de las matemáticas Principia* él posa{deja}

O algunas reglas para filosofar o reglas de razonamiento en filosofía natural. El primer de éstos es el principio de simplicidad, que declara que no deberíamos confesar que más causas de cosas naturales que como son tanto verdaderas como suficientes para explicar sus apariencias. La segunda regla declara que a los mismos efectos naturales, por lo que posible, debemos adjudicar{asignar} las mismas causas. Y los terceros estados que aquellas calidades de cuerpos que confiesan ni del esfuerzo, ni de remisión de grados, y que son encontrados para pertenecer a todos los cuerpos dentro del alcance de experimento, deben ser considerados las calidades universales de todos los cuerpos en absoluto. La pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, si Newton consideró las dos primeras reglas, que declaran la simplicidad y uniformidad de la naturaleza, como verdades *a priori* o como asunciones metodológicas sugeridas por la experiencia. Newton no nos provee de ninguna respuesta clara a esta pregunta. Él, en efecto, habla realmente de la analogía de naturaleza, que tiende a simplicidad y uniformidad. Pero, él parece que Ao han pensado que la Naturaleza observa la simplicidad y la uniformidad porque ha sido tan creado por dios, y este puede sugerir que las dos primeras reglas tengan para él una base metafísica. La cuarta regla, sin embargo, sugiere que los primeros dos debieran ser considerados como postulados metodológicos o asunciones. Esto declara que en la filosofía experimental deberíamos considerar proposiciones que son el resultado de inducción de fenómenos que como son exactamente o muy casi verdadero, a pesar de cualquier hipótesis contraria que puede ser imaginada, hasta cuando otros fenómenos ocurran que puede hacer las proposiciones más exactas u obligadas a excepciones. Y este parece implicar que la verificación experimental es el criterio último en la filosofía natural y que las dos primeras reglas son, aun si Newton no dice tan, postulados metodológicos.

Ahora, Newton dice de esta cuarta regla que deberíamos

los j lo siguen 'que el argumento de inducción no puede ser evadido por las hipótesis. Y en *el Opticks* él declara rotundamente que 'las hipótesis no deben ser consideradas en la filosofía experimental'.⁵ Otra vez, en *el Principia mathematica* él declara que él ha sido incapaz de descubrir la causa de las propiedades de la gravedad de fenómenos, añadiendo 'y no enmarco ningún hypoth-

162

el eses'.⁶ y estas declaraciones obviamente están de pie en la necesidad de algún comentario.

Cuando Newton rechazó hipótesis en la filosofía natural, él pensaba principalmente, por supuesto, de especulaciones no verificables. Así cuando él dice que la cuarta regla debería ser seguida a fin de que los argumentos de la inducción no puedan ser evadidos por hipótesis, él pensaba en teorías para las cuales ningunas pruebas experimentales son ofrecidas. Las proposiciones que han sido llegadas por la inducción deberían ser aceptadas hasta que el experimento muestre que ellas no son teorías contrarias exactas, y no verificables debería ser desatendido. Cuando él dice que él ha sido incapaz de descubrir las causas de las propiedades de gravedad inductivamente y que él no enmarca ningunas hipótesis, él quiere decir que él está preocupado sólo con las leyes descriptivas que declaran como la gravedad actúa y no con la naturaleza o la esencia de la gravedad. Este es aclarado por una declaración en *el Principia mathematica*. 'Independientemente de lo que no es deducido de los fenómenos debe ser llamado una hipótesis; y las hipótesis, o metafísico o físico, si de calidades ocultas o mecánico, no tienen ningún lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares son deducidas de los fenómenos, y después dieron al general por inducción. Así era que la impenetrabilidad, la movilidad, y la fuerza impulsiva de cuerpos, y las leyes de movimiento y de la gravitación, fue descubierta/⁷

Por supuesto, si entendemos la palabra 'hipótesis' en el sentido en el cual es usado en la ciencia física hoy, tendremos que decir que la exclusión de Newton de hipótesis constituye una exageración. Adelante, está claro que Newton él mismo enmarcó hipótesis. Por ejemplo, su teoría atomistic, a saber, que allí son ampliados, partículas difíciles, impenetrables, indestructibles, móviles, dotadas *con el vis inertiae*, era una hipótesis. Entonces era su teoría de un medio etéreo. Ninguna de estas hipótesis era gratuita. La teoría del éter fue postulada principalmente para explicar la propagación de luz. Y la teoría de partículas era bastante verificable en principio. Newton él mismo sugirió que pudiéramos ser capaces de percibir las más grandes de estas partículas o átomos si poseyéramos microscopios más poderosos. Pero las teorías eran sin embargo hipótesis.

Debemos tener, sin embargo, el hecho en cuenta que Newton hizo un diferencia entre leyes experimentales e hipótesis especulativas que eran, cuando él reconoció, simplemente plausiblemente

NEWTON 163

o posiblemente verdadero. Y del principio él rechazó considerar éste como asunciones *a priori* que constituyeron una parte integrante de la explicación científica de fenómenos naturales. Como, sin

embargo, él encontró difícil de hacer el asimiento de gente

6 este diferencia, él vino para hacer declaraciones sobre la necesidad de la exclusión de física o filosofía experimental todas 'las hipótesis', o metafísico o físico. Las calidades ocultas de los Aristotélicos, él nos dice, constituyen un obstáculo para progresar en la ciencia, y decir que un tipo específico de la cosa es dotado con una calidad oculta específica en virtud de la cual esto interpreta y produce sus efectos observables no debe decir nada en absoluto. 'Pero sacar dos o tres principios generales del movimiento de fenómenos y después decirnos como las propiedades y las acciones de todas las cosas corpóreas siguen de aquellos principios manifiestos sería un muy gran paso en la filosofía, aunque las causas de aquellos principios fueran todavía descubiertas/8 Newton puede haber hablado a veces de un modo exagerado, y él puede no haber hecho la justicia a la parte que ha sido jugada por hipótesis especulativas en el desarrollo de la ciencia. Pero su intención fundamental está bastante clara, excluir inútil e hipótesis un-* verificables y advertir a la gente contra el interrogatorio de los resultados de principios inductivamente averiguados o leyes en nombre 'de hipótesis' en el sentido de asunciones especulativas no verificadas. No debemos admitir ningunas objeciones contra 'conclusiones' inductivamente averiguadas aparte de aquellas objeciones que están basadas en experimentos o en verdades que están seguras. Este es lo que él quiere decir con el refrán que las hipótesis no deben ser consideradas en la filosofía experimental.

La tendencia del pensamiento de Newton, por lo tanto, era seguir la purificación de la ciencia física de la metafísica y excluir de la ciencia la búsqueda 'de causas', si las causas eficientes últimas o lo que el Scholastics llamó 'las causas formales, a saber, naturalezas o esencias. La ciencia para él consistió en leyes, formuladas matemáticamente cuando posible, que son deducidos de fenómenos, que declaran como las cosas actúan y que son empíricamente verificados por consecuencias de

0 rived de ellos. Pero decir este no debe decir que él evitó toda la especulación en la práctica actual. La mención ha sido hecha ya de su teoría del éter, que él postuló para explicar la propagación de luz. Él también creyó que esto sirvió el objetivo de aseguramiento de la conservación y aumento, cuando necesario, del movimiento declinante en el mundo. Él evi-

164

el dently pensó que la conservación de energía no podía ser explicada sin introducir este factor adicional que contiene principios activos. El éter no es, como Descartes imaginado, una especie de fluido denso, penetrante; algo parece al aire, aunque mucho rarer, y Newton a veces hablaron de ello como 'spirit*. Pero él realmente no intentó describir su naturaleza en cualquier manera precisa. Él no parece haber sentido cualquier duda sobre la existencia de un medio etéreo; pero él reconoció que sus especulaciones sobre su carácter eran hipótesis sólo provisionales, y su política general de la abstención de descripciones de entidades no observadas le impidió hacer declaraciones dogmáticas sobre su naturaleza precisa.

Las teorías de Newton de espacio absoluto y tiempo proporcionan ejemplos adicionales de hipótesis especulativas. Se dice que el tiempo absoluto, a diferencia del tiempo relativo, aparente y común, fluye con ecuanimidad sin hacer caso de algo externo, y 'por otro nombre es llamado duración '.9 espacio Absoluto, a diferencia del espacio relativo, 'permanece '.10 Newton siempre similar e inmueble, en efecto, hizo realmente un poco de tentativa de justificar su espacio absoluto que postula y tiempo, no, por supuesto, sugiriendo que ellas sean entidades observables, pero por argu-x ing que ellas son presuposiciones del movimiento experimentalmente mensurable. En hasta

ahora, sin embargo, cuando él tiende a hablar de ellos como entidades en las cuales las cosas se mueven, él seguramente supera la esfera de aquella filosofía experimental de la cual las hipótesis son desterradas. Adelante, hay dificultades internas en la concepción de Newton de la tríada, movimiento absoluto, tiempo espacial y absoluto absoluto. Por ejemplo, el movimiento relativo es un cambio de la distancia de un cuerpo de algún otro cuerpo particular o la traducción de un cuerpo de un lugar relativo en el otro. El movimiento absoluto, por lo tanto, será la traducción de un cuerpo de un lugar absoluto en el otro. Y este parece exigir el espacio absoluto a fin de proveer absoluto, y no pariente, puntos de la referencia. Pero es difícil ver como el espacio absoluto, infinito y homogéneo puede proporcionar cualquier tal punto de la referencia.

Hasta ahora tenemos una descripción mecánica del mundo, con la introducción de ciertas hipótesis, como aquel del éter, explicar fenómenos cuando éstos por lo visto no pueden ser explicados en términos puramente mecánicos. Newton definió cuerpos como masas, queriendo decir que además de sus propiedades geométricas cada uno posee *un vis inertiae* o la fuerza de la apatía, meas-

NEWTON 165

el urable por la aceleración que una fuerza externa dada imparte al cuerpo. Tenemos, por lo tanto, la concepción de masas que nos mueven en espacio absoluto y tiempo según las leyes mecánicas del movimiento. Y en este mundo del científico ^ hay calidades sólo primarias. En cosas, los colores, por ejemplo, son 'solamente una disposición para reflejar este o aquella clase de rayos más copiosamente que el resto, (mientras) en los rayos ellas son solamente sus disposiciones para propagar este o aquel movimiento en el sensorium, y en el sensorium ellas son sensaciones de aquellos movimientos bajo las formas de colours^{7.11} Si nosotros prescind, por lo tanto, del hombre y sus sensaciones somos abandonado con un sistema de masas, poseyendo las calidades primarias, moviéndonos en espacio absoluto y tiempo y penetráramos por el medio etéreo.

Aún este cuadro comunica una idea muy inadecuada de la perspectiva total de Newton ante el mundo. Ya que él era un hombre religioso y un creyente firme en Dios. Él escribió varios tratados teológicos, y aunque éstos sean algo poco ortodoxos, en particular en el sujeto de la Trinidad, él seguramente se consideró como Christian bueno. Adelante, aunque un diferencia pueda ser hecho entre su científico y sus creencia de \$ religiosas, él no pensó que la ciencia no es de ninguna manera relevante a la religión. Él fue convencido que la orden{el pedido} cósmica proporciona pruebas para la existencia de Dios, y que parece 'de fenómenos que hay un ser, incorpóreo, vida, inteligente, omnipresente '.¹² En Efecto, él parece haber pensado que el movimiento de los planetas alrededor del sol era un argumento para la existencia de Dios. Además, Dios ejerce la función de mantener las estrellas a sus distancias apropiadas el uno del otro, de modo que ellos no choquen, 'y de reformar' irregularidades en el universo. En la opinión de Newton, por lo tanto, Dios no conserva simplemente Su creación en un sentido general de la palabra, pero Él también activamente interviene para guardar la máquina que va.

Además, Newton dio una interpretación teológica a su teoría de espacio absoluto y tiempo. En *el General Scholium* a la segunda edición *del Principia mathematica* él

- habla de Dios como la constitución de duración y espacio existiendo

* siempre y en todas partes. En efecto, el espacio infinito es descrito como *sensorium* divino 'o sensorial' en que Dios percibe y entiende{comprende} todas las cosas. Las cosas se mueven y son

conocidas 'dentro de Su uniforme ilimitado sensorium '.¹³ Este puede parecer a primera vista conducir al panteísmo, pero Newton no hizo

166 una HISTORIA DE FILOSOFÍA

mantenga que Dios debe ser identificado con espacio absoluto y tiempo. Mejor dicho hace Él constituye el espacio absoluto y el tiempo por Su omnipresencia y eternidad; y se dice que Él sabe{conoce} cosas en el espacio infinito cuando esto estaba en Su sensorium, porque por Su omnipresencia todo está inmediatamente presente a Él.

Está claro que Newton era un filósofo así como un matemático y físico. Pero no está tan claro como su metafísica cabe en con sus vistas{opiniones} de la naturaleza y función de la ciencia física. En *el Opticks* él, en efecto, dice realmente que 'el negocio principal de la filosofía natural debe discutir de fenómenos sin fingir hipótesis, y deducir causas de efectos, antes de que vengamos a la primera causa, que seguramente no es mecánica '.¹⁴ y él continúa a sostener que la reflexión en fenómenos nos muestra que hay un Ser espiritual, inteligente, que ve todas las cosas en el espacio infinito, cuando esto estaba en Su sensorial. Así él obviamente pensó que su teología filosófica siguió de sus ideas científicas. Pero puede ser apenas mantenido, pienso, que hay una armonía perfecta entre su metafísica y sus más 'positivistic' declaraciones sobre la naturaleza de ciencia. Tampoco Newton parece haberlo hecho muy claro qué funciones son realizadas por el éter y que por dios. Adelante, los trabajos de teología filosóficos de Newton bajo una desventaja obvia del punto de vista del teísta, cuando Berkeley vio y notó. Si, por ejemplo, discutimos a la existencia de Dios 'de irregularidades' en la Naturaleza y de la necesidad de poner la máquina directamente de vez en cuando, entonces para hablar, tales argumentos serán privados de toda la contundencia si las irregularidades supuestas resultan ser empíricamente explicables y si los fenómenos que una vez parecieron ser incapaces de la explicación mecánica son encontrados finalmente para caber sin la dificultad en una cuenta mecánica de la Naturaleza. Otra vez, los conceptos de espacio absoluto y tiempo proporcionan fundaciones débiles para una prueba de la existencia de Dios. No era sin la razón que Berkeley temió que el modo de Newton de discutir a la existencia de Dios trajera el teísmo filosófico en el oprobio. En cualquier caso, por supuesto, los argumentos basados en hipótesis físicas no pueden tener ninguna mayor validez que las hipótesis ellos mismos. No puede haber un cierto *a posteriori* la prueba de la existencia de Dios a menos que esté basado en proposiciones la verdad de las cuales está segura independientemente del desarrollo científico, de modo que permanezca no afectado por el progreso en la ciencia.

NEWTON 167

No es, sin embargo, la teología filosófica de Newton que constituye la razón principal por qué él debería ser mencionado en cualquier historia de la filosofía moderna. Ni es ello hasta su filosofía de la ciencia, en el sentido de su cuenta del método científico y de la naturaleza de la filosofía natural o experimental, una cuenta que no fue elaborada en términos totalmente claros, consecuentes y precisos. La razón principal es su gran importancia como uno de los fabricantes excepcionales de la mente de módem, de la concepción científica del mundo. Él continuó el trabajo que había sido desarrollado por hombres como Galileo y Descartes, y dando a la interpretación mecánica del cosmos material una fundación científica completa él ejerció una influencia enorme en generaciones sucesivas. No es necesario aceptar las vistas{opiniones} de aquellos que rechazaron las ideas teológicas de Newton y quién consideró el mundo como un mecanismo autónomo a fin de reconocer su importancia. Dentro de la esfera científica él dio un ímpetu poderoso al desarrollo de la ciencia empírica, a diferencia de la teorización *a priori*, y desarrollando la interpretación científica del mundo él ayudó a proveer el pensamiento filosófico subsecuente de

uno de los datos más importantes para sus reflexiones.

Capítulo Nueve PROBLEMAS RELIGIOSOS

Samuel Clarke - los deístas - Mayordomo de Obispo.

i. Entre los admiradores fervientes de Newton era Samuel Clarke (1675-1729). En 1697 ne publicó una traducción latina *del físico de Jacques Renault Traite*, con notas diseñadas para facilitar la transición al sistema de Newton. Haciéndose un clérigo anglicano, él publicó vario teológico y trabajos de exegetical, y él entregó dos series de conferencias de Boyle, el primer en 1704 en el ser y atributos de Dios, el segundo en 1705 en pruebas de la religión natural y revelada. En 1706 él escribió contra la vista{opinión} de Henry Dodwell que el alma es naturalmente mortal, pero que Dios confiere la inmortalidad en ello por Su gracia con miras a castigo o recompensa en la siguiente vida. Él también publicó una traducción *de Opticks* de Newton. En los años 1715 y 1716 él fue contratado en la controversia con Leibniz sobre los principios de religión y filosofía natural. En el momento de su muerte él era el rector de San. James, Westminster, un benefice que había sido conferido sobre él por la Reina Anne en 1709.

En sus conferencias de Boyle, 1 que fueron dirigidos contra 'Sr. Hobbes, Spinoza, el autor *de los Oráculos de la Razón* y otros deniers de la religión natural y revelada', se desarrolla Glarke con mucho detalle *un a posteriori* argumento para la existencia de Dios. Él declara su intención de impulsar que 'tales proposiciones sólo como no puedan ser negadas sin marcharse de aquella razón que todos los ateos pretenden ser la fundación de su incredulidad' .2 Él entonces se pone a articular y demostrar varias proposiciones, diseñadas para exponer de un modo lógico y sistemático el carácter racional de la creencia en Dios.

Las proposiciones son como sigue. Primero, 'es absolutamente y

PROBLEMAS RELIGIOSOS 169

sin duda cierto que algo ha existido de toda la eternidad' .3 Para hay cosas que existen ahora; y ellos no pueden haber provenido de nada. Si algo ahora existe, algo existió de la eternidad. En segundo lugar, 'allí ha existido de la eternidad alguien inalterable e independiente siendo' .4 hay seres dependientes, y así debe haber un no dependiente ser. Por otra parte no hay ninguna causa adecuada para la existencia de ninguna cosa dependiente. En tercer lugar, 'aquel ser inalterable e independiente, que ha existido de la eternidad, sin cualquier causa externa de su existencia, debe autoexistir, es decir' .5 Clarke necesariamente existente entonces sostiene que este ser necesario debe ser simple e infinito, y que esto no puede ser el mundo o ninguna cosa material. Ya que un ser necesario es necesariamente todo lo que es y es así inalterable. Pero aunque podamos saber{conocer} lo que este ser no es, no podemos entender{comprender} su sustancia. De ahí la cuarta proposición declara que 'que la sustancia o la esencia de aquel ser, que es autoexistente o necesariamente existente, son, no tenemos ni idea, ni es ello en absoluto posible para nosotros de entenderlo{comprenderlo}' .6 no entendemos{no comprendemos} la esencia o sustancia de algo; mucho menos de Dios. Sin embargo, dice la quinta proposición, 'aunque la sustancia o la esencia del ser autoexistente sean absolutamente incomprensibles a nosotros, aún muchos de los atributos esenciales de Su naturaleza son estrictamente demostrables, así como Su existencia. Así, en primer lugar, el ser autoexistente debe ser necesariamente eterno.' 7 sexto proposition8 declara que el ser autoexistente debe ser infinito y omnipresente, el seventh9 que este ser debe ser un y un único, el eighth10 que Dios debe ser inteligente, el ninth11 que Él debe ser dotado con la

libertad, el tenth¹² que Él debe ser infinitamente poderoso, el eleventh¹³ que la causa suprema debe ser infinitamente sabia, y duodécima que la causa suprema debe ser un ser 'de calidad infinita, justicia y verdad y todas otras perfecciones morales como hecho el gobernador supremo y juez de los '.¹⁴ mundiales

En el curso de sus reflexiones y argumentos Clarke pasa un poco de crítica más o menos convencional en el Scholastics; por ejemplo, que ellos usaran términos sin sentido. Aparte, sin embargo, del hecho que él se pone abierto al mismo tipo de la crítica usando términos técnicos, es obvio hacia cualquier lector que sabe{conoce} algo de la tradición Escolástica que Clarke hace el uso copioso de ello. Este no debe decir, como-

170

alguna vez, allí no es nada en Clarke excepto lo que viene del Scholastics. Por ejemplo, cuando él trata de defender su sexta proposición (que el ser autoexistente es necesariamente infinito y omnipresente) contra la objeción que el ubicuidad o la omnipresencia no necesariamente pertenecen a la noción de un ser autoexistente, él sostiene que el espacio y la duración (es decir el espacio absoluto e infinito y la duración) son propiedades de Dios ¹⁵ 'Espacio es una propiedad de la sustancia autoexistente, pero no de cualquier otra sustancia. Todas otras sustancias están *en* el espacio y son penetradas por ello, pero la sustancia autoexistente no está en el espacio, ni penetrado por ello, pero es (si puedo tan hablar) el substrato de espacio, la tierra{razón} de la existencia de espacio y duración sí mismo. Que espacio y duración siendo claramente necesaria y aún ellos mismos no sustancias pero propiedades, muestre claramente que la sustancia sin la cual estas propiedades no podían subsistir es mucho más (si fuera posible) necesario. '16 En la respuesta a objeciones adicionales Clarke confiesa que para decir que 'la sustancia autoexistente es el substrato del espacio, o espacio una propiedad de la sustancia autoexistente, no son quizás expressions'.¹⁷ muy apropiado Pero él continúa a indicar que él considera el espacio infinito y la duración que como está en alguna realidad de sentido que es independiente de cosas finitas. Ellos no son, sin embargo, sustancias. Clarke no demuestra la existencia de Dios en primer lugar de espacio y duración. Cuando hemos visto, él demuestra la existencia de una sustancia autoexistente antes de que él llegue a su sexta proposición. Pero, habiendo demostrado la existencia de Dios, él sostiene que el espacio infinito y la duración deben ser propiedades de Dios. Allí parece, sin embargo, ser una ambigüedad importante en su cuenta de la materia{del asunto}, que él no clarifica. Para decir que el espacio y la duración son propiedades de Dios y decir que Dios en algún sentido basa el espacio y el tiempo no son la misma cosa. Se puede decir que para Clarke la duración espacial e infinita infinita es la omnipresencia divina y eternidad. Pero si es así, una explicación es necesaria de como podemos saberlos{conocerlos} sin conocer ya a Dios.

Las vistas{opiniones} de Clarke en esta materia{asunto} aguantan un parecido tan marcado a Newton que era a veces mantenido que él los tomó de las escrituras de éste. Pero los historiadores han indicado{advertido} correctamente que Clarke había expuesto primero sus ideas aproximadamente nueve años antes de que Newton publicara *al General Scholium* a la segunda edición *del Principia*. Pero hasta

PROBLEMAS RELIGIOSOS iyi

aunque Clarke no tomara prestadas sus ideas de Newton, es absolutamente comprensible que en su correspondencia con Leibniz él emprendió defender la teoría de Newton contra la crítica pasada por éste, quién claramente pensó que ello era absurdo. Él también toma la oportunidad de desarrollar sus propias ideas. Así 'el espacio no es un ser, un ser eterno e infinito, pero una

propiedad o la consecuencia de un ser infinito y eterno. El espacio infinito es la inmensidad; pero la inmensidad no es Dios; y el espacio por lo tanto infinito no es Dios'.¹⁸ Leibniz objetaron a que el espacio absoluto o puro sea imaginario, una construcción de la imaginación; pero Clarke contestó que 'el espacio extra-mundano (si el mundo material ser finito en sus dimensiones) no es imaginario, pero verdadero'.¹⁹ la relación precisa de este espacio a Dios es, sin embargo, dejada oscura. Decir que esto no es Dios, pero una propiedad de Dios muy no ilumina, y la confusión es simplemente aumentada si también es dicho{hablado} de como 'una consecuencia' de Dios. Según Clarke, 'si ningunas criaturas existieran, aún el ubicuidad de Dios y la continuación de Su existencia harían el espacio y el tiempo para ser exactamente el mismo cuando ellos son ahora'.²⁰ Leibniz, sin embargo, sostuvo que 'si no hubiera ningunas criaturas, el espacio y el tiempo estarían sólo en las ideas de Dios'.²¹

Salida aparte Clarke mejor dicho obscurece la teoría sobre espacio y tiempo, podemos decir en general que en sus ojos la existencia de Dios es o debería ser clara a alguien que da la deliberación a las implicaciones de la existencia de cualquier cosa finita. Tan también hace él considera que alguien puede discernir sin la dificultad el diferencia objetivo entre el derecho e incorrecto. 'Hay ciertas diferencias necesarias y eternas de cosas, y cierto fitnesses consiguiente o las incapacidades de la aplicación de cosas diferentes o relaciones diferentes un al otro; no según cualquier constitución positiva, pero fundado constantemente en la naturaleza y razón de cosas, e inevitablemente proviniendo de las diferencias de las cosas ellos mismos'.²² Por ejemplo, la relación del hombre a Dios lo hace constantemente prueba que él debería honrar, adorar y obedecer a su Creador. 'En la manera parecida, en transacciones masculinas y conversación un con el otro es sin duda más adecuado, absolutamente y en la naturaleza de la cosa sí mismo, que todos los hombres deberían esforzarse por promover el bueno universal y bienestar de todos que los cuales todos los hombres deberían concebir continuamente la ruina y destrucción de todos'.²³

Clarke insiste contra Hobbes que estas relaciones de la buena forma física

172

y la incapacidad es independiente de alguno social compacto o convenio, y que ellos dan ocasión a obligaciones completamente aparte de cualquier promulgación legal y de la aplicación de sanciones, presente o futuro. De hecho, los principios morales son así 'claros y evidentes que solamente la estupidez extremest de la mente, la corrupción de maneras o la terquedad del espíritu pueden hacer posiblemente cualquier hombre entretener la menor parte de duda acerca de ellos'.²⁴ Estas 'obligaciones morales eternas son en efecto de ellos actuales en todos los seres racionales, hasta el antecedente a la consideración del que son la voluntad positiva y orden de Dios'.²⁵ Pero su realización es de hecho positivamente willed por dios, y Él recompensa y castiga a hombres según su realización o infracción de la ley moral. Podemos hablar así de 'una obligación secundaria y adicional', pero 'la obligación original de todos... es la razón eterna de things'.²⁶ hay, en otras palabras, una ley moral natural, los principios principales de que al menos son discernidos por las mentes de todos quiénes no son, ni idiotas, ni a fondo corrompido. Y 'lo que declara que Sr. Hobbes llama el estado de naturaleza no está en ningún sentido un estado natural, pero un estado de la corrupción mayor, más poco natural y más intolerable que puede ser imaginada'.²⁷

Aunque, sin embargo, los principios fundamentales de la ley moral sean evidentes a la mente despejada y no pervertida, y aunque más reglas particulares puedan ser deducidas de éstos, la condición actual del hombre es tal que la instrucción de la verdad moral es necesaria a él. Este significa al final que la revelación es moralmente necesaria; y la revelación divina verdadera es la religión cristiana. El cristianismo comprende no sólo verdades que la razón puede averiguar, en principio, para sí sino también verdades que superan la razón, aunque ellos no sean al contrario de

ello. Pero 'cada una de estas doctrinas tiene una tendencia natural y una influencia directa y poderosa para reformar vidas masculinas y corregir sus maneras. Este es el gran final y el diseño último de toda la religión verdadera.'²⁸ y la verdad de la religión cristiana es confirmado por milagro y profecía.

2. Como los platónicos de Cambridge o Latitudinarians, Clarke era 'un racionalista' en el sentido que él apeló a la razón y mantuvo que el cristianismo tiene una fundación racional. Él no era el hombre para apelar a la fe sin cualquier referencia a las tierras{razones} racionales para creer. Y podemos encontrar hasta en sus escrituras una tendencia de racionalizar el cristianismo y minimizar el concepto 'de misterio'. Al mismo tiempo

PROBLEMAS RELIGIOSOS 173

él se distinguió bruscamente de los deístas. En la segunda serie de sus conferencias de Boyle él divide a los llamados deístas en cuatro clases o grupos. El primer grupo consiste en aquellos que reconocen que Dios creó el mundo, pero quiénes niegan que Él juegue cualquier parte en el gobierno de ello. El segundo grupo consiste en aquellos que creen que todos los acontecimientos naturales dependen de la actividad divina, pero quiénes al mismo tiempo afirman que Dios no hace caso del comportamiento moral del hombre, a causa de que el diferencia moral depende simplemente de la ley positiva humana. El tercer grupo consiste en aquellos que piensan en efecto que Dios espera el comportamiento moral de Sus criaturas racionales, pero quiénes no creen en la inmortalidad del alma. El cuarto grupo consiste en aquellos que creen que hay una futura vida en la cual Dios recompensa y castiga, pero quiénes aceptan sólo aquellas verdades que pueden ser descubiertas por la razón sola. Y 'éstos, digo, son único Deists'.²⁹ verdadero En la opinión de Clarke que estos 'Deístas sólo verdaderos deben ser encontrados exclusivamente entre aquellos filósofos que vivieron sin cualquier conocimiento de la revelación divina, pero quién reconoció y cumplió con los principios y las obligaciones de la religión natural y moralidad natural. En otras palabras, él reconoce como deístas 'verdaderos' aquellos filósofos paganos, si alguno, quién realizó las calificaciones necesarias, y no los deístas contemporáneos.

Las observaciones de Clarke sobre los deístas son muy polémicas en el tono; pero su clasificación, aun si over-schematized, es útil en esto llama la atención tanto a puntos en común como a diferencias. La palabra Meism' fue primero usado en el siglo dieciséis, y es empleado para varia pertenencia de escritores, en su mayor parte, a la última parte del diecisiete y la parte temprana del siglo dieciocho, quién rechazó la idea de la revelación sobrenatural y de misterios revelados. El Locke él mismo no rechazó la idea de revelación, pero, cuando hemos visto, él insistió que la razón sea el juez de revelación, y su libro en *el Razonable de cristianismo* (1695) interpretado como un ímpetu poderoso en dirección de la racionalización de la religión cristiana. Los deístas aplicaron sus ideas en una manera más radical y tendieron a reducir el cristianismo a una religión puramente natural, desechando la idea de una revelación única y tratando de encontrar la esencia racional en el corazón de las religiones históricas diferentes. Ellos tenían en común una creencia en Dios, que los diferenció de los ateos, juntos con una incredulidad en cualquier revelación única y esquema sobrenatural de la salvación, que dif-

174

ferentiated ellos del ortodoxo Christians. En otras palabras, ellos eran racionalistas que creyeron en Dios. Al mismo tiempo ellos se diferenciaron muchísimo entre sí, y no hay ninguna tal cosa como una escuela de deísmo. Unos eran hostiles al cristianismo mientras los otros no eran hostiles, aunque ellos tendieran a reducir la religión cristiana a una religión natural. Unos creídos

en la inmortalidad del alma, otros no hicieron. Unos hablaron como si Dios creara el mundo y luego lo dejara para proceder en su camino según leyes naturales. Éstos eran obviamente fuertemente bajo la influencia de la nueva concepción mecánica del sistema cósmico. Los otros tenían alguna creencia al menos en la providencia divina. Finalmente, unos tendieron a identificar a Dios y naturaleza, mientras los otros creyeron en un personal a Dios. Pero con el tiempo la palabra 'teísta' fue usada para designar éste a diferencia de los panteístas naturalistas y de aquellos que negaron todo el gobierno providencial divino. En fin, el deísmo del siglo dieciocho significó de supernaturalizar de la religión y la respuesta negativa de aceptar cualquier proposición religiosa en autoridades. Por la razón de deístas, y razón sola, estaba el juez de verdad en la religión como en otra parte. También los llamaron por lo tanto 'los librepensadores', la palabra que indica que para ellos la actividad de razón no debería ser restringida por ninguna tradición y por ningunas autoridades, si de las Escrituras o de la Iglesia.

Esta petición para razonar como el que y sólo el árbitro de la verdad religiosa es representada por tales libros como *el cristianismo No Misterioso* (1696) por John Toland (1670-1722) y *cristianismo tan Viejo como la Creación; o, el Evangelio una Reedición de la Religión de Naturaleza* (1730) por Matthew Tindal (c. 1656-1733). El trabajo del modo último llamado fue considerado como una especie de Biblia deístic y obtuvo varias respuestas, como *la Defensa de la Religión Revelada* (1732) por John Conybeare. *La Analogía del Mayordomo de la Religión* también fue dirigida en la medida grande contra el trabajo de Tindal. Otras escrituras deístic de la misma clase son *la Religión de Naturaleza Delineada* (1722) por Guillermo Wollaston (1659-1724) y *el Evangelio Verdadero de Jesucristo* (1739) por Thomas Chubb (1679-1747). Los derechos 'de librepensamiento' fueron proclamados por Anthony Collins (1676-1729) con su trabajo *un Discurso del Librepensamiento, ocasionado por la Subida y Crecimiento de una Secta llamada Librepensadores*

(1713).

Algunos deístas, como Tindal, estuvieron indudablemente preocupados simplemente con la exposición lo que ellos consideraron para ser

PROBLEMAS RELIGIOSOS 175

la esencia común de religión verdadera, natural. Y la esencia de cristianismo consistió para ellos principalmente en su enseñanza ética. Ellos no tenían ninguna compasión con las disputas dogmáticas de cuerpos cristianos diferentes, pero ellos no eran radicalmente hostiles al cristianismo. Otros deístas, sin embargo, eran más pensadores radicales. John Toland, que era durante un tiempo corto convertir al catolicismo antes de que él volviera al protestantismo, terminado como un panteísta, esta fase de su pensamiento representado por su *Pantheisticon* (1720). Él culpó Spinoza para no ver que el movimiento es un atributo esencial del cuerpo, pero él se acercó a la posición del former, con la calificación que él era mucho más de un materialista que era Spinoza. Para Toland la mente era simplemente una función o epiphenomenon del cerebro. Otra vez, Anthony Collins propuso una teoría francamente determinista en su *Pregunta acerca de la Libertad Humana* (1715). Y Thomas Woolston (1669-1733), bajo tapa de allegorizing la Biblia, llamada en cuestión la historicidad de los milagros de Cristo y de la Resurrección. *El Proceso de los Testigos de la Resurrección de Jesús* (1729) por Thomas Sherlock era una respuesta a los *Discursos* de Woolston a fin de que ellos concirieron la Resurrección.

Notable entre los deístas por razones de su prominencia en la vida política era Henry San Juan, Vizconde Bolingbroke (1678-1751). Bolingbroke reconoció Locke como su maestro, pero su modo

de interpretar el empirismo de Locke estaba apenas de acuerdo con el espíritu de éste. Ya que él tendió a desarrollarlo en una dirección positivista. Platón y - los platónicos, incluso San. Agustín, Malebranche, Berkeley, los platónicos de Cambridge y Samuel Clarke, le repugnaron. La metafísica estaba en sus ojos una criatura de la imaginación. Este no le previno, en efecto, de mantener que la existencia de un Creador omnipotente y todo-sabio puede ser probada por medio de la reflexión en el sistema cósmico. Pero él acentuó la transcendencia divina y rechazó el 'Tltonist' la idea de 'la participación'. Esto es absurdo para hablar de Dios que ama al hombre: tal conversación simplemente ministros al deseo del hombre de exagerar su importancia. Este significa, por supuesto, que Bolingbroke tuvo que destripar el cristianismo de sus elementos característicos y reducirlo a lo que él consideró como la religión natural. Él no negó explícitamente que Cristo fuera el Mesías o que Él realizó milagros: en efecto él afirma ambas proposiciones. Pero el trabajo de San Pablo y sus sucesores era el objeto del ataque amargo. El objetivo de la llegada de Cristo y de Su

176

la actividad debía confirmar simplemente la verdad de la religión natural. La teología de amortización y salvación es un aumento sin valor. A pesar de toda su estima para Locke, Bolingbroke carecía completamente en la piedad cristiana genuina de Locke, y su perspectiva fue contaminada por un cinismo que era claramente ausente de la mente del padre del empirismo británico. En la opinión de Bolingbroke las masas deberían ser dejadas para adherirse a la religión dominante y predominante y no ser molestado por librepensadores. El pensamiento libre debería ser un derecho del aristocrático y culto.

Los deístas ingleses eran filósofos profundos de ningún modo; pero el movimiento ejerció una cierta influencia considerable. En Francia, por ejemplo, Voltaire era un admirador de Bolingbroke, y Diderot era, durante un tiempo al menos, un deísta. El estadista americano, Benjamin Franklin, que había escrito una vez de un punto de vista irreligioso contra *la Religión de Wollaston de la Naturaleza Delineada*, también se admitió un deísta. Pero había, por supuesto, una diferencia considerable entre los franceses y los deístas americanos. Los antiguos fueron inclinados a mofarse amargo y ataque contra el cristianismo ortodoxo, mientras que éste era más parecido a los deístas ingleses en su preocupación{interés} positiva por religión natural y moralidad.

3. El más eminente entre los opositores de los deístas era Joseph Butler (1692-1752), obispo de Durham. En 1736 publicó su trabajo principal, *la Analogía de Religión, Natural y Revelada, a la Constitución y el Curso de la Naturaleza* 30 En el prefacio 'o anuncio' en este Mayordomo de libro comentan que 'es venido, sé{conozco} no como, para ser dado por supuesto por muchas personas que el cristianismo no es tanto como un sujeto de la pregunta, pero que se descubre con mucho detalle ahora que ello es ficticio. Y en consecuencia ellos lo tratan como si, en la edad presente, este era un punto convenido entre toda la gente del discernimiento, y nada permaneció, pero establecerlo como un sujeto principal de alegría y burla, cuando era a modo de represalia para el que tiene entonces mucho tiempo interrumpió los placeres del mundo/31 Entonces en el cual el Mayordomo escribía que la religión estaba en un reflujo muy bajo en Inglaterra, y su preocupación{interés} principal debía mostrar que la creencia en el cristianismo es bastante razonable. A fin de que él estuvo preocupado por los deístas en particular, él los consideró como sintomáticos de la decadencia general de la religión. Pero él estuvo preocupado por ellos está claro del hecho esto

PROBLEMAS RELIGIOSOS 177

él presupone la existencia de Dios y no emprende demostrarlo.

El objetivo de *la Analogía de Religión* no es demostrar que hay una futura vida, que Dios recompensa y castiga después de la muerte, y aquel cristianismo es verdadero. El alcance del trabajo es más limitado, siendo aquella de la exposición que la aceptación de tales verdades es bastante razonable, a menos que los deístas estén listos para decir que todas sus creencia con el sistema y el curso de la naturaleza son irrazonables. Nuestro conocimiento de la naturaleza es probable. La verdad es que la probabilidad puede variar mucho en el grado; pero el conocimiento que poseemos de la naturaleza está basado en la experiencia y, aun cuando esto alcanza un grado muy alto de la probabilidad, es todavía sólo probable. Y hay mucho que no entendemos. Aún a pesar de las limitaciones de nuestro conocimiento los deístas no preguntan el razonable y la legitimidad de nuestras creencia con la naturaleza simplemente porque mucho es obscuro a nosotros. Podemos discutir por la analogía, por lo tanto, que si en la esfera de la verdad religiosa encontramos dificultades similares a aquellos encontrados en nuestro conocimiento de la naturaleza, que es es verdad que la creación de Dios, estas dificultades no son ninguna razón de rechazar doctrinas religiosas de la mano. En otras palabras, los deístas avanzan dificultades contra ciertas verdades de la religión natural, como la inmortalidad del alma, y contra las verdades de la religión revelada; pero la existencia de tales dificultades no constituye un disproof de las proposiciones en cuestión si los antiguos son análogos a o tienen a su homólogo en nuestro conocimiento - de la constitución y el curso de la naturaleza, el autor de que es reconocido por los deístas ellos mismos ser Dios. En su introducción el Mayordomo cita Origen en el sentido de que un hombre que cree que las Escrituras son el trabajo de Él que es el Autor de naturaleza puede esperar bien encontrar que la misma clase de dificultades en ellos como es encontrada en la naturaleza. 'Y de un modo parecido de la reflexión puede ser añadido que él que niega que las Escrituras han sido de Dios sobre la cuenta de estas dificultades, por el mismo razón, puede negar que el mundo ha sido formado por Él/32

El mayordomo no se encajona, por supuesto, a la discusión que las dificultades en la esfera de la verdad religiosa no constituyen un disproof de proposiciones religiosas cuando ellos son análogos a dificultades encontradas en nuestro conocimiento de la naturaleza. Él sostiene adelante que los hechos naturales proporcionan una tierra{razón} para deducir la verdad probable de la religión natural y revelada. Y

178

ya que esto es una pregunta de proposiciones que son de la preocupación{del interés} vital a nosotros en la orden{el pedido} práctica, y no simplemente de proposiciones la verdad o la falsedad de que es una materia{un asunto} de indiferencia a nosotros, deberíamos actuar según el equilibrio de probabilidad. Por ejemplo, no hay ningún hecho natural que nos obliga a decir que la inmortalidad es imposible; y, adelante, las analogías dibujadas de nuestra vida presente lo hacen positivamente probable que hay una futura vida. Vemos a orugas dar vuelta finalmente en mariposas, aves{pájaros} que rompen sus cáscaras y empiezan una vida más llena{plena}, seres humanos que nos desarrollan de un embrionario a un estado maduro; y 'por lo tanto que debemos existir a continuación en un estado tan diferente (suponen) de nuestro presente{regalo} como este es de nuestro antiguo, es sólo según la analogía de naturaleza '.33 La verdad es que vemos la disolución del cuerpo, pero mientras la muerte nos priva de cualquier 'prueba sensible que los poderes de un hombre sobreviven, esto no significa que él no sobrevive, y la unidad del conocimiento en esta vida sugiere que él pueda hacer así. Otra vez, hasta en esta vida nuestras acciones se encuentran con consecuencias naturales, felicidad e infelicidad según nuestro comportamiento. La analogía de naturaleza sugiere, por lo tanto, que nuestras acciones aquí se encuentran con recompensa y castigo en la futura vida. En cuanto al cristianismo, no es verdadero decir que esto es simplemente 'una reedición' de la religión natural. Ya que esto nos enseña mucho

que no podíamos haber sabido{conocido} por otra parte. Y si nuestro conocimiento natural es deficiente y limitado, como es, no hay ninguna razón *a priori* por qué no deberíamos adquirir la luz fresca por la revelación. Adelante, 'la analogía de la naturaleza muestra que no debemos esperar ninguna ventaja sin hacer el uso de los medios designados para obtener o disfrutar de ellos. Ahora la razón no nos muestra nada de los medios inmediatos particulares de la obtención ventajas temporales o espirituales. Este por lo tanto debemos aprender de experiencia o revelación. Y la experiencia que el caso presente no admite de/34 Ello es la locura, por lo tanto, tratar la revelación cristiana y la enseñanza como asuntos ligeros{claros} y triviales. Ya que no podemos obtener el final y recompensa propuesta por dios sin usar los medios designados por Él, medios que son conocidos por la revelación.

Si los argumentos del Mayordomo son interpretados como pruebas de las verdades de la religión natural y revelada, ellos parecen ser a menudo muy débiles. Pero él era consciente de este él mismo. Él dice, por ejemplo, que 'se reconoce el más fácilmente que el tratado anterior es de ningún modo satisfactorio; muy lejos en efecto

PROBLEMAS RELIGIOSOS 179

de si 35 y él considera la objeción que 'es un pobrecito para solucionar dificultades en la revelación diciendo que hay mismos en la religión natural, cuando lo que quiere debe limpiar ambos de éstos su común, así como otro su respectivo, dificultades...,' 36 Al mismo tiempo él indica{advierte} que él ha estado preocupado por una línea particular de la objeción traída contra la religión, a saber, que hay dificultades y los puntos dudosos en ello, y que si fuera verdadero, sería libre{gratis} de éstos. Pero esta objeción presupone que no hay ningunas dificultades y dudas en el conocimiento no religioso natural; y no es así. Aún en sus preocupaciones{intereses} temporales gente no vacila en actuar sobre pruebas de la misma clase que está disponible en asuntos religiosos. 'Y cuando la fuerza de esta respuesta está simplemente en la paralela que hay entre pruebas para la religión y para nuestra conducta temporal, la respuesta es igualmente sólo{justo} y concluyente si la paralela ser distinguido mostrando a pruebas del antiguo para ser más alto o pruebas de éste para ser inferior/37 el objeto del tratado no es aclarar todas las dificultades y justificar la providencia divina, pero mostrar lo que deberíamos hacer. Se puede decir que no deberíamos actuar sin pruebas. Pero para la verdad de cristianismo tenemos pruebas históricas, sobre todo milagros y profecías.

La Analogía de Religión es obviamente muy deficiente si es considerado como una filosofía de religión. Pero no fue querido para ser este, y no debería ser juzgado como tal. Es también deficiente de ser considerado como un libro de apologetics sistemático, aunque sea interesante observar que el Mayordomo perfila la noción de un argumento acumulativo para el cristianismo que asciende a una prueba. 'Pero la verdad de nuestra religión, como las verdades de asuntos comunes, debe ser juzgada por todas pruebas tomadas juntos. Y a menos que pueda suponerse razonablemente que la serie entera de cosas que pueden ser alegadas en este argumento, y cada cosa particular en ello, ha sido por casualidad (para aquí la tensión del argumento para mentiras de cristianismo) entonces es la verdad de ello demostró/38 que Este es una manera de pensar valiosa en apologetics. De todos modos, el trabajo no fue querido para ser un trabajo de apologetics sistemático en el sentido moderno. Se supuso para estar una respuesta a la línea de los deístas de la objeción contra la religión revelada, una respuesta basada en la analogía de naturaleza en el sentido descrito encima. Debe ser admitido, pienso, que algunas analogías del Mayordomo no son convincentes. Hay, por ejemplo, objeciones obvias

18o una HISTORIA DE FILOSOFÍA

contra la discusión del hecho que la felicidad temporal y la infelicidad dependen de nuestra conducta en esta vida a la probabilidad que la felicidad y la infelicidad en la siguiente vida también dependen de nuestro comportamiento en esta vida. Al mismo tiempo la gran fuerza del trabajo parece estar en la conciencia del Mayordomo del papel de probabilidad en nuestra interpretación de la Naturaleza y en nuestra conducta en preocupaciones{intereses} temporales, y en su argumento que en este caso deberíamos actuar según el equilibrio de probabilidad también en asuntos religiosos, sin exigir que todas las dificultades y las oscuridades debieran ser primero aclaradas. Esta argumentación puede ser *un anuncio argumentum hominem*, a saber, contra los deístas; pero esto es una argumentación eficaz en esta unión. Ya que los deístas contemporáneos no eran, como el Señor Herbert de Cherbury, los partidarios de la teoría de ideas innatas, pero estuvieron de pie mejor dicho en la tradición de empírico. Y el Mayordomo se coloca en la misma tierra{razón}, aunque como este puede afectar nuestro conocimiento de la existencia de Dios que él no explica.

La teoría ética del mayordomo será considerada en el siguiente capítulo. Pero es bastante apropiado decir algo aquí de sus vistas{opiniones} en la identidad personal, que son dadas en la primera disertación añadida a *la Analogía de Religión*.

En primer lugar, dice el Mayordomo, la identidad personal no puede ser definida. Aún para decir este no debe decir que no somos conscientes de la identidad personal o que no tenemos ninguna noción de ello. No podemos definir semejanzas{parecido} o igualdad, pero sabemos{conocemos} cuales ellos son. Y sabemos{conocemos} lo que ellos son viendo, por ejemplo, las semejanzas{el parecido} de dos triángulos o la igualdad entre dos veces dos y cuatro. En otras palabras, venimos para tener las nociones de semejanzas{parecido} e igualdad por el conocido con casos. Y entonces es con la identidad personal. 'Para comparar el conocimiento de uno o propia existencia de alguien en cualquier dos momento allí inmediatamente se levanta{surge} a la mente la idea de la identidad/39 personal

El mayordomo no tiene la intención de decir que el conocimiento hace la identidad personal. En efecto, él critica Locke para definir la identidad personal en términos de conocimiento. 'Realmente habría que pensarlo evidente que el conocimiento de la identidad personal presupone, y por lo tanto no puede constituir, identidad personal, más que el conocimiento en cualquier otro caso puede constituir la verdad, que esto presupone/40 que el Mayordomo confiesa que ser dotado con el conocimiento es inseparable de nuestra idea de una persona o ser inteligente. Pero esto no hace fol-

PROBLEMAS RELIGIOSOS 181

bajo aquel conocimiento presente de acciones pasadas o sentimientos es necesario al que somos las mismas personas que realizaron aquellas acciones o tenían aquellos sentimientos. La verdad es que los conocimientos sucesivos que tenemos de nuestra propia existencia son distintos. Pero 'la persona de cuya existencia el conocimiento es sentido ahora, y fue sentido una hora o hace un año, es discernida para ser, no dos personas, pero persona misma; y por lo tanto es mismo'.⁴¹ Para intentar demostrar la verdad de lo que percibimos de esta manera es vano; ya que sólo podríamos hacer así por medio de las percepciones ellos mismos. Del mismo modo no podemos demostrar la capacidad de nuestras facultades de saber{conocer} la verdad; para hacer así deberíamos confiar en estas mismas facultades. El mayordomo claramente piensa que la falta está, no con la persona que no puede demostrar lo que es evidente, pero con él que exige una demostración de lo que no puede ser demostrado y lo que no tiene que ser demostrado. La razón por qué él habla del problema de la identidad personal es su unión con el problema de la

inmortalidad. Y aunque pueda decirse apenas que él ha tratado la pregunta muy a fondo, él seguramente hace un punto bueno contra Locke.

Capítulo Diez PROBLEMAS DE ÉTICA

Shaftesbury - Mandeville - Hutcheson - Mayordomo - comentarios de Hartley-Tucker-Paley-General.

i. En el siglo diecisiete Hobbes había defendido una interpretación de hombre como esencialmente egoísta y una concepción autoritaria de la moralidad, en el sentido que según él el carácter obligatorio de leyes morales, cuando normalmente los concebimos, depende de la voluntad de Dios o del soberano político. Y cuando esto es éste quién interpreta la ley dei de Dios, podemos decir que para Hobbes la fuente de obligación en la moralidad social es las autoridades del soberano.

El Locke, cuando hemos visto, estaba en importante respeta fuertemente contravino a Hobbes. Él no compartió las vistas{opiniones} pesimistas de éste sobre la naturaleza humana cuando considerado en la abstracción de la influencia de obligación de sociedad y gobierno; tampoco él pensó que el carácter obligatorio de leyes morales depende de las autoridades y va a del soberano político. Pero en algunas de sus declaraciones en el ética él seguramente implicó que la obligación moral depende de la voluntad divina. En efecto, él a veces implicaba que el diferencia moral depende de este van a. Así él no vaciló en declarar que el bien y el mal moral es el acuerdo o el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con una ley por lo cual bueno o malo es 'usado us' por la voluntad y el poder del legislador, este legislador que es Dios. Otra vez, él afirmó que si preguntan a Christian * por qué un hombre debería guardar su palabra, él contestará que Dios, que tiene el poder de vida eterna y muerte, lo requiere de nosotros. Desde luego este elemento autoritario representa sólo una parte o aspecto de las reflexiones de Locke en la moralidad. Pero esto es sin embargo un elemento.

PROBLEMAS DE ÉTICA 183

En la primera mitad del siglo dieciocho, sin embargo, había un grupo de moralistas que se opusieron no sólo a la interpretación de Hobbes del hombre como esencialmente egoísta sino también todas las concepciones autoritarias de la ley moral y de la obligación moral. En comparación con la idea de Hobbes del hombre ellos insistieron en la naturaleza social del hombre; y en comparación con el autoritarismo ético ellos insistieron en la posesión del hombre de un sentido moral por el cual él discierne valores morales y diferencia moral independientemente de la voluntad expresada de Dios, y todavía más de la ley del Estado. Ellos tendieron, por lo tanto, poner el ética a sus propios pies, tan hablar; y por esta razón solo ellos tienen la importancia considerable en la historia de la teoría moral británica. Ellos también dieron una interpretación social de la moralidad, en términos de social más bien que de un final privado. Y en la filosofía de moraleja del siglo dieciocho podemos ver los principios del utilitarismo que tiene que ver sobre todo con el nombre de J. S. Mill en el siglo diecinueve. Al mismo tiempo no deberíamos permitir que un interés al desarrollo de utilitarismo nos conduzca a pasar por alto las características peculiares de moralistas del siglo dieciocho como Shaftesbury y Hutcheson.

El primer filósofo del grupo para ser considerado aquí estaba un alumno de Locke. Anthony Ashley (1671-1713), tercer conde de Shaftesbury y nieto del patrón de Locke, tuvo que ver con Locke durante tres años (1686-9). Pero aunque él retuviera el respeto para su tutor, él fue nunca un

discípulo de Locke, en el sentido de la aceptación de ideas de todo éste el Shaftesbury era un admirador de lo que él consideró como el ideal griego de equilibrio y armonía, y en su opinión Locke habría dado el mejor servicio a la filosofía moral y política si él hubiera poseído un conocimiento de profundador y la apreciación del pensamiento griego. En primer lugar, él habría estado entonces en una posición para ver más claramente la verdad de la vista{opinión} de Aristóteles que el hombre es en la naturaleza a un ser social. Como era, su aversión de Aristotelianism escolástico le impidió apreciar a Aristóteles histórico y las verdades presentadas en *el Ética y Política*. El final humano, que pone un estándar para el diferencia entre bien y el mal, derecho e incorrecto, es un final social, y en virtud de su naturaleza hombre tiene un sentimiento natural para este diferencia. Decir este es bastante compatible con el rechazo de Locke de ideas innatas. La pregunta saliente no es sobre el tiempo con el cual las ideas morales entran en la mente, pero mejor dicho si la naturaleza del hombre es tal esto

184

las ideas poco a poco morales o las ideas de valores morales inevitablemente se levantan{surgen} en él. Ellos no se levantan{no surgen} porque ellos son innatos en el sentido en el cual Locke entendió y rechazó ideas innatas, pero porque el hombre es cual él es, un ser social con un final moral que es social en el carácter. Las ideas morales son 'connatural' más bien que innato.

El Shaftesbury no tenía ninguna intención de negar que el individuo naturalmente busque su propio bien. 'Sabemos que cada criatura tiene un bien privado y el interés de su propio, que la naturaleza le ha obligado para buscar/1 Pero el hombre es la parte de un sistema, y 'para merecer el nombre *de bueno o virtuoso* una criatura debe tener todas sus inclinaciones y afectos, sus disposiciones de mente y carácter, conveniente y estar de acuerdo con la bien de su clase o de aquel sistema en el cual él es incluido y de que él constituye una parte '.2 el individuo de un hombre o privado bien consiste en la armonía o el equilibrio de sus apetitos, pasiones y afectos en el control de razón. Pero porque el hombre es la parte de un sistema, es decir porque él es en la naturaleza a un ser social, sus afectos no pueden ser perfectamente armonizados y equilibrados a menos que ellos estén en la armonía con respecto a la sociedad. No somos obligados elegir entre amor propio y altruismo, entre preocupación{interés} por el propio bien y preocupación{e interés} por el público bien como si ellos sean necesariamente mutuamente exclusivos. La verdad es que 'si allí ser encontrado en cualquier criatura más que autoinquietud ordinaria o respeto a privado bien, que es inconsecuente con el interés de las especies o público, este debe ser en todos sentidos estimado un afecto mal y vicioso. Y este es lo que comúnmente llamamos *el egoísmo*. '3 Pero si el respeto de un hombre para su bien privado no es sólo consecuente con el público bien, pero contribuye a ello, no es de ninguna manera culpable. Por ejemplo, aunque la preocupación{el interés} por la propia preservación de alguien deba ser estimada viciosa si esto da una incapaz de acción generosa o benévola, una preocupación{un interés} bien pedida por su propia preservación de parte de aportes de individuos al bien común. Así el Shaftesbury no contesta Hobbes condenando todo 'el egoísmo': él mantiene que en el hombre moral los impulsos egoístas y los impulsos altruistas o benévolos son armonizados. La benevolencia es una parte integrante de moralidad, y es arraigado en la naturaleza del hombre como la parte de un sistema; pero esto no es el contenido entero de la moralidad.

El Shaftesbury concibe, por lo tanto, el bien del hombre como algo objetivo, en el sentido que es esto que bastante-

PROBLEMAS DE ÉTICA 185

el hombre de fies como el hombre y en el sentido que su naturaleza puede ser determinada por la reflexión en la naturaleza humana. 'Hay que en que la naturaleza de hombre está satisfecha, y que solo debe ser su bueno/4 'Así es la filosofía establecida. Para cada - ^ un, necesariamente, debe razonar acerca de su propia felicidad, lo que su bueno es y que su mal. La pregunta es sólo, quién razona mejor/5 que Este bueno no es el placer. Decir sin calificación o discriminación que el placer es nuestro bueno 'tiene el tan pequeño sentido para decir, "elegimos lo que pensamos elegible "y" estamos contentos con que placeres o nos complace". La pregunta es si estamos correctamente contentos y elegimos cuando deberíamos 6 Shaftesbury no describe la naturaleza del bueno muy exactamente. Por una parte él habla de ello como la virtud. Así él escribe de 'que la calidad a la cual damos el nombre de calidad o virtud '.7 el énfasis es colocada en los afectos o pasiones. 'Ya que es por lo tanto por el afecto simplemente que una criatura es estimada buena o mala, natural o poco natural, nuestro negocio deberá examinar que son el bueno y natural, y que los afectos/8 malos y poco naturales Cuando los afectos de un hombre y las pasiones están en un estado apropiado de armonía y equilibrio, con el respeto tanto a él como a lsociety, 'este está la rectitud, la integridad o la virtud '.9 Aquí el énfasis son puestos en el carácter más bien que en acciones o durante cualquier final extrínseco para ser conseguido por la acción. Por otra parte, Shaftesbury habla sobre los afectos tan dirigidos hacia el bueno, y del bueno como 'el interés'. 'Ha sido mostrado ya que en las pasiones y los afectos de las criaturas particulares, hay una relación constante al interés de una especie o naturaleza/10 común y este puede parecer implicar que el bueno es otra cosa que virtud o integridad moral. El Shaftesbury tenía una opinión baja de la filosofía académica, pedante, y no es quizás sorprendente que él no expresó sus ideas éticas en términos inequívocos. Pero podemos decir por lo menos que el énfasis es consecuentemente puesto en virtud y carácter. Por ejemplo, un hombre no debe ser estimado bueno simplemente porque él resulta hacer algo que es ventajoso a la humanidad; ya que él puede realizar tales acciones ^ bajo el impulso de un afecto puramente egoísta o por * motivos indignos. En realidad, un hombre contribuirá a su propio interés o bueno o felicidad y al interés público o común o bueno o felicidad en la proporción cuando él es virtuoso. La virtud y el interés así van juntos; y mostrar que este es así es una de las preocupaciones{los intereses} principales de Shaftesbury. Él puede

186 una HISTORIA DE FILOSOFÍA

así diga que la Virtud es el bueno, y vicio el mal de cada uno '.11

Cada hombre, Shaftesbury consideró, es capaz, a algún grado al menos, de percibir valores morales, de la discriminación entre virtud y vicio. Ya que todos los hombres poseen la conciencia o - el sentido moral, una facultad que es análoga a esto por lo cual los hombres perciben diferencias entre armonías y discordias, proporción y carencia de la proporción. ¿'Hay allí una belleza natural de figuras? ¿Y no está allí como natural la que de acciones?... Apenas son acciones vistas, apenas los afectos humanos y pasiones discernidas (y ellos son la mayor parte de ellos tan pronto discernido como sentido) que directamente un ojo interior distingue y ve el justo y proporcionado, el afable y admirable, aparte del deforme, el asqueroso, el detestable o el despreciable. ¿Cómo es posible por lo tanto para no poseer esto cuando este diferencia tiene su fundación en la naturaleza, el discernimiento sí mismo es natural y de la naturaleza sola? '12 puede ser que hay personas malas y depravadas que carecen de cualquier verdadera antipatía hacia que pasa y cualquier verdadero amor para lo que es correcto para su propio bien; pero hasta el hombre wickedest tiene algún sentido moral, al grado al menos que él puede distinguirse a algún grado entre conducta meritoria y estafa - ^ conducto que merece del castigo 13 el sentido del derecho e incorrecto es natural al hombre, aunque la costumbre y la educación puedan conducir a la gente a tener ideas falsas de lo que es correcto y que pasa. En otras palabras, hay en todos los hombres un sentido moral fundamental o conciencia, aunque pueda ser oscurecido o pervertido por la aduana mala, por ideas religiosas erróneas, etcétera.

Encontramos, por lo tanto, en Shaftesbury la asimilación de la moraleja 'al sentido' estético o facultad. La mente 'siente el suave y áspero, el agradable y desagradable, en los afectos, y encuentra un asqueroso y una feria, un armonioso y un disonante, tan realmente y realmente aquí como en cualquier número musical o en las formas externas o las representaciones de las cosas sensibles. Tampoco esto puede retener su admiración y éxtasis, su aversión y desprecio, más en lo que está relacionado con el que que a los otros de estos sujetos. '14 Este no significa que allí los y son ideas innatas de valores morales. Sabemos{conocemos}, por ejemplo, los afectos y las acciones de la compasión y gratitud por la experiencia. Pero entonces 'allí se levanta{surge} otra clase del afecto hacia aquellos mismos afectos ellos mismos, que han sido sentidos ya y son hechos ahora el sujeto de un nuevo gusto o disgusta ' .15

PROBLEMAS DE ÉTICA 187

El sentido moral es innato, pero los conceptos morales no son innatos.

Un punto en el cual Shaftesbury insiste es que la virtud debería ser buscada para su propio bien. Las recompensas y los castigos, en efecto, pueden ser de manera rentable usados para objetivos educativos. Pero el objeto de esta educación es producir un amor desinteresado de la virtud. Es sólo cuando un hombre viene para amarlo 'para su propio bien, como bueno y afable en itself¹⁶ que pueden llamarlo correctamente virtuoso. Hacer el dependiente de virtud en la voluntad de Dios o definirlo con relación a recompensas divinas es comenzar al final incorrecto. ¿La colina cómo puede la Calidad Suprema ser inteligible a aquellos que saben{conocen} no cual la calidad sí mismo es? ¿O cómo puede entenderse que la virtud merece la recompensa, cuando aún su mérito y excelencia son desconocidos? Comenzamos seguramente al final incorrecto, cuando demostraríamos el mérito por el favor y la orden{el pedido} por un Ética de Deidad/¹⁷, en otras palabras, posee una cierta independencia: nosotros no deberíamos comenzar con las ideas de Dios, de la providencia divina y de recompensa eterna y castigo y basar conceptos morales en estas ideas. Al mismo tiempo la virtud no es completa a menos que esto comprenda la piedad hacia Dios; y la piedad afecta los afectos virtuosos, dándolos firma-fc ness y constancia. 'Y así la perfección y la altura de la virtud deben ser debido a la creencia de Dios/¹⁸

Considerando este punto de vista, es apenas necesario añadir que Shaftesbury no define la obligación en términos de obediencia para adivinar van a y autoridades. Uno podría esperar quizás que él dijera que el sentido moral o la conciencia discernen obligaciones y dejar la materia{el asunto} allí. Pero en la consideración de la obligación él trata de mostrar que la preocupación{el interés} por el propio interés de alguien y la preocupación{el interés} por el interés público o bien común son inseparables, y que la virtud, a la cual la benevolencia es esencial, es en beneficio del individuo. Permitirse del egoísmo es ser miserable, mientras que ser completamente virtuoso debe ser sumamente feliz. Esta respuesta al problema de la obligación es bajo la influencia del camino del cual él declara la pregunta. 'Permanece para preguntarse{informarse}, que obligación allí es a la virtud; o que razón de abrazar/¹⁹ la razón que él da es que la virtud es necesaria para la felicidad, y que el vicio delecta la miseria. Probablemente uno puede ver aquí la influencia del pensamiento ético griego.

Las escrituras éticas de Shaftesbury tenían un efecto considerable en las mentes de otros filósofos, tanto en Gran Bretaña como en el extranjero. Hutcheson, cuya filosofía moral será la estafa-

el sidered actualmente, debido mucho a él, y por Hutcheson Shaftesbury influyó en pensadores posteriores como Hume y Adán Smith. Él también fue apreciado por Voltaire y Diderot en Francia, y por figuras literarias alemanas como el Pastor. Pero la siguiente sección será dedicada a uno de los críticos de Shaftesbury.

2. Bernard de Mandeville (1670-1733) la teoría ética de Shaftesbury sujeta a crítica con su trabajo *la Fábula de las Abejas o Ventajas de Público de Vicios Privadas* (1714; la 2a edición, 1723), que era un desarrollo de *la Colmena Gruñona o Bellacos giró Honesto* (1705). Shaftesbury, dice Mandeville, llama cada acción que es realizada en cuanto al público bien una acción virtuosa, y él estigmatiza como el vicio todo el egoísmo que excluye el respeto para el bien común. Esta vista{opinión} supone que esto es las buenas calidades de un hombre que le hacen sociable y que él es naturalmente dotado de inclinaciones altruistas. Pero la experiencia diaria nos enseña el contrario. No tenemos ningunas pruebas empíricas que el hombre es naturalmente un ser altruista. Ni tienen nosotros cualquier prueba fuerte que la sociedad beneficia sólo por lo que Shaftesbury llamó acciones virtuosas. Al contrario, esto es el vicio (es decir afectos egoístas y acciones) que beneficia la sociedad. Una sociedad que fue dotada con todas las Virtudes sería una sociedad estática y estancada. Es cuando los individuos, buscando su propio placer y comodidad, conciben o promueven nuevas invenciones y cuando, por la vida lujosa, ellos ponen en circulación capital, aquellos progresos de sociedad y florecen. En este sentido los vicios privados son Ventajas públicas / Adicional, la noción de Shaftesbury que hay estándares objetivos de la moralidad y valores morales objetivos es incompatible con pruebas empíricas. Nosotros no podemos hacer el diferencia objetivamente basado entre virtud y vicio y entre más alto y bajar placeres. Las nociones exaltadas de virtudes sociales son el resultado en parte de un deseo egoísta del instinto de conservación de parte de aquellos que se combinan juntos en la sociedad para asegurar este final, en parte de un deseo igualmente egoísta de afirmar la superioridad del hombre por los brutos, y en parte de la actividad de políticos que se aprovechan de vanidad del hombre y orgullo.

Las ideas de Mandeville, que fueron criticadas por Berkeley en *Alciphron*, naturalmente dan la impresión de ser la fruta de un cinismo moral minucioso. Él siguió la interpretación egoísta de Hobbes de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo, mientras que Hobbes consideró que el hombre puede y en unos

PROBLEMAS DE ÉTICA 189

el sentido debería ser obligado por el poder externo de perseguir la moralidad social, Mandeville mantuvo que la sociedad es mejor servida por la prosperidad de vicios privados. Y esta vista{opinión}, tan descrita, necesariamente parece ser la expresión de moraleja

. cinismo. Pero tenemos que tener en cuenta lo que Mandeville quiso decir con los Vicios. La búsqueda 'del lujo', es decir de servicios materiales que son más que lo que es necesario, fue estigmatizada por él como Vicious. Y viendo el ímpetu dado por esta búsqueda al desarrollo de la civilización material, él afirmó que el vicio privado puede ser una ventaja pública. Pero es obviamente de ningún modo cada uno que querría llamar esta búsqueda de Vicious de lujo; y hacer así es en parte una expresión de cierto rigorism puritano más bien que del cinismo moral. Sin embargo, la vista{opinión} que la conducta altruista y desinteresada es asegurada por la capacidad de estadistas de aprovecharse de vanidad humana y orgullo puede ser legítimamente llamada cínica; y esto era esta clase de la noción que pareció de moda a algunos de sus contemporáneos y monstruoso y odioso a otros. Mandeville no puede ser seguramente calculado un gran filósofo moral; pero su idea general que el egoísmo privado y el público bien no son de nada inconsecuentes es de unos

^importance. Esto es una idea que es implícita en el tipo de *política de no intervención* de la teoría política y económica.

3. El Shaftesbury no era, ni sistemático, ni pensador en particular claro y preciso. Sus ideas fueron, sin embargo, hasta cierto punto sistematizadas y desarrolladas por Francis Hutcheson (1694-1746), quién era para profesor de algún tiempo de la filosofía moral en Glasgow. Digo 'hasta cierto punto' porque Shaftesbury era de ningún modo la única influencia en la mente de Hutcheson y en la formación de sus ideas. En la primera edición de su primer trabajo, *una Investigación del Original de nuestras Ideas de Belleza y Virtud* (1725), Hutcheson explícitamente intentó explicar y defender los principios de Shaftesbury en comparación con aquellos de Mandeville. Pero su *Ensayo en la Naturaleza y Conducta de las Pasiones y Afectos, con Ilustraciones en el Sentido Moral* (1728) pruebas de espectáculos de la influencia del Mayordomo. Las modificaciones adicionales son observables en su *Sistema de la Moraleja*

^ *Filosofía*, que fue corregida por Guillermo Leechman y apareció póstumamente en 1755, aunque Hutcheson lo hubiera completado hacia 1737. Finalmente, *el Philosophiae moralis en - stitutio compendiaria libris tribus ethices y jurisprudencia naturalis principia continens* (1742) espectáculos la influencia, en un grado menor, de Marcus Aurelius, la mayor parte de

190

cuyas *Meditaciones* habían sido traducidas por Hutcheson sobre el tiempo que él escribía su trabajo latino. No es posible, sin embargo, notar todas las modificaciones sucesivas, cambios y desarrollo en su filosofía moral en la breve cuenta que es todo que puede ser dado en la sección presente.

Hutcheson toma otra vez el sujeto del sentido moral. Él es consciente, por supuesto, que la palabra 'sense*' es generalmente usada en cuanto a visión, toque, etcétera. Pero en su opinión el uso ampliado de la palabra es justificado. Ya que la mente puede ser pasivamente afectada no sólo por objetos del sentido en el sentido ordinario del término sino también por objetos en las órdenes{los pedidos} estéticas y morales. Él hace una diferencia, por lo tanto, entre los sentidos externos e internos. Por el sentido externo la mente recibe, en terminología de Locke, ideas simples de calidades solas de objetos. 'Aquellas ideas que son levantadas en la mente sobre la presencia de objetos externos y su interpretación sobre nuestros cuerpos son llamadas sensaciones/20 Por el sentido interno percibimos relaciones que dan ocasión a un sentimiento o sentimientos que son diferentes de la vista o audiencia o tocar de objetos relacionados separados. Y el sentido interno en general es dividido en el sentido de belleza y el - sentido moral. El objeto del antiguo es 'uniformidad entre la variedad', 21 un término que Hutcheson substituyó por Shaftesbury's 'harmony*'. Por el sentido moral 'percibimos el placer, en la contemplación de tales acciones (buenas) en otros, y somos determinados para amar al agente (y mucho más haga percibimos el placer en estar consciente de haber hecho tales acciones nosotros mismos) sin cualquier vista{opinión} de la ventaja natural adicional de ellos '.22

En su cuenta de nuestra recepción de ideas simples Hutcheson es obviamente el dependiente en alto grado en Locke. La idea del sentido moral viene, por supuesto, de Shaftesbury, no de Locke. Postular un sentido moral cabría apenas en bien con las declaraciones de éste en el ética. Pero la pasividad del sentido externo, que es encontrado en la teoría de Locke de nuestra recepción de ideas simples, es reflejada en la cuenta de Hutcheson de la pasividad del sentido moral. Además,

Hutcheson es suficientemente bajo la influencia del empirismo de Locke para enfatizar la diferencia entre la teoría del sentido moral y la teoría de ideas innatas. En ejercer el sentido moral no contemplamos ideas innatas, tampoco sacamos de ideas de nosotros. El sentido sí mismo es natural e innato;

¡PROBLEMAS DE ÉTICA 19!

pero por ello percibimos calidades morales como por el sentido externo percibimos calidades sensibles.

¿Qué exactamente es ello que percibimos por el sentido moral? Hutcheson no parece estar muy claro en este punto. A veces él habla de percibir las calidades morales de acciones; pero su vista (opinión) considerada parece ser mejor dicho que percibimos calidades del carácter. Por supuesto, la materia (el asunto) entera es complicada, al menos en *la Pregunta*, por el colorante hedonista de su modo de describir la actividad del sentido moral. Así en el paso cotizado (citado) encima él habla de percibir *el placer* en la contemplación de acciones buenas, si en nosotros o en otros. ¿Pero en *el Sistema de la Filosofía Moral* él describe el sentido moral como 'la facultad de percibir la excelencia moral y su objects'.²³ supremo 'los objetos primarios del sentido moral son los afectos de la voluntad'.²⁴ Cuál afectos? Principalmente aquellos que Hutcheson llama 'los afectos amables, a saber, los afectos de la benevolencia. Tenemos, él dice nosotros, una percepción distinta de belleza o excelencia en los afectos amables de agentes racionales. En *la Pregunta* él habla de la percepción de excelencia 'en cada aspecto (aparición) o pruebas de la benevolencia',²⁵ y em-similar ^ phasis en la benevolencia está claro en sus escrituras posteriores. Pero hay una dificultad obvia en afirmar que el objeto primario del sentido moral consiste en afectos, por lo que otra gente al menos está preocupada. Ya que pueden preguntarle como puede decirse que nosotros percibimos afectos además de nuestro propio. Según Hutcheson, 'el objeto del sentido moral no es anyexternal movimiento o acción, pero los afectos interiores y disposiciones que razonando deducimos de las acciones observó'.²⁶ Quizás podemos concluir que el objeto primario del sentido moral es la benevolencia como manifestado en la acción. El sentido moral tiende a hacerse una capacidad para un tipo particular de la aprobación de un tipo particular de la acción (o, mejor dicho, de afecto o disposición en el agente) más bien que una percepción 'de placer'. El elemento hedonista en la teoría de Hutcheson tiende a retirarse en el fondo, por lo que la actividad actual del sentido moral está preocupada, aunque esto por el No 4 de medios desaparezca.

¿Considerando el énfasis que Hutcheson pone en la benevolencia, cuál es el lugar de amor propio? Experimentamos un gran número de deseos egoístas particulares, y ellos no pueden estar todos satisfechos; ya que la satisfacción de un deseo con frecuencia interfiere con o previene la satisfacción del otro. Pero nosotros

192

puede reducirlos a la armonía, de acuerdo con el principio del amor propio tranquilo. En la opinión de Hutcheson este amor propio tranquilo es moralmente indiferente. O sea, acciones que primavera del amor propio no es mala a menos que ellos hieran a otros y sean incompatibles con la benevolencia; pero al mismo tiempo ellos no están moralmente bien. Esto es acciones sólo benévolas que están moralmente bien. O, más exactamente, esto es sólo los afectos amables o benévolos (que son el objeto primario del sentido moral y que, en caso de personas además del sujeto del sentido moral, son deducidos de sus acciones) que están moralmente bien. Así Hutcheson tiende a hacer la virtud sinónima de la benevolencia. En *el Ensayo en las Pasiones* la

benevolencia tranquila, universal, como el deseo de la felicidad universal, se hace el principio dominante en la moralidad.

Concentrándose en la idea de la belleza de virtud y la fealdad o la deformidad del vicio, Shaftesbury había dado ya a la moralidad un colorante fuertemente estético. Y Hutcheson siguió esta tendencia de hablar de la actividad del sentido moral en términos estéticos. Pero no es, pienso, verdadero para decir simplemente que él reduce el ética a la estética. Él, en efecto, habla realmente sobre un sentido moral de la belleza; pero lo que él quiere decir es un sentido de la belleza moral. El sentido estético y el sentido moral son funciones diferentes o facultades del sentido interno en general; y aunque ellos tengan algunas características en común, ellos son distinguibles el uno del otro. El objeto del sentimiento para la belleza o del sentido estético puede ser un objeto solo, considerado en cuanto a la proporción y la disposición de sus partes y calidades. Entonces tenemos lo que Hutcheson llama 'belleza absoluta'. O esto puede ser una relación o ponerse de relaciones entre objetos diferentes. Y luego tenemos 'beauty*' relativo. En un caso de la belleza relativa no es requerido que cada objeto, tomado por separado, debiera ser hermoso. Por ejemplo, una pintura de un grupo de familia puede ser hermosa, exponiendo 'la uniformidad en la variedad', aunque no dijéramos de ninguna persona individual representada en el grupo que él o ella son hermosos. El objeto primario del sentido moral es, cuando hemos visto, afectos benévolos, dando ocasión a un sentimiento de aprobación. Por lo tanto, aunque Hutcheson, como Shaftesbury, tienda a asimilar el ética a la estética, el sentido moral tiene un objeto asignable de su propio; y él puede hablar de dos sentidos 27 internos

Debe ser añadido, sin embargo, que Hutcheson es muy incierto sobre el número de los sentidos internos o sobre el

PROBLEMAS DE ÉTICA 193

divisiones de sentido interno. En *el Ensayo en las Pasiones* él da una división quíntupla del sentido en general. Además del sentido externo y el sentido interno de la belleza (el sentido estético) hay sentido público o la benevolencia, el sentido moral, y

> el sentido de honor, que hace la aprobación o la gratitud de parte de otros para cualquier acción buena que hemos hecho una fuente necesaria del placer. En *el Sistema de la Filosofía Moral* encontramos varias subdivisiones del sentido de belleza o sentido estético, y también leemos del sentido de compasión, el sentido moral o facultad de percibir la excelencia moral, el sentido de honor y el sentido de decencia o decoro. En *Compendiaria Hutcheson* latino añade los sentidos del ridículo y de la veracidad. Obviamente, una vez que comenzamos a distinguir sentidos y facultades según objetos distinguibles y aspectos de objetos, hay apenas cualquier límite al número de sentidos y facultades que podemos postular.

En la teoría ética de Hutcheson, en cual virtud cuando una excelencia cuasi estética del carácter es el tema principal, esperaríamos apenas encontrar mucha atención dedicada al sujeto de la obligación, sobre todo cuando él prácticamente reduce la libertad, a la espontaneidad. Pero él ofrece un criterio para juzgar entre * los cursos posibles diferentes de la acción. 'En la comparación de la calidad moral de acciones a fin de regular nuestras elecciones entre varias acciones propuestas, o encontrar cual de ellos tiene la mayor excelencia moral, somos conducidos por nuestro sentido moral de la virtud de juzgar así: esto en grados iguales de la felicidad, esperada provenir de la acción, la virtud i\$ en la proporción al número de personas a quien la felicidad se extenderá ... de modo que aquella acción sea la mejor que consigue la mayor felicidad para los mayores números, y que el peor que en la miseria/28 de ocasiones de manera parecida Aquí

tenemos una anticipación clara del utilitarismo. En efecto, Hutcheson es una de las fuentes de la filosofía de moraleja de utilitario.

Ahora, la idea de un sentido moral, considerado como la percepción de placer en la contemplación de acciones buenas, aconseja sentir más bien que un proceso racional de la opinión. Pero la oración citó{citó} en el último párrafo, que es tomado de el

4 mismo trabajo temprano con el cual Hutcheson habla del sentido moral en términos hedonistas, describe este sentido como el paso de un juicio sobre las consecuencias de acciones. Y en escrituras posteriores él intenta juntar{reconciliar} estos dos puntos de vista en una manera sistemática. Así en *el Sistema de la Filosofía Moral* él se distingue entre el material y formal

194

calidad de acciones. Una acción está materialmente bien cuando esto tiende hacia el interés del sistema; es decir hacia el interés común o felicidad, independientemente de los afectos o los motivos del agente pueden ser. Una acción está formalmente bien cuando esto proviene de afectos buenos en una justa proporción. Tanto la calidad material como formal es objetos del sentido moral. Hutcheson toma prestada la palabra del Mayordomo 'conciencia' y se distingue entre antecedente y conciencia subsecuente. La conciencia de antecedente es la facultad de decisión moral o juicio y prefiere que que parezca el más conducente a la virtud y la felicidad de la humanidad. La conciencia subsecuente tiene como su objeto acciones pasadas con relación a los motivos o afectos de los cuales ellos saltaron.

En *la Pregunta* la obligación es descrita como *a determinación, sin hacer caso de nuestro propio interés, aprobar acciones y realizarlos, sobre los cuales la determinación también nos hará disgustados con nosotros e inquieto haber actuado al contrario de ello '.29 y Hutcheson explica que 'ningún mortal puede asegurar a él una serenidad perfecta, la satisfacción y la autoaprobación pero por una investigación seria de la tendencia de sus acciones y un estudio perpetuo de los universales bueno según las nociones justest de ello '.80 Pero tales comentarios apenas tocan el problema de la obligación. De su descripción del sentido moral parecería que esto es la belleza moral de la virtud más bien que el carácter obligatorio de ciertas acciones que nos es inmediatamente revelado. Quizás él diría que la buena forma física de acciones que contribuyen al mayor bien del número mayor posible es inmediatamente evidente a alguien que disfruta del uso de un sentido moral despejado. Pero en *el Sistema de la Filosofía Moral* y en *Compendiaria* latino 'la razón derecha' hace su aspecto{aparición} como la fuente de ley, como la posesión de autoridades y jurisdicción. Los afectos son la voz de la Naturaleza, y la voz de la Naturaleza repite la voz de Dios. Pero esta voz necesita la interpretación y la razón derecha, como una de las funciones de conciencia o la facultad moral, órdenes de cuestiones. Es llamado por Hutcheson, usando una frase Estoica, a la cuenta y£|aoviK6v{al proyecto de la ley y£|aoviK6v; al billete de banco y£|aoviK6v} T. Aquí el sentido moral, hecho la facultad moral, toma un colorante racionalista.

Hay tantos elementos diferentes en la teoría ética de Hutcheson que no parece posible para armonizar a todos ellos. Pero uno de los rasgos principales de sus reflexiones en moralejas, un rasgo del cual ellos tienen en común con aquellos Shaftes-sepulta, es la asimilación de moralejas a la estética. Y cuando

tenemos en cuenta el hecho que ambos hombres hablan 'de los sentidos' estéticos y morales, puede parecer que intuitionalism debería tener la última palabra en sus teorías. Pero ambos escritores estuvieron preocupados para refutar la teoría de Hobbes del hombre como esencialmente egoísta. Y con Hutcheson sobre todo la benevolencia es traída tanto al delantero que esto tiende a usurpar el campo entero de la moralidad. Las ideas de benevolencia y altruismo naturalmente crían la concentración en la idea del bien común y en la promoción del mayor bueno o la felicidad del número mayor posible. Hay, por lo tanto, un paso fácil a una interpretación de utilitario del ética. Pero el utilitarismo, con su respeto para las consecuencias de acciones, implica el juicio y el razonamiento, de modo que el sentido moral debiera ser algo más que un 'sense*. Y si uno desea, cuando Hutcheson hizo, conectar la moralidad con metafísica y teología, las decisiones de la facultad moral o conciencia se hacen una reflexión de la voz de Dios, no en el sentido que la moralidad depende de la opción divina, pero en el sentido que la aprobación de la facultad moral de la excelencia moral refleja o refleja la aprobación de Dios de esta excelencia. Esta manera de pensar, sin embargo, en que influyeron indudablemente hasta cierto punto por 'la lectura de Hutcheson del Mayordomo, no es la manera de pensar que inmediatamente asociamos con el nombre del former. En la historia de la teoría moral recuerdan a Hutcheson como un campeón de la teoría de sentido moral y como un precursor de utilitarismo.

4. Tanto el Shaftesbury como Hutcheson se esforzaron por reparar el equilibrio que había estado disgustado por la interpretación egoísta de Hobbes de la naturaleza del hombre. Para ambos hombres, cuando hemos visto, insistió en el carácter social del hombre y en la naturalidad del altruismo. Pero mientras que Shaftesbury, encontrando la esencia de virtud en una armonía del egoísta con los afectos altruistas, había incluido el amor propio dentro de la esfera de la virtud completa, Hutcheson tendió a identificar la virtud con la benevolencia. Y aunque él no condenara 'amor propio tranquilo', él lo consideró como moralmente indiferente. En este punto el Obispo Butler³¹ tomó su soporte con Shaftesbury más bien que con Hutcheson.

En su *Disertación de la Naturaleza de Virtud*, que fue publicada en 1724 como un apéndice a *la Analogía de la Religión*, el Mayordomo comenta que 'puede ser apropiado observar que la benevolencia y querer de ello, individualmente considerado, no están en ninguna clase la toda virtud y vicio'.³³ y aunque él

196

no menciona a Hutcheson por el nombre, él piensa probablemente en él cuando él dice que 'un poco del mérito gran y distinguido, pienso, se ha expresado en una manera que puede ocasionar un poco de peligro para lectores descuidados de imaginar que la toda virtud consistía en el individualmente apuntamiento, según el mejor de su juicio, en la promoción de la felicidad de la humanidad en el estado presente, y el todo vicio en hacer lo que ellos preven, o podrían prever, probablemente producirá sobrenivelar de la infelicidad en ello'.³⁴ Este es un error terrible, el Mayordomo observa. Ya que podría parecer de vez en cuando que los actos graves de la injusticia o de la persecución aumentarían la felicidad humana en el futuro. Esto es seguramente nuestro deber de contribuirse, 'dentro de los límites de veracidad y justicia',³⁵ a la felicidad común. Pero medir la moralidad de acciones simplemente según su capacidad aparente o carencia de ello para promover la mayor felicidad del número mayor posible es abrir la puerta a todas las clases de la injusticia perpetrada en nombre de la futura felicidad de la humanidad. No podemos saber{conocer} con la certeza cuales las consecuencias de nuestras acciones serán. Adelante, el objeto del sentido moral es la acción; y aunque la intención forme la parte de la acción considerada como una acción total, no es el todo ello. Podemos querer bueno y no consecuencias malas; pero esto no necesariamente sigue esto las consecuencias realmente serán lo que deseamos o esperamos ellos sean.

La virtud, por lo tanto, no puede ser reducida simplemente a la benevolencia. La benevolencia es, en efecto, natural al hombre; pero el amor propio también. El término 'amor propio' es, sin embargo, ambiguo, y algún diferencia debe ser hecho. Cada uno tiene un deseo general de su propia felicidad, y este 'proviene o es el amor propio'.³⁶ Esto 'pertenece al hombre como una criatura razonable que reflexiona sobre su propio interés o el Amor propio happiness'.³⁷ en este sentido general pertenece a la naturaleza del hombre, y aunque sea distinto de la benevolencia, esto no excluye éste. Ya que el deseo de nuestra propia felicidad es un deseo general, mientras que la benevolencia es un afecto particular. 'No hay ninguna contrariedad peculiar entre amor propio y benevolencia; ningún mayor concurso entre éstos que entre cualquier otro afecto particular y amor propio.' ³⁸ la verdad del asunto es que la felicidad, el objeto del amor propio, no es identificable con el amor propio. 'La felicidad o la satisfacción consisten sólo en el placer de aquellos objetos que son en la naturaleza satisfecha a nuestros varios apetitos particulares, pasiones y afectos.' ³⁹ Benevolencia es un particu-

PROBLEMAS DE ÉTICA 1Q7

lar, afecto humano natural. Y no hay ninguna razón por qué su ejercicio no debería contribuir a nuestra felicidad. En efecto, si la felicidad consiste en la satisfacción de nuestros apetitos naturales, pasiones y afectos, y si la benevolencia o el amor del vecino son uno de estos afectos, su satisfacción contribuye realmente a nuestra felicidad. La benevolencia, por lo tanto, no puede ser inconsecuente con el amor propio, que es el deseo de felicidad. Puede haber, sin embargo, un choque entre la satisfacción de un apetito particular o pasión o afecto, decir el deseo de riqueza, y benevolencia; y sabemos{conocemos} lo que la palabra 'selfish*' significa. Cuando la gente dice que el amor propio y la benevolencia o el altruismo son incompatibles, este es a menudo debido a una confusión de egoísmo con el amor propio. Pero este es un modo desafortunado de hablar. Ya que esto desatiende el hecho que lo que llamamos el egoísmo puede muy estar bien incompatible con el amor propio verdadero. 'Nada es más común que ver a hombres darse hasta una pasión o un afecto a su prejuicio conocido y ruina, y en la contradicción directa para manifestarse y verdadero interés y las llamadas más fuertes del amor propio/40

El mayordomo a veces contrasta 'amor propio razonable' o 'amor propio chulo{fresco}' con 'el amor propio inmoderado'.⁴¹ Él también contrasta el amor propio traidor con 'amor propio supuesto 'o' interés supuesto'; y esta manera de hablar es posiblemente preferible. Ya que él contrasta el deseo de aquellos finales el logro de los cuales confieren realmente de hecho la felicidad con el deseo de aquellos finales que son equivocadamente pensados conferir la felicidad. 'Se supone a veces que los placeres particulares que arreglan 'el total de suma de nuestra felicidad provienen de riqueza, honores y la satisfacción de appetites'.⁴² sensual Pero esto es un error de pensar que estos placeres son los únicos componentes de la felicidad humana. Y la gente que piensa de esta manera tiene una noción incorrecta de lo que el amor propio verdadero exige. Puede ser objetado, por supuesto, que la felicidad es algo subjetivo, y que cada individuo es el mejor juez de lo que constituye su felicidad. Pero el Mayordomo puede encontrar esta objeción, a condición de que él pueda mostrar que 'la felicidad' tiene algún sentido definido y objetivo que es independiente de dif-
4 ferent varias ideas de las personas de la felicidad. Y este él trata de hacer dando a un contenido objetivo definido al concepto de naturaleza, o sea, naturaleza humana. En primer lugar él menciona dos sentidos posibles de la palabra 'naturaleza' a fin de excluirlos. 'En la naturaleza a menudo es destinado no más que algún principio en el hombre, sin el respeto a la clase o

grado de ello/43 Pero cuando decimos que la naturaleza es la regla de moralidad, es obvio que no usamos la palabra 'naturaleza' en este sentido, a saber, indicar cualquier apetito o pasión o afecto sin hacer caso de su carácter o intensidad. En segundo lugar, 'la naturaleza es con frecuencia dicha{hablada} de como consistiendo en aquellas pasiones que son las más fuertes y la mayor parte de influencia el actions'.44 Pero este sentido de la naturaleza también debe ser excluido. Por otra parte deberíamos decir que un hombre en cuya conducta la pasión sensual, por ejemplo, era el factor dominante era un hombre virtuoso, que actúa según la naturaleza. Debemos mirar, por lo tanto, para un tercer sentido del término. Según el Mayordomo, 'los principios, cuando él los llama, de la forma de hombre una jerarquía, en la cual un principio es superior y posee autoridades. 'Hay un principio superior de reflexión o conciencia en cada hombre, que se distingue entre los principios internos de su corazón, así como sus acciones externas: que pasa el juicio sobre él y ellos; declara determinadamente{definido} que algunas acciones están en ellos sólo{justo}, derecho, bien; otros para estar en ellos mal, incorrecto, injusto...', '45 en Cuanto la conciencia gobierna, por lo tanto, un hombre actúa según su naturaleza, mientras en cuanto algún principio además de la conciencia dicta sus acciones, estas acciones pueden ser llamadas desproporcionadas a su naturaleza. Y actuar de acuerdo con la naturaleza es alcanzar la felicidad.

¿Pero qué quiere decir el Mayordomo con la conciencia? La última cita muestra, por supuesto, que en su conciencia de vista{opinión} pasa el juicio en calidad y maldad del carácter, si en uno u otros, y en la calidad y maldad, Estrechez e incorrecto de acciones. Pero este no nos dice lo que es la naturaleza precisa y el estado de la conciencia. En *la Disertación de la Naturaleza de Virtud* él habla de la conciencia como 'esta moraleja facultad aprobatoria y desaprobadora '.46 y en la siguiente sección él habla otra vez de esta 'facultad moral, si llamó la conciencia, la razón moral, el sentido moral, o la razón divina; si considerado como un sentimiento del entendimiento o cuando una percepción del corazón, o, que parece la verdad, como tanto incluso '.47 Además, Mayordomo a veces parece a primera vista implicar que la conciencia como el amor propio son el mismo.

Tomar el último punto primero. El mayordomo mantuvo que el amor propio es un principio superior en el hombre. 'Si la pasión prevalece sobre el amor propio, la acción consiguiente es poco natural; pero si el amor propio prevalece sobre la pasión, la acción es natural: esto es la manifestación que el amor propio está en la naturaleza humana un principio superior a la primogenitura-

PROBLEMAS DE ÉTICA 1Q9

sion. Este puede ser contradito sin violar aquella naturaleza; pero el antiguo no puede. De modo que, si actuaremos en conformidad a la economía de la naturaleza del hombre, el amor propio razonable debiera gobernar/48 Pero él no mantuvo que el amor propio y la conciencia son idénticos. Ellos generalmente coinciden, en la opinión del Mayordomo; pero decir este debe implicar que ellos no son exactamente la misma cosa. 'Esto es la manifestación que, en el curso común de la vida, hay rara vez cualquier inconsistencia entre nuestro deber y lo que es llamado el interés: esto es mucho seldomer que hay una inconsistencia entre el deber y lo que es realmente nuestro interés presente; queriendo decir con interés, felicidad y satisfacción/49 'el Amor propio, entonces, aunque encajonado al interés del mundo presente, coincide realmente en general perfectamente con la virtud; y nos conduce al curso mismo de la vida/50 Otra vez, 'la conciencia y el amor propio, si entendemos que nuestra felicidad verdadera, siempre condúzcanos del mismo modo. El deber y el interés son absolutamente coincidentes; en su mayor parte en este mundo, pero completamente y en cada caso si tomamos en el futuro y el todo; este implicado en la noción de una administración buena y perfecta de Conciencia de cosas/51 puede dictar un curso de acción que no es, o no parece ser, de acuerdo con nuestro interés temporal; pero en la carrera larga, si tenemos la futura vida en cuenta, la conciencia siempre dicta que que es a nuestro interés verdadero, esto que contribuye a nuestra felicidad total. Pero esto no sigue de este que la conciencia es la misma cosa que el amor propio; ya que esto es la conciencia que nos dice que

deberíamos hacer lo que contribuye a nuestra felicidad total como seres humanos. Tampoco esto sigue necesariamente esto deberíamos hacer lo que la conciencia dicta del motivo consciente de servir nuestro interés verdadero. Para decir que la conciencia dicta lo que es a nuestro interés o que el deber y el interés coinciden y decir que deberíamos nuestro deber con el motivo de asegurar nuestro interés no es la declaración misma.

En su *Disertación de la Naturaleza del Mayordomo de Virtud* dice que el objeto de la facultad de conciencia es 'acciones, que entienden{comprenden} bajo aquel nombre principios activos o prácticos: aquellos principios de los cuales los hombres actuarían, si las ocasiones y las circunstancias les dieran el poder; y que, cuando fijado y habitual en cualquier persona, llamamos su carácter'.⁵² Interpretación, conducta, comportamiento, abstraído de todo el respeto a lo que es, de hecho y el acontecimiento, la consecuencia de ello, es el objeto natural del discernimiento moral; como verdad especulativa y

200

la falsedad es de la razón especulativa. La intención de tal y tales consecuencias, en efecto, siempre es incluida; ya que esto es la parte de la acción sí/⁵³ mismo en Segundo lugar, nuestra percepción de la calidad o maldad de acciones implican 'un discernimiento de ellos desde el desierto bueno o mal'.⁵⁴ en Tercer lugar, la percepción de vicio y 'mal desierto' proviene de una comparación de acciones con las capacidades de los agentes. No juzgamos la acción de un loco, por ejemplo, del mismo modo que juzgamos las acciones de hombres sanos.

La conciencia, por lo tanto, está preocupada por acciones sin hacer caso de las consecuencias que ocurren de hecho, aunque no sin hacer caso de la intención del agente. Ya que su intención es la parte de su acción cuando considerado como el objeto del sentido moral o facultad. Las acciones, por lo tanto, deben tener calidades morales objetivas para ser discernidas. Y este era, en efecto, la vista{opinión} del Mayordomo. La calidad o la maldad de acciones se levantan{surgen} simplemente 'del que son lo que ellos son; a saber, lo que se hace tales criaturas cuando somos, lo que el estado del caso requiere, o el contrario'.⁵⁵ Ahora, esta vista{opinión} puede dar ocasión a un malentendido. Ya que el Mayordomo podría ser interpretado como el sentido que razonamos de un análisis de la naturaleza humana a la calidad o maldad, Estrechez o incorrecto, de acciones particulares. Este no es, sin embargo, completamente lo que él quiere decir., en efecto, podemos razonar de esta manera. Pero hacer así es más característico del filósofo moral que del agente moral ordinario. En la opinión del Mayordomo, podemos discernir generalmente la exactitud o incorrecto de acciones inspeccionando la situación dada, sin referirnos a reglas generales o realizar cualquier trabajo de la deducción. 'Las preguntas que han sido hechas por hombres del ocio después de alguna regla general, la conformidad a o desacuerdo del cual debería denominar nuestras acciones bien o malas, son en muchos aspectos del gran servicio. ¿Aún deje a algún hombre honesto claro, antes de que él engrane en curso de la acción, preguntarse, Es este voy sobre el derecho, o se lo equivoca? ¿Está bien, o esto es el mal? No hago en la menor parte de duda, pero que esta pregunta sería contestada agradablemente a verdad y virtud, por casi cualquier hombre justo en casi cualquier circunstancia.'⁵⁶

¿Qué, entonces, de obligación? El mayordomo no se expresa muy claramente en esta materia{asunto}. Pero su vista{opinión} dominante consiste en que la conciencia, cuando esto reconoce esta acción tan correcta y que acción como incorrecto, pronuncia autoritativamente que el antiguo debería y que éste no debería ser realizado. En el Prefacio a *los Sermones* él dice que 'las autoridades naturales

PROBLEMAS DE ÉTICA 201

del principio de reflexión está una obligación lo más cerca e íntimo, los más ciertos y conocido'.⁵⁷ del Mismo modo, 'Recogen entonces que las autoridades y la obligación, que es una parte constituyente de esta aprobación refleja y esto seguirá sin duda, aunque un hombre debiera dudarse de todo lo demás, aún, que él todavía permanecería conforme a la obligación más cercana y más cierta a la práctica de la virtud; una obligación implicó en la misma idea de la virtud, en la misma idea de la aprobación/⁵⁸ refleja Él parece implicar que la virtud lleva con ello su propia reclamación en nosotros, y que aprobarse moralmente es declarar obligatorio, en el sentido que si, cuando afrontado con una opción actual, reconozco una línea de la acción tan bien, el otro como el mal, inevitablemente afirmo que yo debería seguir la primera línea de la acción y evitar el segundo. ¡Asumiendo que hay una ley de nuestra naturaleza, él pregunta, bajo qué la obligación es nosotros seguirlo! Y él contesta que 'la pregunta lleva su propia respuesta junto con ello. Su obligación de obedecer esta ley es el que es la ley de su naturaleza. Aquella su conciencia aprueba y da testimonio a tal curso de la acción es solo una obligación. La conciencia sólo no se ofrece para mostrarnos el modo en el que deberíamos andar, pero esto igualmente lleva sus propias autoridades con

·fit.../⁵⁹ Él no dice que el hecho que una acción es a nuestro interés constituye por sí mismo la obligación, pero mejor dicho, cuando hemos visto, que el deber y el interés son coincidentes, en el sentido al menos que Dios procurará que haciendo lo que reconocemos para ser nuestro deber conduzca en la carrera larga a nuestra felicidad total y satisfacción.

Indudablemente, el Mayordomo prestó la atención insuficiente a variedades y diferencias en perspectiva moral y convicciones. Él confiesa, en efecto, que puede haber duda sobre puntos particulares; pero él insiste que 'en general haya en realidad un estándar universalmente reconocido de ello (de la virtud). Es esto del cual todos los años y todos los países han hecho la profesión en público; es esto del cual cada hombre que usted encuentra pone el espectáculo: es esto del cual las leyes primarias y fundamentales de todas las constituciones civiles sobre la cara de la tierra lo hacen su negocio y se esfuerzan por hacer cumplir la práctica sobre la humanidad:

^ a saber, justicia, veracidad, y respeto al bien común/⁶⁰ Pero aunque él no suficientemente hable de las dificultades que provienen del elemento fuerte *de facto* el relativismo en los códigos morales de la humanidad, el punto importante para notar en su teoría ética me parece ser su aseveración de un ética que no es, ni puramente autoritario por una parte, ni

202

puramente utilitario en el otro. La conciencia promulga, como era, la ley moral, que no depende de la opción arbitraria de Dios, y todavía menos en la ley del Estado. Al mismo tiempo, él ni identifica la moralidad con la benevolencia, ni hace el amor propio el principio supremo único en la moralidad. La ley moral tiene la referencia a la naturaleza humana y es fundada en ello; pero la conciencia debería ser seguida aun cuando el deber no coincide con el interés por lo que esta vida está preocupada. Aquel deber e interés coinciden infaliblemente en la carrera larga es debido de adivinar la providencia. Pero este no significa que deberíamos actuar simplemente con miras a la obtención de recompensa y evitación del castigo. Las autoridades supremas son la conciencia. 'Lo tenía fuerza, cuando esto tiene el derecho; lo tenía poder, cuando esto tiene autoridades manifiestas, esto gobernaría absolutamente la teoría ética del Mayordomo mundial/⁶¹ es inadecuado contra cualquier cuenta; ya que hay tópicos de la importancia de que hablan apenas. Uno podría desear, por ejemplo, para un análisis más exacto del bien y el mal de términos,

derecho e incorrecto, y una discusión de las relaciones precisas entre los términos. Otra vez, el análisis adicional de la obligación y una explicación clara de lo que realmente es dicho sobre este sujeto serían deseables. Aún la teoría ética del Mayordomo es un trabajo notable, justo cuando esto esté de pie, y esto seguramente proporciona el material valioso para más la filosofía moral a fondo trabajada y complicada.

5. En relación a la influencia de Locke la mención fue hecha de David Hartley (1705-57). Abandonando su intención original de hacerse un clérigo anglicano, él se dedicó al estudio de medicina y posteriormente practicó como un doctor. En 1749 él publicó sus *Observaciones en el Hombre*. En la primera parte de este trabajo él trata con la unión entre cuerpo y mente, mientras en la segunda parte él trata de asuntos acerca de la moralidad, sobre todo bajo su aspecto psicológico. Su posición general está basada en aquel de Locke. La sensación es el elemento previo en la cognición, y antecedentemente a la sensación la mente es vacía o en blanco. De ahí la necesidad de exposición como las ideas del hombre en toda su diversidad y complejidad son formadas de los datos de los sentidos. Y aquí Hartley hace el uso de la noción de Locke de la asociación de ideas, aunque en su prefacio a *las Observaciones en el Hombre* él reconozca su deuda a la *Disertación acerca de los Principios Fundamentales de Virtud y Moralidad* que había sido escrita por John Gay (1699-1745), un clérigo, y

PROBLEMAS DE ÉTICA 203

que había sido prefijado según la Ley de Obispo a su traducción del trabajo latino en *el Origen de Mal* (1731) por el Rey de Arzobispo. Pero mientras las teorías psicológicas de Hartley fueron apuntadas por la disertación de Gay, su teoría física sobre la unión entre cuerpo y mente era bajo la influencia de las especulaciones de Newton sobre la acción nerviosa en *el Principia*. Podemos decir, por lo tanto, que las reflexiones de Hartley eran bajo la influencia de Locke, Newton y Alegres{Gay}. Por su parte, él él mismo dio un impulso al estudio de las uniones entre cuerpo y mente y a la psicología associationist.

Hartley, concordando con Locke que la mente es al principio carente del contenido, discrepó con él sobre el estado de reflexión. Éste no es una fuente distinta de ideas: la única fuente es la sensación. Y la sensación es el resultado de vibraciones en las partículas de los nervios, que son transmitidos por medio del éter, la idea de que fue aconsejada por la hipótesis de Newton de un éter explicar la acción de fuerzas a una distancia. Algunas vibraciones son el moderado, y éstos producen el placer; los otros son violentos, y éstos producen el dolor. La memoria es explicada postulando vibraciones débiles o Vibratiuncles, tendencias que son impresas 'por vibraciones en la sustancia medullary del cerebro. En efecto, hay siempre las vibraciones en el cerebro, aunque lo que ellos son dependa de la experiencia pasada de un hombre y, por supuesto, de influencias externas presentes. Podemos explicar así la causa de memorias e ideas aun cuando no hay ninguna causa obvia en la sensación presente. La construcción de la vida mental compleja manli debe ser explicada en términos de asociación, que Hartley reducido a la influencia de elementos 'contiguos', donde 'contiguo' incluye la contigüidad sucesiva. Cuando las sensaciones diferentes con frecuencia tienen que ver el uno con el otro, cada uno de ellos se hace asociado con las ideas producidas por los demás; y las ideas que corresponden a sensaciones asociadas firman una asociación mutua.

El principio de asociación fue empleado por Hartley en la explicación de la génesis de ideas morales del hombre y sentimientos. Pero es importante notar su insistencia que el producto de asociación puede ser una nueva idea, en el sentido que esto es mgre que la mera adición de sus elementos componentes. Él también insistió que que es previo en la orden{el pedido} de naturaleza sea menos perfecto que esto que es posterior. En otras palabras, Hartley no intentó reducir la vida

moral a elementos no morales diciendo que esto es no más que éste.

204

Mejor dicho hizo él intenta explicar, empleando la idea de asociación, como más alto y nuevo emergente es producido de elementos inferiores, y por último de una fuente original, a saber, sensación. Así él trató de mostrar que el sentido moral y los afectos altruistas no son características originales de la naturaleza humana, pero que ellos surgen, por la operación de asociación, de afectos egoístas y la tendencia de asegurar la felicidad privada.

Hartley, de acuerdo con las demandas de sus teorías fisiológicas y psicológicas, abrazadas, si de mala gana, la posición determinist. Pero aunque algunos críticos mantuvieran que sus teorías ascendieron a un sensacionalismo materialista, él él mismo pensó por otra parte, y él trató de remontar la evolución del más alto de los placeres inferiores, de los placeres del sentido y del interés propio, por los placeres de compasión y benevolencia, hasta el placer supremo del amor puro de Dios y de la abnegación perfecta.

6. Considerando la teoría ética de Hutcheson, notamos el elemento de utilitarismo que esto contiene. Las anticipaciones más claras del utilitarismo posterior pueden ser vistas en las teorías de Tucker y Paley (para omitir Hume, quién será tratado por separado y más con mucho detalle).

Abraham Tucker (1705-74), autor de *la Luz de la Naturaleza Perseguida*, de que tres volúmenes aparecieron durante su vida, creyó que la teoría de sentido moral era una variante ética de la teoría de ideas innatas que Locke había demolido con éxito. Y, como Hartley, aunque él no mencione su deuda a éste, él trató de explicar 'el sentido moral' y para nuestras convicciones éticas con la ayuda del principio de asociación, que él llamó 'translation*.

En la Introducción a *la Luz de Naturaleza Tucker perseguido* informa a sus lectores que él ha examinado la naturaleza humana y ha encontrado que la satisfacción, la propia satisfacción privada de cada hombre, es la primavera última de todas sus acciones. Pero él también dice a sus lectores que él ha apuntado al establecimiento de la regla de caridad universal o benevolencia, dirigida hacia todos los hombres sin la excepción, y que la regla fundamental de la conducta es trabajar para el bien común o felicidad; es decir para aumentar la acción común de satisfacción. Él tiene que mostrar, por lo tanto, como tal conducta altruista es posible si cada hombre es obligado en la naturaleza a buscar su propia satisfacción. Este que él hace sosteniendo que por 'la traducción' el que que era al principio un medio vino para ser considerado como un

PROBLEMAS DE ÉTICA 205

final. Por ejemplo, 'el placer de beneficiar' nos apunta a haga servicios a otros porque nos gusta hacerlos. A tiempo la benevolencia o el servicio de otros se hacen un final en sí mismo, en el sentido que ningún pensamiento es dado a asegurar de alguien propia satisfacción. Por procesos análogos la virtud viene para ser Los · deseados para su propio bien y reglas generales de la conducta son formado.

Pero el Tucker encontró un poco de dificultad en la explicación de los actos más completos del sacrificio. Un hombre puede ser amable a otros porque le gusta comportarse de un modo amable y

no encuentra ninguna satisfacción en la severidad. Y él puede muy bien venir bien para comportarse en una manera amable sin referirse a su propia satisfacción. Pero, como comentarios de Tucker, esto es una cosa de practicar la benevolencia y tomar medidas para aumentar la felicidad pública mientras uno no está consciente de la tendencia de tal comportamiento de aumentar la propia felicidad de alguien, y esto es otra cosa de discernir claramente que las medidas que toma para el bien común extinguen la propia capacidad de alguien para la satisfacción. El hombre que sacrifica su vida a favor de su país puede ser consciente que su acto es al contrario de su propia felicidad, en el sentido que esto extingue la capacidad para adicional disfrutamiento. ¿Cómo pueden tales actos ser explicados y justificados?

El problema es solucionado, a la satisfacción de Tucker al menos, pasando más allá de la naturaleza humana considerada en sí mismo como algo empíricamente dado e introduciendo los conceptos de Dios y del otro mundo. Él supone que hay 'un banco{una orilla} del universo', una acción común de felicidad que es administrada por dios. Los hombres no tienen realmente ningunos méritos, y paquetes de Dios la acción común de felicidad o placer en partes{acciones} iguales. Trabajando para aumentar la felicidad pública por lo tanto inevitablemente aumento mi propio; ya que Dios me dará seguramente mi parte{acción} a su debido tiempo, en el siguiente mundo si no en este. Si mi sacrificio de mí es para el bien común, no seré el perdedor en la carrera larga. En efecto, aumentaré mi satisfacción última.

Este argumento ingenioso no es obviamente el rasgo más importante de la teoría ética de Tucker del punto de vista histórico. Más importante son su estimación cuantitativa * del placer (los placeres se diferencian en el grado, pero no en la clase), su insistencia en la satisfacción privada como el motivo último de la conducta, su evaluación de reglas morales en términos de conducente a la felicidad general o placer, y su tentativa de mostrar como el egoísmo fundamental del hombre puede ser reconciliado con '

206

benevolencia y conducta altruista. Aquí encontramos los elementos del utilitarismo posterior. Pueden hablar mejor de las dificultades comunes a la versión de Tucker y al utilitarismo de Bentham y los Molinos en relación a éste.

7. Guillermo Paley (1743-1805) se hizo el compañero y el tutor del Colegio de Cristo, Cambridge, donde él había estudiado como un estudiante universitario. Él posteriormente ocupó varias posiciones eclesiásticas, aunque nunca le dieran la oficina alta, porque, es dicho, de sus vistas{opiniones} de latitudinarian.

El Paley es mejor conocido para sus escrituras en la defensa de la credibilidad de la religión natural y del cristianismo, sobre todo para su *Vista{Opinión} de Pruebas del cristianismo* (1794) y su *Teología Natural, o Pruebas de la Existencia y Atributos de la Deidad coleccionada de las Apariencias de la Naturaleza* (1802). Con el trabajo del modo último llamado él presentó su desarrollo del argumento del diseño. Él no basa su argumento sobre los fenómenos del cielo. 'Mi opinión de la Astronomía siempre era que esto no es el mejor medio para demostrar la agencia de un Creador inteligente; pero esto, este probado, esto muestra, más allá de todas otras ciencias, la magnificencia de sus operaciones/62 Él toma su-v el soporte en cambio en la anatomía, cuando él dijo; es decir en pruebas de diseño en el organismo de animal, en particular en el organismo humano. Y él sostiene que los datos son inexplicables sin referirse a una mente de diseño. 'No había allí ningún ejemplo en el mundo de invención salvo que *del ojo*, sería solo suficiente para apoyar la conclusión que dibujamos de ello en cuanto a la necesidad de un Creador/63 inteligente

se bastante dice con frecuencia que el argumento de Paley del diseño ha sido privado de toda la fuerza por la hipótesis evolutiva. Si esto significa que la hipótesis evolutiva es incompatible con cualquier argumento teleológico para la existencia de Bacalao, esto es una opinión discutible. Pero si se supone que el argumento de Paley cuando él lo declara es insuficiente y, en particular, que la hipótesis evolutiva y sus datos de apoyo tienen que ser considerados en cualquier repetición del argumento, la mayor parte de personas, supongo, estaría de acuerdo. Paley no era un escritor en particular original. Por ejemplo, su analogía famosa del reloj a principios del trabajo no era su invención. Y él probablemente dio demasiado por supuesto. Pero él mostró la habilidad muy considerable y la capacidad en su arreglo de su materia{asunto} y en el desarrollo de su argumento. Y es, en mi

PROBLEMAS DE ÉTICA 20J

la opinión, una exageración para sugerir, como es a veces hecho, que su manera de pensar es sin valor.

Sin embargo, estamos preocupados aquí mejor dicho con el trabajo de Paley en *los Principios de la Filosofía Moral y Política* (1785), * una revisión y ampliación de conferencias entregadas en Cambridge. Aquí otra vez él no es en particular original; pero él no pretendió ser. Y en su Prefacio él hace un reconocimiento franco de su deuda a Abraham Tucker.

La filosofía moral es definida por Paley como 'que la ciencia que enseña a hombres su deber y los motivos de ello'.⁶⁴ Él no piensa que podemos construir una teoría moral en la hipótesis de un sentido moral, considerado como una especie de instinto. 'Sobre el todo me parece que allí existen ningunos tales instintos como forman lo que es llamado el sentido moral, o que ellos no deben ser distinguidos ahora de prejuicios y hábitos; en cual cuenta ellos no pueden ser dependidos sobre en la moraleja que razona/⁶⁵ Nosotros no puede sacar conclusiones sobre la exactitud o incorrecto de acciones sin considerar su 'tendencia'; o sea, sin considerar su final. Este final es la felicidad. ¿Pero qué se supone por la felicidad? En el severidad{rigurosidad}, cualquier condición puede ser denominada feliz, en cual jfr la cantidad o el conjunto del placer exceden la del dolor; y el grado de felicidad depende de la cantidad de este exceso. Y la mayor cantidad de ello generalmente alcanzable en la vida humana es lo que queremos decir con la felicidad, cuando preguntamos o pronunciamos en/⁶⁶ qué la felicidad humana consiste

En la determinación que felicidad está en el hormigón, Paley acepta la vista{opinión} de Tucker en la cual 'los placeres se diferencian solamente en continuación e intensidad'.⁶⁷ es imposible, él dice, posar{dejar} un ideal universal de la felicidad válida para todos, porque los hombres diferencian tanto el uno del otro. Pero hay una presunción a favor de aquellas condiciones de la vida en la cual los hombres generalmente parecen ser los más alegres y contentos. Éstos incluyen el ejercicio de los afectos sociales, el ejercicio de nuestras facultades mentales o corporales en la búsqueda de algún 'final simpático' (un final que proporciona el interés persistente y la esperanza), los hábitos prudentes y la salud buena.

Una Virtud es definida en un francamente espíritu de utilitario. Es 'el haciendo bien a la humanidad, en la obediencia a la voluntad de Dios, y por happiness'.⁶⁸ eterno la bien de la humanidad es la materia de virtud; la voluntad de Dios proporciona la regla; y la felicidad eterna proporciona el motivo. En su mayor parte actuamos, no a consecuencia de la reflexión deliberada,

pero según hábitos preestablecidos. De ahí se levanta (surge) la importancia de formar hábitos virtuosos de la conducta.

Considerando esta definición de la virtud, uno esperaría una interpretación de utilitario de la obligación moral. Y este es de hecho lo que encontramos. Contestando la pregunta lo que queremos decir cuando decimos que un hombre es obligado a hacer algo, Paley contesta que 'se dice que un hombre es obligado cuando él es impulsado por un motivo violento de resultar de la orden de otro'.⁶⁹ 'podemos ser obligados a solamente por qué nosotros mismos debemos ganar o perder algo: ya que nada más puede ser "un motivo violento" a nosotros'.⁷⁰ Si la pregunta adicional es preguntado, por qué soy obligado a hacer algo, la respuesta que me impulsan a hacer así por un motivo 'Violento' es completamente suficiente. Paley confiesa que cuando él primero dio vuelta su mente a la filosofía moral allí le pareció ser algo misterioso en el sujeto, sobre todo en cuanto a la obligación. Pero él llegó a la conclusión que la obligación moral parece a todas otras obligaciones. '*La obligación no es nada más que un incentivo de la fuerza suficiente, y resultar, de algún modo, de la orden del otro*'.⁷¹ Si se preguntado lo que es la diferencia entre un acto de la prudencia y un acto del deber, la respuesta es que la única diferencia es este. 'En un caso consideramos lo que nosotros "ganaré o perderé en el mundo presente; en el otro caso consideramos también lo que adelantaremos o perderemos en el mundo para venir'.⁷² Paley puede decir, por lo tanto, que la felicidad privada es nuestro motivo, y la voluntad de Dios la nuestra regla'.⁷³ Él no quiere decir que la voluntad de Dios es puramente arbitraria, en el sentido que las acciones son mandadas (ordenadas) que no tienen ninguna relación a nuestra felicidad. Los testamentos de Dios la felicidad de hombres y así testamentos los actos que conducen a esta felicidad. Pero atando sanciones eternas de recompensa y castigo a la conducta humana Dios impone la obligación moral proporcionando un incentivo o motivo violento que supera el motivo de prudencia, en cuanto la prudencia está preocupada simplemente con este mundo.

Hume, Paley nota, en el cuarto apéndice a su *Pregunta acerca de los Principios de Moralejas*, se ofende por tentativas de unir el ética estrechamente con la teología. Pero si hay sanciones eternas, Paley insiste, ellos deben ser tenidos en cuenta por el moralista cristiano. Lo que es peculiar a la moralidad cristiana no es tanto el contenido de moralidad, tan hablar, como el motivo adicional, proporcionado por un conocimiento de sanciones eternas, que funciona como un incentivo para realizar o no realizar un poco de acción.

PROBLEMAS DE ÉTICA 2CX)

'Entonces entonces las acciones deben ser estimadas por su tendencia. Independientemente de lo que es oportuno, es correcto. Esto es la utilidad de cualquier regla moral sola que constituye la obligación de ello'.⁷⁴ y en la estimación de las consecuencias de acciones deberíamos preguntar a lo que las consecuencias serían si la misma clase de la acción fuera universalmente permitida. La declaración que independientemente de lo que es oportuno es correcta debe ser entendida de conveniencia a largo plazo o utilidad, teniendo efectos incidentales y remotos en cuenta, así como aquellos que son directos e inmediatos. Así mientras la consecuencia particular de la falsificación es la pérdida de una suma particular a un hombre particular, la consecuencia general sería la destrucción del valor de todo el dinero. Y las reglas morales pueden ser establecidas estimando las consecuencias de acciones en este sentido general.

Paley es, en efecto, consecuentemente el utilitario. Pero es sensible que en el trato de reglas morales particulares y deberes y de la estrechez o incorrecto de tipos particulares de acciones él tiende a olvidar su insistencia original en el motivo de la felicidad privada y tomar la ventaja pública

como un criterio. Además, insistiendo en la necesidad de desarrollarse y conservar hábitos buenos él evade hasta cierto punto el muy gran * dificultades que provienen de la idea del cálculo de consecuencias como un criterio de bien y el mal, derecho e incorrecto. Pero Paley es inclinado a pronunciar mal o hacer el trabajo corto de dificultades serias contra su posición. Y él da demasiado por supuesto. No es de nada evidente, por ejemplo, que cuando un hombre dice que él es moralmente obligado él quiere decir que él es impulsado por un motivo violento de resultar de la orden del otro. Puede ser añadido que en la opinión de Paley todos los sistemas morales vienen más o menos a las mismas conclusiones. Así aquellos que dicen que soy obligado a hacer X porque X es agradable a la buena forma física de cosas deben querer decir con buena forma física, buena forma física para producir la felicidad. En otras palabras, Paley asume que todos los filósofos morales afirman implícitamente el utilitarismo.

Paley era también, por supuesto, un utilitario en su teoría política. Del punto de vista histórico 'el gobierno, al principio, era patriarcal o militar: de un padre sobre su familia, ^ o de un comandante sobre su compañero-warriors'.⁷⁵ Pero si pedimos la tierra{razón} de la obligación del sujeto de obedecer al soberano, la única respuesta verdadera es 'la voluntad de Dios como coleccionado de la conveniencia'.⁷⁶ Paley explican lo que él quiere decir con este. Esto es la voluntad de Dios que la felicidad humana debería ser promovida. La sociedad civil conduce a este final. Sociedades civiles

210

no puede ser mantenido a menos que el interés de la sociedad entera prenda a cada miembro. De ahí esto es la voluntad de Dios que deberían obedecer al gobierno establecido mientras 'no puede ser resistido o cambiado sin el público inconveniency'.⁷⁷ Así Paley rechaza la teoría del contrato y substituye el concepto de ventaja pública o 'público expediency' como la tierra{razón} (y también, por supuesto, como la indicación del límite) de la obligación política. El Hume había mantenido ya la misma vista{opinión}.

8. En este capítulo Shaftesbury y Hutcheson han sido representados en lo que concierne a refutar la vista{opinión} de Hobbes del hombre mostrando que los impulsos benévolos o altruistas son tan naturales al ser humano como los impulsos egoístas, o que la benevolencia es tan natural como el amor propio. Y el Mandeville fue representado como un crítico y el adversario de Shaftesbury y tan, por inferencia, como un defensor del punto de vista de Hobbes. Pero en un sentido al menos Mandeville era un crítico de Hobbes. Ya que mientras éste consideró que es por último sólo por miedo y coacción que los seres humanos son conducidos para interpretar altruistically y con miras a la bien de la sociedad, Mandeville mantuvo que el egoísmo de sí sirve el bien común y que 'los vicios' privados son ventajas públicas. Él así adoptó un punto de vista diferente de aquel de Hobbes, que consideró el egoísmo natural del individuo como algo para ser vencido por las coacciones impuestas por la sociedad. Sin embargo, obviamente permanece verdadero que los opositores principales de Hobbes eran Shaftesbury y Hutcheson.

El Hobbes tenía, o curso, otros críticos y opositores. Un capítulo más temprano fue dedicado a los platónicos de Cambridge, y en el último capítulo algo fue dicho sobre Samuel Clarke. Los platónicos de Cambridge y Clarke eran racionalistas, en el sentido que ellos creyeron que la razón humana detiene{entiende} principios morales eternos e inmutables. Y en el mantenimiento de esta vista{opinión} ellos estuvieron opuestos a Hobbes. Pero el Shaftesbury y Hutcheson, que también estuvieron opuestos a Hobbes, no los siguieron en su racionalismo. En cambio, ellos tenían el recurso a la teoría del sentido moral. No pienso implicar que no había ningunos puntos en común en absoluto entre los racionalistas y los defensores de la teoría de sentido moral. Ya que en ambos tipos de la teoría ética había, por ejemplo, un elemento de intuitionism. Pero había también las

diferencias importantes. Para el racionalista la mente detiene{entiende} la moraleja eterna e inmutable

PROBLEMAS DE ÉTICA 211

los principios, que él puede usar como una guía para conducir. Para el adherente de la teoría de sentido moral un hombre detiene{entiende} calidades inmediatamente morales en casos concretos más bien que principios abstractos.

Este significa que el defensor de la teoría de sentido moral probablemente más probablemente que el racionalista va a prestar la atención al camino del cual la mente del hombre ordinario trabaja cuando él toma decisiones morales y juicios. En otras palabras, esperaríamos quizás encontrarle prestando más atención a lo que podemos llamar la psicología del ética. Y de hecho encontramos en el Mayordomo en particular una perspicacia psicológica considerable. Adelante, la teoría de sentido moral en general refleja una aprehensión de la parte jugada 'sintiendo', por la urgencia, en la vida moral. La analogía dibujada entre discriminación moral y apreciación estética ayuda a sacar este hecho.

Pero si examinamos el conocimiento moral ordinario, se verá que 'el sentimiento' o la urgencia son sólo un elemento. Hay también, por ejemplo, juicio moral o decisión y un imperativo autoritario para tener en cuenta. Obispo, el Mayordomo trató de hacer la justicia a este lado de la materia{del asunto} en su análisis de la conciencia. Y por hacer así él transformó en alto grado la teoría de sentido moral original y ayudó a mostrar las diferencias entre discriminación moral y apreciación estética.

Hay otro punto sobre la teoría moral del Mayordomo que debería ser notada. El Shaftesbury y Hutcheson habían puesto el énfasis en 'la excelencia moral', en la virtud como un estado de carácter, en 'afectos'. El objeto primario del sentido moral era para Hutcheson, cuando vimos, los afectos amables o benévolos. Pero la conciencia y la decisión moral están preocupadas principalmente con acciones. Tan con el Mayordomo podemos ver una tendencia de cambiar el énfasis de afectos a acciones, no, por supuesto, acciones consideradas simplemente como acciones externas, pero acciones tan informadas por motivos, como provenir a seres humanos. Y más el énfasis es puesto en acciones, más la asimilación de ética a la estética se retira en el fondo.

Ahora, en las teorías éticas de Shaftesbury y Hutcheson allí eran varias potencialidades latentes. En primer lugar la idea de la benevolencia universal, cuando conectado con la idea de producir felicidad, naturalmente conduce a una teoría de utilitario. Y hemos visto que había una anticipación de

212

utilitarismo en un aspecto de la filosofía de Hutcheson. Este elemento fue desarrollado por otros moralistas que hemos considerado. Así, en el lado psicológico, Hartley y Tucker, usando el principio de Locke de la asociación, intentada para mostrar como el altruismo y la benevolencia son posibles, aun si el hombre busca en la naturaleza su propia satisfacción. Adelante, con Tucker, y todavía más con Paley, encontramos un utilitarismo teológico. Pero cuando Paley enfatizó, como un motivo para interpretar altruisticamente, el pensado recompensa divina, él adoptaba, por supuesto, un punto de vista muy diferente de aquel de Shaftesbury y Hutcheson.

En segundo lugar encontramos tanto en Shaftesbury como en Hutcheson, con su énfasis en virtud y carácter, un punto de partida para una ética basado en la idea de la autoperfección de hombre o en el desarrollo armonioso y completo de la naturaleza humana más bien que en los principios del utilitarismo hedonista. Y en cuanto Mayordomo adumbró la idea de una jerarquía de principios en el hombre bajo las autoridades dominantes de conciencia, él ayudó a desarrollar esta idea. Adelante, la idea de Shaftesbury de la correspondencia entre el hombre, el microcosmo, y el todo que él forma una parte fue desarrollada hasta cierto punto por Hutcheson, que conectó la idea con la idea de Dios. Aquí tenemos la introducción de consideraciones metafísicas y materiales, como era, para el desarrollo de una ética idealista. Pero esto era el elemento de utilitario en los pensadores con quien hemos tratado en este capítulo que era el más influyente. El ímpetu a un desarrollo de la ética idealista en el siglo diecinueve vino de otra fuente.

Había así un número considerable de elementos divergentes y potencialidades en las teorías morales de los filósofos que han sido mencionados en este capítulo. Pero el cuadro total es del crecimiento de la filosofía moral como un sujeto separado del estudio, separado en su mayor parte de la teología y poniendo a sus propios pies, aunque hombres como Hutcheson y Mayordomo intentado, muy naturalmente y correctamente, conectar su ética con sus creencias teológicas. Este interés a la filosofía moral ha permanecido uno de los rasgos característicos del pensamiento británico.

APÉNDICE *una Bibliografía Corta*

Para comentarios generales y para Trabajos Generales ver la Bibliografía al final de HISTORIA DE FILOSOFÍA, *Volumen 4, Filosofía Moderna: Descartes a Leibniz.*

Capítulos Un-dos: Hobbes

Textos

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit. Corregido por

W. Molesworth. 5 vols. Londres, 1839-45. *Los Trabajos ingleses de Thomas Hobbes.* Corregido por W. Valor de los topos, 11 vols. Londres, 1839-45. *El Sistema Metafísico de Hobbes.*

Selecciones corregidas por

M. W. Calkins. Chicago, 1905. *Hobbes: Selecciones.* Corregido por F. J. E. Woodbridge. Nuevo York, 1930. *Los Elementos de Ley, Natural y Diplomática* (juntos con *Un Tratado Corto sobre Primeros Principios* y partes de el *Tractatus opticus*), corregido por F. Tonnes. Cambridge, 1928 (2a edición). *De Cive o el Ciudadano.* Corregido por S. P. Lamprecht. Nuevo York, 1949. *Gigante.* Corregido con una introducción por M. Oakeshott. Oxford, 1946. *Gigante.* Con una introducción por A. D. Lindsay. Londres (EXCEPTO.). *De Libertad y Necesidad,* corregida con una introducción y notas por Arrecife von Brockdorff. Kiel, 1938.

Estudios

Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza.* Florencia, 1904.

Bowie, J. *Hobbes y Sus Críticos: un Estudio de Constitucionalismo del Siglo diecisiete.* Londres, 1951.

Brandt, F. *La Concepción Mecánica de Thomas Hobbes de Naturaleza.* Londres, 1928.

Brockdorff, Arrecife von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe.* Kiel, 1929.

Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.

Gooch, G. P. *Hobbes.* Londres, 1940.

Gough, J. W. *El Contrato Social: un Estudio Crítico de Su Desarrollo.* Oxford, 1936 (edición revisada, 1956).

Honigswald, R. *Los Hobbes und mueren Staatsphilosophie.* Munich, 1924.

Laird, J. *Hobbes*. Londres, 1934.

Landry, B. *Hobbes*. París, 1930.

Levi, A. *La filosofía di Tommaso Hobbes*. Milano, 1929.

Lyon, G. *La Hobbes de filósofico*. París, 1893.

Polin, R. *Politique y Thomas Hobbes chez filósofico*.> París, 1953.

Robertson, G. C. *Hobbes*. Edinburgh y Londres, 1886.

Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno. yo, Le origini del deismo. 2, Uevoluzione del 1 ^ pensiero di Hobbes*. Florencia, 1942.

Stephen, L. *Hobbes*. Londres, 1904.

Strauss, L. *La Filosofía Política de Hobbes*. Traducido por E. M de Sinclair. Oxford, 1936.

Taylor, A. E. *Thomas Hobbes*. Londres, 1908.

Tonnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3a edición).

Vialatoux, J. *Los La citan de Hobbes. Theorie de l'fitat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. París, 1935-

Capítulo Tres: Herbert de Cherbury y los platónicos de Cambridge

i. Señor Herbert de Cherbury

Textos 4

La Autobiografía de Edward, Señor Herbert de Cherbury, con introducción y notas por S. L. Sotavento. Londres, 1886. *Tractatus de veritate*. Londres, 1633. *De veritate*. Traducido con una introducción por M. H. Carre. Bristol, 1937.

De causis errorum. Londres, 1645.

De religione gentiliium. Amsterdam, 1663 y 1670; Londres, 1705. *De religione puesto*. Traducido con una discusión crítica de La vida del Lord Herbert y filosofía y un completo bibliografía de sus trabajos de H. R. Hutcheson. Nuevo Asilo (U.S.A.) y Londres, 1944. *Un Diálogo entre un Tutor y Su Alumno*. Londres, 1768.

Estudios

De Remusat, C. *Señor Herbert de Cherbury, sa compiten y ses osuvres*. París, 1853. Giittler, C. *Edward, Señor Herbert de Cherbury*. Munich, 1897.

Kottich, R. G. *Die Lehre von guarida angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlín, 1917.

2. Cudworth

Textos

El Sistema Intelectual Verdadero del Universo. Londres, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols). Hay una edición (Londres, 1845) por J. Harrison con una traducción del latín de las notas de Mosheim.

Tratado acerca de Moralidad Eterna e Inmutable. Londres, 1731.

Un Tratado de Libre Albedrío. Corregido por J. Allen. Londres, 1838.

Estudios

Aspelin, G. *La Interpretación de Cudworth de Filosofía griega*. Bonn, 1935.

Beyer, J. *Cudworth*. Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. *La Filosofía de Ralph Cudworth*. Nueva York, 1884.

Passmore, J. A. *Cudworth, una Interpretación*. Cambridge, 1950.

Scott, W. R. *Una Introducción al Tratado de Cudworth*. Londres, 1891.

3. Henry More

Textos

Ópera omnia. 3 vols. Londres, 1679. *Enchiridion metaphysicum*. Londres, 1671. *Enchiridion ethicum*. Londres, 1667.

Las Escrituras Filosóficas de Henry More. Seleccionado por F. Yo. Mackinnon. Nueva York, 1925.

Estudio

Reimann, H. *La piel de Henry Mores Bedeutung muere Gegenwart. Sein Kampf piel Wirken und Freiheit des Geistes*. Basilea, 1941.

4. Cumberland

Texto

De legibus naturae disquisitio philosophica. Londres, 1672. Traducción inglesa por J. Maxwell. Londres, 1727.

Estudios

Payne, S. *Cuenta de la Vida y Escrituras de Richard Cumberland*. Londres, 1720. Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*. Leipzig, 1894.

5. Otros Trabajos

Texto

Los platónicos de Cambridge. Selecciones de Whichcote, - 'Smith y Culverwel, corregido por E. T. Campagnac. Londres, 1901.

Estudios

Cassirer, E. *El Renacimiento Platónico en Inglaterra*. Traducido por J. P. Pettegrove. Edinburgh y Londres, 1953.

De Pauley, W. C. *La Vela del Señor: Estudios en los platónicos de Cambridge*. Nueva York, 1937.

De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; platónico y Puritano, 1613-1672. Un Estudio Biográfico y Crítico con Pasos seleccionados de Sus Escrituras*. Cambridge, 1934.

Mackinnon, F. Yo. *La Filosofía de John Norris*. Nueva York, 1910.

Muirhead, J. H. *La Tradición Platónica en Filosofía anglosajona*. Londres, 1920.

Powicke, F. J. *Los platónicos de Cambridge: un Estudio*. Londres, 1926.

Tulloch,}