

*Frederick Copleston*

# Una Historia de Filosofía

*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)

## VOLUMEN IV

### Descartes a Leibniz

**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

Los Birminghamiae mueren 25 1957 Julii

## CONTENIDO

## **PREFACIO**

### **I. INTRODUCCIÓN**

Continuidad y novedad: la fase temprana de filosofía moderna en su relación a medieval y pensamiento de Renacimiento - racionalismo Continental: su naturaleza, su relación a escepticismo y a Neo-estoicismo, su desarrollo - empirismo británico: su naturaleza y su desarrollo - el siglo diecisiete - el siglo dieciocho - filosofía Política - la subida de la filosofía de historia - Immanuel Kant.

### **II. DESCARTES (1)**

Vida y trabajos - el objetivo de Descartes - Su idea de método - la teoría de ideas innatas - duda Metódica.

### **III. DESCARTES (2)**

*Cogito, ergo sum* - Pensamiento y el pensador - el criterio de verdad - la existencia de Dios - la acusación de un círculo vicioso - la explicación de error - la certeza de matemáticas - el argumento ontológico para la existencia de Dios.

### **IV. DESCARTES (3)**

La existencia de cuerpos - Sustancias y sus atributos de principal - la relación entre mente y cuerpo.

### **V. DESCARTES (4)**

Las calidades de cuerpos - Descartes y el dogma de transubstantiation - Espacio y lugar - Movimiento - Duración y tiempo - el origen de movimiento - las leyes de movimiento - la actividad divina en el mundo - cuerpos Vivos.

### **VI. DESCARTES (5)**

La conciencia del hombre de la libertad - Libertad y Dios - ética Provisional y ciencia moral - las pasiones y su control - la naturaleza del bueno - Comenta sobre las ideas éticas de Descartes - comentarios Generales sobre Descartes.

### **VII. PASCAL**

Vida y espíritu de Pascal - el método geométrico, su alcance y límites - 'el corazón' - el método de Pascal en apologetics - la miseria y la grandeza de hombre - el argumento de la apuesta - Pascal como un filósofo.

### **VIII. CARTESIANISM**

La extensión de Cartesianism - Geulincx y el problema de interacción.

### **IX. MALEBRANCHE**

Vida y escrituras - los sentidos, la imaginación, el entendimiento; evitación de error y logro de verdad - Dios como la única causa verdadera - libertad Humana - la visión de verdades eternas en Dios - conocimiento Empírico del alma - Conocimiento de otras mentes y de la existencia de cuerpos - la existencia de Dios y atributos - Malebranche con relación a Spinoza, Descartes y Berkeley - la influencia de Malebranche.

### **X. SPINOZA (1)**

Vida - Trabajos - el método geométrico - la influencia de otras filosofías en el pensamiento de Spinoza - Interpretaciones de la filosofía de Spinoza.

### **XI. SPINOZA (2)**

Sustancia y sus atributos - modos Infinitos - la producción de modos finitos - Mente y cuerpo - la eliminación de causalidad final.

### **XII. SPINOZA (3)**

Los niveles de Spinoza o grados de conocimiento - experiencia Confusa; ideas universales; falsedad - conocimiento Científico - conocimiento Intuitivo.

### **XIII. SPINOZA (4)**

La intención de Spinoza en su cuenta de emociones humanas y conducta - *el conatus*; placer y dolor - las emociones sacadas - emociones Pasivas y activas - Servidumbre y libertad - el amor intelectual de Dios - 'la eternidad' de la mente humana - una inconsistencia en el ética de Spinoza.

#### **XIV. SPINOZA (5)**

Derecho natural - la fundación de sociedad política - Soberanía y gobierno  
- Relaciones entre Estados - Libertad y tolerancia - la influencia de Spinoza y  
estimaciones diferentes de su filosofía.

#### **XV. LEIBNIZ (1)**

Vida - *el De arte combinatoria* y la idea de armonía - Escrituras - interpretaciones  
Diferentes del pensamiento de Leibniz.

#### **XVI. LEIBNIZ (2)**

El diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho - Verdades de razón o  
proposiciones necesarias - Verdades de hecho o proposiciones contingentes - el  
principio de perfección - Sustancia - la identidad de indiscernibles - la ley de  
continuidad  
- El 'panlogism' de Leibniz.

#### **XVII. LEIBNIZ (3)**

Sustancias simples o mónadas - Entelechies y materia {asunto} principal -  
Extensión - Cuerpo y sustancia corpórea - Espacio y tiempo - la armonía  
preestablecida - Percepción y apetito - Alma y cuerpo - ideas Innatas.

#### **XVIII. LEIBNIZ (4)**

El argumento ontológico - el argumento a la existencia de Dios de verdades eternas  
- el argumento de verdades de hecho - el argumento de la armonía preestablecida  
- El problema de Malo progreso e historia.

### **APÉNDICE: UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA**

### **NOTAS**

### **ÍNDICE**

## **PREFACIO**

Al final de Volumen III de esta *Historia de la Filosofía* expresé la esperanza de cubrir el período de Descartes hasta e incluso Kant en el cuarto volumen. Quise decir, por supuesto, que esperé hablar de la toda esta parte de la filosofía moderna en un libro. Esta esperanza, sin embargo, no ha sido realizada. Me he encontrado obligado a dedicar tres libros al período en cuestión. Y por la conveniencia he hecho cada uno de estos tres libros un volumen separado. El volumen IV, *Descartes a Leibniz*, trata con los grandes sistemas racionalistas de la filosofía en el Continente en el período pre-Kantian. En el Volumen V, *Hobbes a Hume*, hablo del desarrollo de la filosofía británica de Hobbes hasta e incluso la filosofía escocesa del sentido común. En el Volumen VI, *Wolff a Kant*, trataré de la Aclaración francesa y de Rousseau, de la Aclaración alemana, de la subida de la filosofía de la historia de Vico al Pastor, y finalmente del sistema de Immanuel Kant, el título, *Wolff a Kant*, no es seguramente ideal; pero en vista del hecho que en sus días precríticos Kant puso en la tradición Wolffian hay al menos algo para ser dicho en su favor, mientras que un título como *Voltaire a Kant* sería muy raro.

Como en antiguos volúmenes, he dividido la materia{el asunto} según filósofos, más bien que ejecutando el desarrollo de primero un y luego otro problema filosófico. Además, he tratado a algunos filósofos en la longitud considerable. Y aunque yo piense que la división de la materia{del asunto} según filósofos es la división más conveniente para los lectores que tengo principalmente en mente, este método seguramente tiene sus desventajas. Afrontado por varios pensadores diferentes y por descripciones más o menos detalladas de sus ideas, el lector puede dejar de agarrar{comprender} el cuadro general. Adelante, aunque yo piense que la vieja división en racionalismo continental y empirismo británico es justificada, a condición de que varias calificaciones sean añadidas, una adhesión rígida a este esquema tiene tendencia para dar la impresión que la filosofía continental y la filosofía británica en los diecisiete y dieciocho siglos hicieron circular dos juegos de líneas rectas paralelas, cada desarrollo en la independencia entera del otro. Y este es una impresión errónea. El Descartes ejerció una influencia modesta en el pensamiento británico; Berkeley era bajo la influencia de Malebranche; las ideas políticas de Spinoza debieron algo a Hobbes; y la filosofía de Locke, quién escribió en el siglo diecisiete, ejerció una gran influencia en el pensado la Aclaración francesa en el siglo dieciocho.

Como un remedio parcial por las desventajas que asisten al método de división que he elegido decidí escribir que un capítulo introductorio diseñó dar al lector un cuadro general de la filosofía de los diecisiete y dieciocho siglos. Esto así cubre la materia{el asunto} hablada en Volúmenes IV, V y VI, con que, cuando he dicho, al principio esperé tratar en un volumen. He colocado, por supuesto, esta introducción a principios del Volumen IV; y no habrá por lo tanto ningunos capítulos introductorios en Volúmenes V y VI. Una introducción descriptiva de esta clase inevitablemente implica mucho de la repetición. O sea, ideas que son habladas en capítulos posteriores en la mayor longitud y más detalladamente son aproximadamente{bruscamente} perfiladas en la introducción. Sin embargo, considero que las ventajas para ser ganadas por la inclusión de una introducción descriptiva general enormemente pesan más que las desventajas de acompañamiento.

Al final de cada uno de los tres volúmenes anteriores he añadido ‘una Revisión Concluyente’. Pero como la introducción cubre la materia{el asunto} tratada de en Volúmenes IV, V y VI, tan va a la Revisión Concluyente. Será por lo tanto colocado al final de Volumen VI, es decir después de la exposición de la filosofía de Kant. En el curso de esta Revisión de Conclusión 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 de los diecisiete y dieciocho siglos. Pienso que es mejor reservar tal discusión hacia el final de la exposición histórica del pensamiento el período que interrumpir esta exposición con reflexiones filosóficas generales.

Finalmente una palabra sobre referencias. Referencias como 'volumen. II, ch. XL' o 'Ver el volumen. III, pps 135-9' se refieren a esta *Historia de la Filosofía*, la Imagen Reserva la Edición. En cuanto a referencias a las escrituras de los filósofos con quien trato, he tratado de dar éstos en una forma que será del uso al estudiante que desea buscarlos{visitarlos}. Algunos historiadores y expositores tienen la práctica de dar referencias según volumen y página de la edición crítica reconocida, cuando tal existe, de las escrituras del filósofo en cuestión. Pero soy dudoso de la sabiduría de adhesión exclusivamente a esta práctica en un volumen como el presente{regalo}. En los capítulos en Descartes, por ejemplo, en efecto he citado el volumen y la página de la edición de Curtiduría de Adán; pero también he dado referencias, donde factible, según capítulo y sección o parte y sección del trabajo en cuestión. El número de la gente que tiene el acceso fácil a la edición de Curtiduría de Adán es sumamente limitado, como pocas personas poseen la edición crítica espléndida reciente de Berkeley. Pero las ediciones baratas de las escrituras más importantes de los filósofos principales son fácilmente asequibles; y en mi opinión referencias deberían ser dadas con miras a la conveniencia de estudiantes que poseen tales ediciones más bien que a que de pocos quiénes poseen o tienen el acceso a las ediciones críticas reconocidas.

## *Capítulo Uno*

# INTRODUCCIÓN

*Continuidad y novedad: la fase temprana de filosofía moderna en su relación a medieval y pensamiento de Renacimiento - racionalismo Continental: su naturaleza, su relación a escepticismo y a Neo-estoicismo, su desarrollo - empirismo británico: su naturaleza y su desarrollo - el siglo diecisiete - el siglo dieciocho - filosofía Política - la subida de la filosofía de historia - Immanuel Kant.*

1. Se dice generalmente que la filosofía moderna ha comenzado con Descartes (1596-1650) o con Francis Bacon (1561-1626) en Inglaterra y con Descartes en Francia. No es quizás inmediatamente evidente con que justificación el término 'moderno' es aplicado al pensamiento el siglo diecisiete. Pero su uso claramente implica que hay una ruptura entre la filosofía medieval y postmedieval y que cada uno posee características importantes que el otro no posee. Y los filósofos del siglo diecisiete fueron seguramente convencidos que había una división aguda entre las viejas tradiciones filosóficas y lo que ellos mismos trataban de hacer. Los hombres como Francis Bacon y Descartes fueron a fondo persuadidos que ellos hacían un nuevo principio.

Si durante mucho tiempo las vistas{opiniones} de filósofos de postrenacimiento y Renacimiento fueran aceptadas a su valor nominal, este era en parte debido a una

convicción que en la Edad Media no había realmente nada que mereció el nombre de filosofía. La llama de la reflexión filosófica independiente y creativa que se había quemado tan alegremente {con ánimo} en Grecia antigua fue prácticamente extinguida hasta que fuera reanimado en el Renacimiento y se elevara en el esplendor en el siglo diecisiete.

Pero cuando por fin más atención vino para ser pagado a la filosofía medieval, se veía que esta vista {opinión} fue exagerada. Y algunos escritores enfatizaron la continuidad entre el pensamiento medieval y postmedieval. Aquellos fenómenos de la continuidad pueden ser observados en las esferas políticas y sociales es bastante obvio. Los modelos de sociedad y de la organización política en el siglo diecisiete claramente no saltaron en ser sin ningún antecedente histórico. Podemos observar, por ejemplo, la formación gradual de varios Estados nacionales, la aparición de las grandes monarquías y el crecimiento de la clase media. Incluso en el campo de ciencia la discontinuidad no es completamente tan grande como fue supuesto una vez. La investigación reciente ha mostrado la existencia de un interés limitado a la ciencia empírica dentro del período medieval sí mismo. Y la atención fue llamada en el tercer volumen de este *History*<sup>1</sup> a las implicaciones más amplias de la teoría de ímpetu del movimiento como presentado por ciertos físicos del siglo catorce. Del mismo modo, una cierta continuidad puede ser observada dentro de la esfera filosófica. Podemos ver la filosofía en la Edad Media gradualmente ganando el reconocimiento como una rama separada del estudio. Y podemos ver maneras de pensar surgir que esperan el desarrollo filosófico posterior. Por ejemplo, el movimiento filosófico característico del siglo catorce, generalmente conocido como el movimiento nominalista,<sup>2</sup> esperó que el empirismo posterior en varios importante respeta. Otra vez, la filosofía especulativa de Nicholas de Cusa,<sup>3</sup> con sus anticipaciones de algunas tesis de Leibniz, forma un eslabón entre medieval, Renacimiento y pensamiento moderno pre-Kantian. Otra vez, los eruditos han mostrado que los pensadores como Francis Bacon, Descartes y Locke eran sujetos a la influencia del pasado a un mayor grado que ellos mismos realizaron {comprendieron}.

Este énfasis en la continuidad fue indudablemente necesario como un correctivo a una aceptación demasiado fácil de las reclamaciones de la novedad avanzada por filósofos de siglo diecisiete y Renacimiento. Esto expresa un entendimiento del hecho que había tal cosa como la filosofía medieval y un reconocimiento de su posición como una parte integrante de la filosofía europea en general. Al mismo tiempo, si pueden poner demasiado énfasis en la discontinuidad, la continuidad también. Si comparamos los modelos de la vida social y política en los trece y diecisiete siglos, las diferencias obvias en la estructura de sociedad inmediatamente golpean el ojo. Otra vez, aunque los factores históricos que contribuyeron al acontecimiento de la Reforma puedan ser remontados, la Reforma estaba sin embargo en algún sienten una explosión, rompiendo la unidad religiosa de la Cristiandad medieval. Y aunque las semillas de la ciencia posterior puedan ser descubiertas en el suelo intelectual de Europa medieval, los resultados de investigación no han sido como requerir cualquier cambio sustancial de la vista {opinión} sobre la importancia de la ciencia de Renacimiento. Del mismo modo, cuando todo que puede ser legítimamente dicho ilustrar la continuidad entre la filosofía medieval y postmedieval ha sido dicho, permanece verdadero que había diferencias considerables entre ellos. Para la materia {el asunto} de esto, aunque Descartes fuera indudablemente bajo la influencia de caminos Escolásticos del pensamiento, él él mismo indicó {advirtió} que el uso de términos tomados de la filosofía Escolástica no necesariamente significó que los términos estaban siendo usados en los mismos sentidos en

los cuales ellos habían sido usados por el Scholastics. Y aunque en Locke influyera en su teoría de la ley natural el Talonador,<sup>4</sup> quién había sido bajo la influencia del pensamiento medieval, la idea Lockean de la ley natural no es exactamente el mismo como aquel de San. Tomás de Aquino.

Podemos hacernos, por supuesto, los esclavos de palabras o etiquetas. O sea, porque dividimos la historia en períodos, podemos tender a perder la vista de la continuidad y de transiciones graduales, sobre todo cuando miramos acontecimientos históricos de una gran distancia a tiempo. Pero este no significa que es totalmente impropio hablar de períodos históricos o que ningunos cambios principales ocurren.

Y si la situación cultural general del mundo de postrenacimiento estaba en importante respa diferente de aquel del mundo medieval, es sólo natural que los cambios debieran haber sido reflejados en el pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, como se cambia de las esferas sociales y políticas, aun cuando ellos parecen haber sido más o menos abruptos, presupuso una situación ya existente de la cual ellos se desarrollaron, entonces también las nuevas actitudes y los objetivos y los caminos del pensamiento en el campo de filosofía presupusieron una situación ya existente con la cual ellos estaban en algún grado unido. En otras palabras, no somos afrontados con una opción simple entre dos bruscamente contrastó alternativas, la aseveración de la discontinuidad y la aseveración de la continuidad. Ambos elementos tienen que ser considerados. Hay cambio y la novedad; pero el cambio no es la creación de nada.

La situación, por lo tanto, parece ser este. El viejo énfasis en la discontinuidad era en gran parte debido al fracaso de reconocer que había en la Edad Media cualquier filosofía digna del nombre. El reconocimiento subsecuente de la existencia y la importancia de la filosofía medieval produjeron un énfasis en la continuidad. Pero ahora vemos que lo que es requerido es una tentativa de ilustrar tanto elementos de la continuidad como las características peculiares de períodos diferentes. Y lo que es verdadero en cuanto a nuestra consideración de períodos diferentes es verdadero también, por supuesto, en cuanto a pensadores individuales diferentes. Los historiadores son sitiados por la tentación para representar el pensado un período como simplemente una etapa {escena} preparatoria para el pensado el próximo período, y el sistema de un pensador como no más que un escalón al sistema de otro pensador. La tentación es, en efecto, inevitable; ya que el historiador contempla una sucesión temporal de acontecimientos, no una realidad eterna e inmutable. Además, hay un sentido obvio en el cual el pensamiento medieval preparó el camino para el pensamiento postmedieval; y hay mucha tierra {razón} para considerar la filosofía de Berkeley como un escalón entre las filosofías de Cerradura {Esclusa} y Hume, Pero si uno sucumbe completamente a esta tentación, uno falla muy. La filosofía de Berkeley es mucho más que una mera etapa {escena} en el desarrollo del empirismo de Locke a Hume; y el pensamiento medieval tiene sus propias características.

Entre las diferencias fácilmente perceptibles entre la filosofía medieval y postmedieval hay una diferencia asombrosa en formas de la expresión literaria. En primer lugar, mientras que el medieval escribió en el latín, en el período postmedieval encontramos un uso creciente del vernáculo., en efecto, no sería verdadero decir que ningún uso fue hecho del latín en el período moderno pre-Kantian. Tanto Francis Bacon como Descartes escribieron en el latín así como en el vernáculo. Tan también hizo Hobbes. Y el Spinoza formó sus trabajos en el latín. Pero el Locke escribió en inglés, y en el siglo dieciocho encontramos un uso común del vernáculo. El Hume escribió en inglés, Voltaire y Rousseau en francés, Kant



en alemán. Para otra cosa, mientras que los medievales fueron muy dados a la práctica de escribir comentarios sobre ciertos trabajos estándares, los filósofos postmedievales, si ellos escribieron en el latín o en el vernáculo, tratados originales tranquilos en los cuales el comentario fue abandonado. No pienso implicar que el medieval escribió sólo comentarios; ya que este sería completamente falso. Al mismo tiempo los comentarios sobre *las Oraciones de Peter Lombard*<sup>5</sup> y en los trabajos de Aristóteles y otros eran rasgos característicos de la composición filosófica medieval, mientras que cuando pensamos en las escrituras de filósofos del siglo diecisiete pensamos en tratados libres{gratis}, no de comentarios.

El uso creciente del vernáculo en escritura filosófica acompañada, por supuesto, su uso de crecimiento en otros campos literarios. Y podemos asociar este con cambios culturales, políticos y sociales generales y desarrollo. Pero también podemos ver en ello un síntoma de la aparición de filosofía de los límites de las Escuelas. Los filósofos medievales eran en su mayor parte profesores de universidad, contratados en la enseñanza. Ellos escribieron comentarios sobre los textos estándares en el uso en las universidades, y ellos escribieron en la lengua del mundo culto, académico. Los filósofos modernos en el período pre-Kantiano, al contrario, estaban en la mayoría de casos inconexos con el trabajo de la enseñanza académica. El Descartes fue nunca un profesor de universidad. Ni era Spinoza, aunque él recibiera una invitación a Heidelberg. Y el Leibniz era muchísimo un hombre de asuntos que rechazó un profesorado porque él tenía totalmente otra clase de la vida en mente. En Inglaterra Locke sostuvo postes menores en el servicio del Estado; Berkeley era un obispo; y aunque Hume intentara asegurar una silla de universidad, él no tuvo éxito en hacer así. En cuanto a los filósofos franceses del siglo dieciocho, como Voltaire, Diderot y Rousseau, ellos eran obviamente letrados con intereses filosóficos. La filosofía en los diecisiete y dieciocho siglos era una materia{un asunto} de interés común y preocupación{e interés} entre las clases cultas y cultivadas; y es sólo natural que el uso del vernáculo debiera haber sustituido el uso de latín en escrituras diseñadas para un amplio público. Como comentarios de Hegel, es sólo cuando venimos a Kant que encontramos la filosofía que nos hace tan técnicos y oscuros que podría pensarse ya no que ello pertenecía a la educación general de un hombre cultivado. Y antes de aquel tiempo el uso de latín había muerto, por supuesto, prácticamente.

En otras palabras, la filosofía original y creativa del período moderno temprano desarrollado fuera de las universidades. Esto era la creación de mentes frescas y originales, no de tradicionalistas. Y este es una razón, por supuesto, por qué la escritura filosófica tomó la forma de tratados independientes, no de comentarios. Ya que los escritores estuvieron preocupados por el desarrollo de sus propias ideas, libres{gratis} del respeto para los grandes nombres del pasado y para las opiniones de pensadores griegos y medievales.

Decir, sin embargo, que en el período pre-Kantiano de la filosofía moderna el vernáculo vino para ser empleado en el lugar del latín, que los tratados independientes fueron escritos más bien que comentarios, y que los filósofos principales del período no eran profesores de universidad, no hace muchísimo para elucidar las diferencias intrínsecas entre la filosofía medieval y postmedieval. Y una tentativa debe ser hecha para indicar brevemente algunas de estas diferencias.

A menudo se dice que la filosofía moderna es autónoma, el producto de razón sola,

mientras que la filosofía medieval era subordinada a la teología cristiana, obstaculizada por el servilismo al dogma. Pero si es expresado de este modo valiente, sin la calificación, el juicio constituye una simplificación excesiva. Por una parte encontramos San. Tomás de Aquino en el siglo trece afirmando la independencia de filosofía como una rama separada del estudio, mientras en el siglo catorce encontramos la teología y la filosofía que tiende a deshacerse a consecuencia de la crítica nominalista de la metafísica tradicional. Por otra parte encontramos Descartes en el siglo diecisiete tratando de armonizar sus ideas filosóficas con las exigencias del dogma Católico,<sup>6</sup> mientras en el siglo dieciocho Berkeley explícitamente dice que su objetivo último es conducir a hombres a las verdades que ahorran del Evangelio. Los hechos del caso, por lo tanto, no garantizan nuestra declaración dogmáticamente que toda la filosofía moderna era libre {gratis} de cualquier presuposición teológica y del ejercicio de cualquier influencia de control por la fe cristiana. Tal declaración no sería aplicable a Descartes, Pascal, Malebranche, Locke o Berkeley, aun si esto encaja Spinoza, Hobbes, Hume y, por supuesto, los pensadores de materialista del siglo dieciocho en Francia. Al mismo tiempo es indudablemente verdadero que podemos remontar una emancipación progresiva de la filosofía de la teología a partir de los principios de la reflexión filosófica en la Edad Media temprana hasta la era moderna. Y hay una diferencia obvia entre, supongamos, Aquinas y Descartes, aunque éste fuera Christian creedor. Ya que Aquinas era prioritario un teólogo, mientras que Descartes era un filósofo y no un teólogo. En efecto, prácticamente todos los filósofos medievales principales, incluso Guillermo de Ockham, eran teólogos, mientras que los filósofos principales de los diecisiete y dieciocho siglos no eran. En la Edad Media la teología fue estimada como la ciencia suprema; y encontramos teólogos que eran también filósofos. En los diecisiete y dieciocho siglos encontramos filósofos, algunos de los que creían a Cristianos mientras los otros no eran. Y aunque sus creencia religiosas indudablemente ejercieran alguna influencia en los sistemas filosóficos de hombres como Descartes y Locke, ellos estaban fundamentalmente en la misma posición que cualquier filósofo hoy que resulta ser Christian, pero quién no es, en el sentido profesional, un teólogo. Es una razón por qué los filósofos como Descartes y Locke nos parecen 'modernos' si los comparamos con San. Thomas o San. Bonaventure.

Habría que distinguirse, por supuesto, entre un reconocimiento de los hechos y una evaluación de los hechos. Unos dirían que en la proporción cuando la filosofía fue separada de su unión cercana con la teología y fue liberada de cualquier control externo, se hizo cual debería ser, una rama puramente autónoma del estudio. Los otros dirían que la posición concordada a la filosofía en el siglo trece era la derecha. O sea, los derechos de razón fueron reconocidos; pero tan eran los derechos de revelación. Y esto era una ventaja a la filosofía si el reconocimiento de la verdad revelada lo advirtiera de conclusiones erróneas. Aquí tenemos evaluaciones diferentes de los hechos. Pero sin embargo evaluamos los hechos, me parece ser indiscutiblemente verdadero que la filosofía se hizo cada vez más emancipada de la teología, a condición de que la palabra 'emancipada' sea entendida en un sentido neutro del punto de vista valuational.

Es acostumbrado asociar el cambio de la posición de filosofía en cuanto a la teología con un cambio de interés de temas teológicos a un estudio de hombre y de la Naturaleza sin la referencia explícita a Dios. Y hay, pienso, verdad en esta interpretación, aunque haya también el cuarto {espacio} para la exageración.

El movimiento humanístico del Renacimiento a menudo es mencionado en esta unión.

Y, en efecto, decir que el movimiento humanístico, con su extensión de estudios literarios y sus nuevos ideales educativos, estuvo preocupado principalmente con el hombre es pronunciar una verdad obvia, de hecho una tautología. Pero como fue indicado {advertido} en el tercer volumen de este *History*<sup>7</sup>, el humanismo italiano no implicó ninguna ruptura muy decisiva con el pasado. Los humanistas denunciaron la barbaridad en el estilo latino; pero tan tenía a John de Salisbury en el duodécimo y Petrarch en el siglo catorce. Los humanistas promovieron un renacimiento literario; pero la Edad Media había dado al mundo los mayores logros literarios de Europa, *la Divina Commedia* de Dante. Un entusiasmo para la tradición Platónica o bastante Neo-platónica en la filosofía acompañó el humanismo italiano; pero el Neo-platonismo también había ejercido una influencia en el pensamiento medieval, aunque los temas Neo-platónicos en la filosofía medieval no estuvieran basados en un estudio de la variedad de textos que fueron puestos a disposición en el siglo quince. Puede decirse apenas que el Platonismo italiano, a pesar de su sentimiento fuerte para el desarrollo armonioso de la personalidad humana y para la expresión del divino en la Naturaleza, ha constituido una antítesis directa a la perspectiva medieval. El humanismo indudablemente se desarrolló, intensificado, ensanchado y colocado en una posición mucho más prominente un hilo en la cultura medieval; y en este sentido esto implicó un cambio de énfasis. Pero no habría sido suficiente por sí mismo para preparar el fondo para la fase temprana de la filosofía moderna.

Un cambio del carácter theocentric de los grandes sistemas medievales a centrar del interés en la Naturaleza como un sistema unificado, dinámico puede ser observado mucho más claramente en las escrituras de filósofos como Giordano Bruno<sup>8</sup> y Paracelsus<sup>9</sup> que en aquellos de platónicos como Marsilius Ficinus y John Pico della Mirandola.<sup>10</sup> Pero aunque las filosofías especulativas de la Naturaleza de Bruno y pensadores del mismo tipo expresados y promovieran la transición de medieval al pensamiento moderno, por lo que el centro de interés está preocupado, otro factor también fue requerido, a saber, el movimiento científico ~~del Renacimiento~~<sup>11</sup> no es, en efecto, siempre fácil para dibujar una línea clara de la división entre filósofos especulativos de la Naturaleza y científicos cuando uno trata del período en cuestión. Pero nadie probablemente negará la propiedad de colocar a Bruno en la primera clase y Kepler y Galileo en el segundo. Y aunque las filosofías especulativas de la Naturaleza formaran la parte del fondo de la filosofía moderna, la influencia del movimiento científico del Renacimiento era de gran importancia en la determinación de la dirección del pensamiento filosófico en el siglo diecisiete.

En primer lugar esto era la ciencia de Renacimiento, seguida más tarde del trabajo de Newton, que con eficacia estimuló la concepción maquinal del mundo. Y esta concepción era obviamente un factor que se contribuyó poderosamente a centrar de la atención en la Naturaleza en el campo de filosofía. Para Galileo, Dios es el creador y conservador del mundo; el gran científico era lejano de ser ateo o un agnóstico. Pero la naturaleza sí mismo puede ser considerada como un sistema dinámico de cuerpos en el movimiento, la estructura inteligible de que puede ser expresada matemáticamente. Y aunque no sepamos {no conozcamos} las naturalezas interiores ~~de los forces~~<sup>12</sup> que gobiernan el sistema y que son revelados en el movimiento susceptible de la declaración matemática, podemos estudiar la Naturaleza sin cualquier referencia inmediata a Dios. No encontramos aquí una ruptura con el pensamiento medieval en el sentido que la existencia de Dios y la actividad son o negadas o dudadas. Pero seguramente encontramos un cambio importante

de interés y énfasis. Mientras que un teólogo-filósofo del siglo trece como San. El Bonaventure estuvo interesado principalmente en el mundo material considerado como una revelación de la oposición o remota de su original divino, el científico de Renacimiento, sin negar a aquella Naturaleza tiene un original divino, está interesado principalmente en la estructura inmanente cuantitativamente determinable del mundo y de su proceso dinámico. En otras palabras, tenemos un contraste entre la perspectiva de metaphysician teológicamente dispuesto quién pone el énfasis en la causalidad final y la perspectiva de un científico para quien la causalidad eficiente, revelada en el movimiento matemáticamente determinable, toma el lugar de la causalidad final.

Se puede decir que si comparamos a hombres que eran principalmente teólogos con hombres que eran principalmente científicos, es tan obvio que sus intereses serán diferentes que es completamente innecesario llamar la atención hacia la diferencia. Pero el caso es que la influencia combinada de las filosofías especulativas de la Naturaleza y de la ciencia de Renacimiento se hizo sentido en la filosofía del siglo diecisiete. En Inglaterra, por ejemplo, Hobbes eliminó de la filosofía todo el discurso sobre el inmaterial o espiritual. El filósofo está preocupado simplemente y únicamente con cuerpos, aunque Hobbes incluyera bajo cuerpos en el sentido general no sólo el cuerpo humano sino también el estado o Estado. Metaphysicians racionalista continental de Descartes a Leibniz, en efecto, no eliminó de la filosofía el estudio de la realidad espiritual. La aseveración de la existencia de sustancia espiritual y de Dios es la integral al sistema Cartesiano, y en su teoría de mónadas Leibniz, como será visto más tarde, prácticamente spiritualized cuerpo. Al mismo tiempo el Descartes pareció a Pascal emplear a Dios simplemente para conseguir el mundo que va, como era, después que él no tenía ningún uso adicional para Él. La acusación de Pascal puede estar bien injusta; y en mi opinión es injusto. Pero es sin embargo significativo que la filosofía de Descartes era capaz de dar una impresión que a le cuesta imaginar ser dado por el sistema de un siglo trece metaphysician.

No era, sin embargo, simplemente una pregunta de dirección del interés. El desarrollo de la ciencia física bastante naturalmente estimuló la ambición de usar la filosofía para descubrir nuevas verdades sobre el mundo. En Inglaterra el Tocino enfatizó el estudio empírico e inductivo de la Naturaleza, perseguida con miras al aumento de poder del hombre y control de su ambiente material, un estudio que debería ser continuado sin hacer caso de autoridades o a los grandes nombres del pasado. En Francia una de las objeciones principales de Descartes contra Scholasticism era que esto sirvió, en su opinión, sólo exponer sistemáticamente verdades ya conocidas y que era impotente descubrir nuevas verdades. En su *Novum Organum* Tocino llamó la atención a los efectos prácticos de ciertas invenciones que, como él dijo, habían cambiado la cara de cosas y el estado del mundo. Él estaba consciente que nuevos descubrimientos geográficos, la apertura de fuentes frescas de la riqueza y, sobre todo, el establecimiento de física en una base experimental anunció la apertura de una nueva era. Y aunque la mayor parte de lo que él esperó no debiera ser realizado {comprendido} hasta mucho después de su muerte, él fue justificado en notar el principio de un proceso que ha conducido a nuestra civilización técnica. Los hombres como el Tocino y Descartes eran indudablemente inconscientes del grado al cual sus mentes eran bajo la influencia de antiguos caminos del pensamiento; pero su conocimiento de la posición en el umbral de una nueva era no era injustificado. Y la filosofía debía ser presionada en el servicio del ideal de ampliar el conocimiento humano con miras al progreso en la civilización. La verdad es que las ideas Cartesianos y Leibnizian del método

apropiado para ser empleado en este proceso no eran el mismo como aquel de Francis Bacon. Pero este no cambia el hecho lo que tanto Descartes como Leibniz fue profundamente impresionado y bajo la influencia del desarrollo acertado de la nueva ciencia y que ellos consideraron la filosofía como un medio de aumentar nuestro conocimiento del mundo.

Hay otro camino importante del cual el desarrollo científico del Renacimiento influyó en la filosofía. Entonces ningún diferencia muy claro fue hecho entre ciencia física y filosofía. El antiguo era conocido como filosofía natural o filosofía experimental. En efecto, esta nomenclatura ha sobrevivido en las universidades más viejas al grado que encontramos en Oxford, por ejemplo, una silla de la filosofía experimental, aunque el inquilino no esté preocupado por la filosofía cuando el término es entendido ahora. Sin embargo es obvio que los verdaderos descubrimientos en astronomía y física durante el Renacimiento y en el período moderno temprano fueron hechos por hombres que clasificaríamos como científicos y no como filósofos. En otras palabras, en mirar hacia atrás podemos ver la física y la astronomía que alcanza la estatura adulta y persigue sus caminos del progreso más o menos independientemente de la filosofía, a pesar de que tanto Galileo como Newton filosofó (en nuestro sentido del término). Pero en el período del cual tratamos no había ningún estudio realmente empírico de la psicología en el sentido de una ciencia distinta de otras ciencias y de la filosofía. Era sólo natural, por lo tanto, que el desarrollo acertado en astronomía, física y química debería despertar en filósofos la idea de elaborar una ciencia de hombre. La verdad es que el estudio empírico del cuerpo humano estaba siendo desarrollado ya. Sólo tenemos que recordar los descubrimientos en anatomía y fisiología que fueron hechos por hombres como Vesalius, el autor *del De fabrica humani corporis* (1543) y Harvey, que descubrió la circulación de la sangre aproximadamente 1615. Pero para el estudio de psicología tenemos que dar vuelta a los filósofos.

El Descartes, por ejemplo, escribió un trabajo en las pasiones del alma, y él propuso una teoría para explicar la interacción entre mente y cuerpo. El Spinoza escribió en la cognición humana, en las pasiones y en la reconciliación del conocimiento aparente o la conciencia de la libertad con el determinism exigido por su sistema. Entre los filósofos británicos encontramos un interés marcado a preguntas psicológicas. Los empíricos principales, Locke, Berkeley y Hume, todo el trato con problemas sobre conocimiento; y ellos tienden a tratar estos problemas de un psicológico más bien que de un punto de vista estrictamente epistemológico. ¿O sea, ellos tienden a concentrar su atención en la pregunta, cómo se levantan {surgen} nuestras ideas? Y este es obviamente una pregunta psicológica. Otra vez, en el empirismo inglés podemos ver el crecimiento de la psicología associationist. Adelante, en su introducción *al Tratado de la Naturaleza Humana* Hume habla explícitamente de la necesidad de desarrollar la ciencia de hombre en una base empírica. La filosofía natural, él dice, ha sido establecida ya en una base experimental o empírica; pero los filósofos acaban de comenzar a poner la ciencia de hombre en un equilibrio parecido.

Ahora, un científico como Galileo, que estuvo preocupado por cuerpos en el movimiento, podría encajonarse, por supuesto, al mundo material y a preguntas de física y astronomía. Pero la vista {opinión} del mundo como un sistema mecánico levantó problemas que el filósofo metafísico no podía evadir. En particular ya que el hombre es un ser dentro del mundo, la pregunta se levanta {surge} si él se cae totalmente dentro del sistema mecánico. Obviamente, hay dos líneas generales posibles de la respuesta. Por una parte el filósofo puede defender la vista {opinión} que el hombre posee un alma espiritual,

dotada con el poder de la opción libre {gratis}, y que en virtud de este alma espiritual y libre {gratis} él en parte supera el mundo material y el sistema de la causalidad mecánica. Por otra parte él puede ampliar la concepción científica del universo material para incluir al hombre en conjunto. Los procesos psíquicos serán probablemente interpretados entonces como epiphenomena de procesos físicos o, más toscamente, como se siendo material, y la libertad humana será negada.

El Descartes fue convencido de la verdad de la primera respuesta, aunque él hablara de la mente más bien que del alma. El mundo material puede ser descrito en términos de materia {asunto}, identificada con extensión geométrica, y movimiento. Y todos los cuerpos, incluso cuerpos vivos, están en algunas máquinas de sentido. Pero el hombre en conjunto no puede ser simplemente reducido a un miembro de este sistema mecánico. Ya que él posee una mente espiritual que supera el mundo material y las leyes de determinación de la causalidad eficiente que gobiernan este mundo. En el mismo umbral de la era moderna, por lo tanto, encontramos el llamado ‘padre de la filosofía moderna’ afirmación de la existencia de la realidad espiritual en general y de la mente espiritual del hombre en particular. Y esta aseveración no era simplemente la reliquia de una vieja tradición; esto era una parte integrante del sistema de Descartes y representó la parte de su respuesta al desafío de la nueva perspectiva científica.

La interpretación de Descartes del hombre dio ocasión, sin embargo, a un problema particular. Ya que si el hombre consiste en dos sustancias claramente distinguibles, su naturaleza tiende a deshacerse y ya no poseer una unidad. Entonces se hace muy difícil para explicar los hechos evidentes de la interacción psico física. Descartes él mismo afirmó que la mente puede y actuar realmente en el cuerpo: pero su teoría de la interacción fue sentida para ser uno de los rasgos menos satisfactorios de su sistema. Y el Cartesians como Geulincx, quiénes son generalmente conocidos como ‘occasionalists’, rechazó confesar que dos tipos heterogéneos de sustancias pueden actuar el uno en el otro. Cuando la interacción por lo visto ocurre, lo que realmente ocurre es que con motivo de un acontecimiento psíquico Dios causa el acontecimiento físico correspondiente, o a la inversa. Así el occasionalists tenía el recurso a la actividad divina para explicar los hechos aparentes de la interacción. Pero no es inmediatamente evidente como, si la mente no puede actuar en el cuerpo, Dios puede hacer así. Y en el sistema de Spinoza el problema de la interacción fue eliminado, porque la mente y el cuerpo fueron considerados como dos aspectos de una realidad. En la filosofía de Leibniz, sin embargo, el problema reaparece en una forma algo diferente. Esto es ya no la pregunta como puede estar allí la interacción entre dos tipos heterogéneos de sustancias, pero mejor dicho como puede haber interacción entre mónadas numéricamente distintas e independientes, entre, o sea, la mónada dominante que constituye la mente humana y las mónadas que constituyen el cuerpo. Y la respuesta de Leibniz era similar a, aunque no exactamente el mismo como, aquel de los occasionalists. Dios tan creó las mónadas que sus actividades son sincronizadas en una manera análoga a esto en el cual los movimientos de las manos de dos relojes perfectamente construidos corresponderían, aunque un reloj no actúe en el otro.

El occasionalists comenzó, por supuesto, con la idea de Descartes de sustancias espirituales y materiales; y su teoría peculiar presupone esta idea. Pero había otros filósofos que intentaron ampliar al hombre en conjunto la nueva concepción científica del mundo. En Inglaterra Hobbes aplicó las ideas fundamentales de la mecánica de Galileo a toda la realidad, es decir a toda la realidad que puede ser considerablemente considerada en la

filosofía. Él comparó la sustancia con la sustancia material, y él no permitiría que el filósofo pueda prever o tratar de cualquier otra clase de la realidad. El filósofo, por lo tanto, debe considerar el hombre como el ser puramente material, sujeto a las mismas leyes que otros cuerpos. La libertad es eliminada, y el conocimiento es interpretado como el movimiento, reducible a cambios del sistema nervioso.

En el Continente varios filósofos del siglo dieciocho adoptaron un materialismo ordinario de manera similar. Por ejemplo, La Mettrie, autor de *Hombre una Máquina* (1748), hombre representado como una máquina material complicada y la teoría de un alma espiritual como una fábula. En la propuesta de esta vista {opinión} él reclamó a Descartes como su antepasado directo. Éste había comenzado a dar una interpretación maquina del mundo; pero él lo había abandonado en un cierto punto. Él, La Mettrie, estuvo preocupado para completar el proceso mostrando que los procesos psíquicos del hombre, no menos que sus procesos físicos, podrían ser explicados en términos de hipótesis maquina e hipótesis de materialista.

El desafío de la nueva ciencia, por lo tanto, levantó un problema en cuanto al hombre. La verdad es que el problema era en cierto modo un viejo problema; y en la filosofía griega podemos encontrar soluciones que son análogas a las soluciones divergentes ofrecidas por Descartes y Hobbes en el siglo diecisiete. Sólo tenemos que pensar en Platón por una parte y de Democritus en el otro. Pero aunque el problema fuera viejo uno, esto era también nuevo uno, en el sentido que el desarrollo de la ciencia Galilea y Newtoniana lo colocó en una nueva luz y enfatizó su importancia. Al final de período cubierto en Volúmenes IV-VI encontramos Immanuel Kant que intenta combinar una aceptación de la validez de la ciencia Newtoniana con una creencia en la libertad moral del hombre. Esto, en efecto, muy engañaría para decir que Kant repitió la posición de Descartes; pero si dibujamos una línea general de la división entre aquellos que ampliaron la perspectiva maquina para incluir al hombre en su totalidad y aquellos que no hicieron, debemos colocar Descartes y Kant en el mismo lado de la línea.

Cuando consideramos el cambio de interés de temas teológicos a un estudio de Naturaleza y del hombre sin la referencia explícita a Dios, el punto siguiente es relevante. Cuando Hume en el siglo dieciocho habló sobre la ciencia de hombre, él incluyó la filosofía moral o el ética. Y en la filosofía británica en general durante el período entre el Renacimiento y el final del siglo dieciocho podemos observar que el interés fuerte al ética que ha seguido siendo una de las características principales del pensamiento británico. Adelante, es generalmente verdadero, aunque haya seguramente las excepciones, que los moralistas ingleses del período se esforzaron por desarrollar una teoría ética sin presuposiciones teológicas. Ellos no comienzan, como hizo San. ~~Thomas Aquinas~~<sup>13</sup> en el siglo trece, con la idea de la ley eterna de Dios y luego desciende a la idea de la ley moral natural, considerada en señal del antiguo. En cambio ellos tienden a tratar el ética sin referirse a la metafísica. Así la filosofía moral británica en el siglo dieciocho ilustra la tendencia del pensamiento filosófico postmedieval de perseguir su curso independientemente de la teología.

Los comentarios análogos pueden ser hechos sobre la filosofía política. El Hobbes en el siglo diecisiete seguramente escribe en alguna longitud sobre asuntos eclesiásticos; pero este no significa que su teoría política es el dependiente en presuposiciones teológicas. Para Hume en el siglo dieciocho la filosofía política es la parte de la ciencia de hombre, y en sus

ojos esto no tiene ninguna unión con la teología o, en efecto, con la metafísica en general. Y la teoría política de Rousseau en el mismo siglo era también lo que uno puede llamar una teoría de laicismo. La perspectiva de hombres como Hobbes, Hume y Rousseau era muy diferente de la de San. ~~Thomas Aquinas~~<sup>14</sup> y todavía más de la de los Santos. ~~Agustín~~<sup>15</sup>, en efecto, podemos ver su perspectiva prefigurada en las escrituras de Marsilio ~~de Padua~~<sup>16</sup> en la primera mitad del siglo catorce. Pero el Marsilio era apenas el filósofo político típico de la Edad Media.

En esta sección he enfatizado la influencia de la ciencia física en la filosofía de los diecisiete y dieciocho siglos. En la Edad Media la teología fue considerada como la ciencia suprema, pero en el período postmedieval las ciencias naturales comienzan a ocupar el centro de la etapa {escena}. En los diecisiete y dieciocho siglos, sin embargo, somos todavía en un período cuando el filósofo es confidente que él, como el científico, puede añadir a nuestro conocimiento del mundo. La verdad es que esta declaración está de pie en la necesidad de la calificación considerable si tenemos en cuenta el escepticismo de David Hume. Pero, hablando en general, el humor es una de la confianza optimista en el poder de la mente filosófica. Y esta confianza es estimulada e intensificada por el desarrollo acertado de la ciencia física. Éste ha tan dominado todavía completamente la escena para producir en muchas mentes la sospecha, o hasta la convicción, aquella filosofía no puede añadir nada a nuestro conocimiento actual de la realidad. O poner la materia {el asunto} de otro modo, si la filosofía ha dejado de ser la criada de teología, se ha hecho todavía la asistente de ciencia. Esto recibe un estímulo de la ciencia, pero esto afirma su autonomía e independencia. Si los resultados animan a aceptar sus reclamaciones, es otra pregunta. Esto no es en cualquier caso una pregunta de que pueden hablar de manera rentable en una introducción a la historia de filosofía en el período de que tratamos.

2. Es acostumbrado dividir la filosofía moderna pre-Kantiana en dos corrientes principales, el que comprende los sistemas racionalistas del Continente de Descartes a Leibniz y su discípulo Christian Wolff, el otro empirismo británico que comprende abajo a e incluso Hume. Esta división ha sido adoptada aquí. Y en esta sección deseo hacer algunos comentarios introductorios sobre el racionalismo continental.

En el sentido más amplio del término un filósofo racionalista sería probablemente el que quién confió en el uso de su razón y quién no tenía el recurso a intuiciones místicas o a sentimientos. Pero este amplio sentido del término es completamente insuficiente para distinguir los grandes sistemas continentales de los diecisiete y dieciocho siglos del empirismo británico. El Locke, Berkeley y Hume mantendrían todos que ellos confiaron en el razonamiento en sus reflexiones filosóficas. Para la materia {el asunto} de esto, el término, de ser entendido en este amplio sentido, no servirá para distinguir la metafísica de los diecisiete y dieciocho siglos de la metafísica medieval. Algunos críticos pueden acusar San. Tomás de Aquino, por ejemplo, de ilusiones, en el sentido que en su opinión él encontró motivos inadecuados de aceptar conclusiones que él ya creyó en tierras {razones} no racionales y que él deseó defender. Pero el Aquino él mismo era certainly convencido que su filosofía era un producto de la reflexión racional. Y si la acusación contra él fuera válida, esto se aplicaría igualmente bien a Descartes.

En lenguaje corriente se entiende generalmente ahora que un racionalista es un pensador



que niega el sobrenatural y la idea de la revelación divina de misterios. Pero, completamente aparte del hecho que este uso del término presupone que no hay ningunas pruebas racionales para la existencia del sobrenatural y ningunos motivos racionales para creer que hay cualquier revelación divina en el sentido teológico, esto no nos proveería seguramente de una característica distintiva de la filosofía pre-Kantian continental cuando contrastó con el empirismo británico. El término, como usado en este sentido, cabría, por ejemplo, varios filósofos franceses del siglo dieciocho. Pero esto no encajaría Descartes. Ya que no hay ninguna razón adecuada de denving o hasta duda de su sinceridad en la elaboración de pruebas de la existencia de Dios o en la aceptación de la fe Católica. Si deseamos usar el término 'racionalismo' para distinguir los sistemas continentales principales de los diecisiete y dieciocho siglos del empirismo británico, tenemos que adjudicarle {asignarle} algún otro sentido. Y quizás este puede la mayor parte de easilv ser hecho refiriéndose al problema del origen del conocimiento.

Los filósofos como Descartes y Leibniz aceptaron la idea de verdades innatas *o a priori*. Ellos no pensaron, por supuesto, que un niño recién nacido percibe ciertas verdades a partir del momento cuando esto entra en el mundo. Mejor dicho hizo ellos piensan que las ciertas verdades son prácticamente innatas en el sentido que la experiencia proporciona no más que la ocasión en la cual la mente por su propia luz percibe su verdad. Estas verdades no son generalizaciones inductivas de la experiencia, y sus soportes de verdad en la necesidad de ninguna confirmación empírica. Puede ser que percibo la verdad de un principio evidente sólo con motivo de la experiencia; pero su verdad no depende de la experiencia. Se ve para ser verdadero en sí mismo, esta verdad que es lógicamente el antecedente para experimentar aunque, del punto de vista psicológico, podamos venir a una percepción explícita de su verdad sólo con motivo de la experiencia. Según Leibniz, tales verdades son prefiguradas, en algún sentido indeterminado, en la estructura de la mente, aunque ellos no sean conocidos explícitamente a partir del primer momento del conocimiento. Ellos son, por lo tanto, prácticamente más bien que realmente innatos.

Pero una creencia en principios evidentes no es suficiente por sí mismo para caracterizar metaphysicians continental de los diecisiete y dieciocho siglos. Metaphysicians medieval también había creído en principios evidentes, aunque Aquinas no viera ninguna razón adecuada de llamarlos innatos. El punto que caracteriza Descartes, Spinoza y Leibniz es mejor dicho su ideal de la deducción de tales principios un sistema de verdades que darían la información sobre la realidad, sobre el mundo. Digo 'su ideal' porque no podemos asumir, por supuesto, que sus filosofías constituyen realmente de hecho deducciones puras de principios evidentes. Si ellos hicieran, sería muy raro que sus filosofías deberían ser mutuamente incompatibles. Pero su ideal era el ideal de un sistema deductivo de verdades, análogas a un sistema matemático, pero al mismo tiempo capaz de aumentar nuestra información actual. El trabajo principal de Spinoza tiene derecho *Ethica más geometrico demonstrata* (*Ética demostrado en una cuenta {un proyecto de la ley; un billete de banco} de manera geométrica*, y esto pretende exponer la verdad sobre realidad y hombre en una manera cuasi matemática, que comienza con definiciones y axiomas y procede por la prueba ordenada de proposiciones sucesivas al aumento de un sistema de conclusiones, la verdad de las cuales es conocida con la certeza. El Leibniz concibió la noción de una lengua simbólica universal y de un método lógico universal o cálculo, por medio del cual nosotros sólo no podríamos sistematizar todo el conocimiento existente sino también deducir verdades hasta ahora desconocidas. Y si se dice que los principios fundamentales

son prácticamente innatos, el sistema entero de verdades deducible puede ser considerado como autodesplegar de la razón sí mismo.

Es obvio que los filósofos racionalistas eran bajo la influencia del modelo del razonamiento matemático. O sea, las matemáticas proporcionan un modelo de claridad, certeza y deducción ordenada. El elemento personal, factores subjetivos como el sentimiento, es eliminado, y un cuerpo de proposiciones, la verdad de las cuales es asegurada, es aumentado. ¿Podía la filosofía no alcanzar una objetividad parecida y certeza, si un método apropiado, análogo a aquella de matemáticas, fuera empleado? El uso del método derecho podría hacer la filosofía metafísica, y hasta el ética, una ciencia en el sentido más pleno de la palabra en vez de un campo para la discusión verbal, no clarificó ideas, razonamiento defectuoso y conclusiones mutuamente incompatibles. El elemento personal podría ser eliminado, y la filosofía poseería las características de la verdad universal, necesaria e impersonal que es poseída por matemáticas puras. Tales consideraciones, como será visto más tarde, pesado pesadamente con Descartes.

Es comúnmente mantenido todavía que las matemáticas puras como tal no nos dan la información actual sobre el mundo. Para tomar un ejemplo simple, si definimos un triángulo de un cierto modo, esto debe poseer ciertas propiedades, pero no podemos deducir de este la conclusión que allí existen triángulos que poseen estas propiedades. Todo lo que podemos deducir es que si un triángulo existe que cumple la definición, esto posee estas propiedades. Y una crítica obvia de los racionalistas es que ellos no entendieron la diferencia entre proposiciones matemáticas y existenciales. Esta crítica no es, en efecto, totalmente justa. Puesto que como será mostrado más tarde, Descartes se esforzó a encontrar su sistema en una proposición existencial y no en lo que algunos escritores llaman 'una tautología'. Al mismo tiempo puede ser apenas negado que había una tendencia de parte de los racionalistas para asimilar la filosofía, incluso filosofía natural o física, a matemáticas puras y la relación causal a la implicación lógica. Pero es discutible que el fondo de la ciencia de Renacimiento los animó a pensar de esta manera. Y deseo ahora ilustrar este punto.

Aquella Naturaleza es, como era, matemático en la estructura era el principio de Galileo. 'Como un físico él trató de expresar las fundaciones de física y las regularidades observadas de la Naturaleza en términos de proposiciones matemáticas, a fin de que este era posible. Como un filósofo él sacó del éxito del método matemático en la física la conclusión que las matemáticas son la llave a la estructura actual de la realidad.'<sup>17</sup> En *Il saggiaiore*<sup>18</sup> Galileo declaró que la filosofía es escrita por dios en el libro del universo, aunque no podamos leer este libro hasta que entendamos la lengua, que es la de matemáticas. Si, por lo tanto, cuando Galileo mantuvo, la estructura de Naturaleza es matemática en el carácter, de modo que haya una conformidad entre Naturaleza y matemáticas, es fácil entender como los filósofos que fueron dominados por el ideal del método matemático vinieron para pensar que la aplicación de este método en el campo filosófico podría conducir al descubrimiento de verdades hasta ahora desconocidas sobre la realidad.

A fin de, sin embargo, para apreciar el significado de la búsqueda de Descartes de la certeza y de su contemplando {buscando} matemáticas como un modelo para el razonamiento, es deseable tener en cuenta el renacimiento de escepticismo que era uno de los aspectos del pensamiento de Renacimiento. Cuando uno piensa del escepticismo francés

en la última parte del siglo dieciséis el nombre que viene primero para oponerse es aquel de Montaigne (1533-92). Y este es sólo natural, considerando su posición eminente en el campo de la literatura francesa. Como fue indicado {advertido} en el tercer volumen de este *History*<sup>19</sup> Montaigne reanimó los argumentos antiguos a favor del escepticismo; la relatividad y el carácter no fiable de experiencia del sentido, dependencia de la mente en la experiencia del sentido y su incapacidad consiguiente de alcanzar verdad absoluta, y nuestra inhabilidad de solucionar los problemas que provienen de las reclamaciones contrarias de los sentidos y la razón. El hombre carece del poder de construir cualquier cierto svstem metafísico; y el hecho que metaphysicians han llegado a conclusiones diferentes e incompatibles atestigua a este. Para exaltar los poderes de la mente humana como los humanistas hicieron es absurdo: mejor dicho debemos nosotros admitir nuestra ignorancia y la debilidad de nuestras capacidades mentales.

Este escepticismo sobre la posibilidad de alcanzar verdad metafísica y teológica por el uso de razón fue aceptado finalmente por Charron (1541-1603), un sacerdote. Al mismo tiempo él insistió en la obligación del hombre de humillarse antes de la revelación divina, que debe ser aceptada en la fe. En el campo de la filosofía moral él aceptó un ética de la inspiración Estoica. En volume<sup>20</sup> anterior la mención fue hecha de Justus Lipsius (1547-1606), uno de los revivers del Estoicismo durante el Renacimiento. El otro era Guillermo Du Vair (1556-3621) quién trató de armonizar el ética Estoico con la fe cristiana. Es comprensible que a la vez cuando el escepticismo en cuanto a la metafísica era influyente el ideal Estoico del hombre moralmente independiente debería ejercer una atracción en algunas mentes.

Pero el escepticismo no fue encajonado a la versión elegante, literaria representada por Montaigne o al fideism de Charron. Fue representado también por un grupo de librepensadores que tenían un poco de dificultad en la exposición del inconsistencias en la combinación de Charron del escepticismo con fideism. Esta combinación había existido ya en el siglo catorce; y algunas personas religiosamente dispuestas son indudablemente atraídas por ello. Pero esto es apenas una posición satisfactoria del punto de vista racional. Adelante, los librepensadores 'o los libertinos' interpretaron el término 'naturaleza', que desempeña un papel tan importante en la ética Estoica, en un sentido muy diferente de esto en el cual Charron lo entendió. Y el término es, en efecto, ambiguo, como puede ser visto considerando los sentidos diferentes en los cuales fue tomado por los griegos.

El renacimiento de escepticismo, en los límites de Pyrrhonism de Montaigne y fideism de Charron al escepticismo combinado con el cinismo moral, es relevante a la tentativa de Descartes de poner la filosofía en una base segura. En la reunión del desafío él contempló {buscó} matemáticas como el modelo del razonamiento cierto y claro, y él deseó dar a la metafísica una claridad similar y certeza. La metafísica debe ser aquí entendida como incluso filosófico, a diferencia de dogmático, teología. En la opinión de Descartes las pruebas que él ofreció de la existencia de Dios eran absolutamente válidas. Y él creyó, por lo tanto, que él había proporcionado una fundación firme para la creencia de las verdades reveladas por dios. O sea, él creyó que él había mostrado concluyentemente que allí existe Dios que es capaz de revelar verdades a la humanidad. En cuanto al ética, Descartes era bajo la influencia del renacimiento de Estoicismo, y aunque él no desarrollara un ética sistemático, él por lo menos contempló incorporar en su filosofía aquellos principios Estoicos que él reconoció como verdadero y valioso. En la filosofía moral de Spinoza también podemos ver un sabor distinto al Estoicismo. En efecto, el Estoicismo estaba en

cierto importante respeta mucho mejor adaptado para el uso en la filosofía de Spinoza que en aquel de Descartes. Para Spinoza, como los Estoicos, era tanto monist como un determinist, mientras que Descartes no era ninguno.

La mención de diferencias entre Descartes y Spinoza nos conduce a considerar brevemente el desarrollo del racionalismo continental. Hablar con mucho detalle sobre este tema en un capítulo introductorio sería inadecuado. Pero unas palabras en el sujeto pueden servir para dar al lector algún prolegómeno, si necesariamente inadecuado, idea del esquema del desarrollo que será tratado más con mucho detalle en los capítulos dedicados a filósofos individuales.

Hemos visto ya que Descartes afirmó la existencia de dos tipos diferentes de sustancias, espirituales y materiales. En este sentido de la palabra pueden llamarlo un dualist. Pero él no era un dualist en el sentido que él postuló dos principios ontológicos últimos, independientes. Hay una pluralidad de mentes finitas y hay una pluralidad de cuerpos. Pero tanto las mentes finitas como los cuerpos dependen de Dios como el creador y conservar. Dios es, como era, el eslabón entre la esfera de sustancias espirituales finitas y la esfera corpórea. En varios importante respeta la filosofía de Descartes se diferencia muchísimo de los sistemas del siglo trece metaphysicians; pero si asistimos simplemente a la declaración que él era un teísta y un pluralista que reconoció una diferencia esencial entre sustancias espirituales y materiales, podemos decir que él conservó la tradición de la metafísica medieval. Decir este solo, en efecto, sería dar una idea muy inadecuada de Cartesianism. En primer lugar, esto dejaría de la cuenta la diversidad de inspiración y objetivo. Pero esto sin embargo vale la pena tener en cuenta el hecho que el primer filósofo continental excepcional de la era moderna conservó mucho esquema general de la realidad que era corriente en la Edad Media.

Cuando damos vuelta a Spinoza, sin embargo, encontramos un sistema monistic en el cual el dualismo Cartesiano y el pluralismo Cartesiano son desechados. Hay sólo una sustancia, la sustancia divina, poseyendo un infinidad de atributos, dos de los cuales, pensado y extensión, nos son conocidos. Las mentes son modificaciones de una sustancia bajo el atributo de pensamiento, mientras los cuerpos son modificaciones de la misma sustancia única bajo el atributo de extensión. El problema Cartesiano de la interacción entre la mente finita y el cuerpo finito en el hombre desaparece, porque la mente y el cuerpo no son dos sustancias, pero modificaciones paralelas de una sustancia.

Aunque el sistema monistic de Spinoza esté opuesto al sistema pluralista de Descartes, hay uniones igualmente obvias. Descartes definió la sustancia como una cosa existente que requiere solamente sí mismo a fin de existir. Pero, cuando él explícitamente reconoce, esta definición se aplica estrictamente a Dios solo, de modo que puedan llamar criaturas sustancias sólo en un sentido secundario y analógico. El Spinoza, sin embargo, adoptando una definición similar de sustancia, sacó la conclusión que hay sólo una sustancia, Dios, y esto las criaturas no pueden ser más que modificaciones de la sustancia divina. En este sentido limitado su sistema es un desarrollo de aquel de Descartes. Al mismo tiempo, a pesar de las uniones entre Cartesianism y Spinozism, las inspiraciones y las atmósferas de los dos sistemas son muy diferentes. El sistema último puede ser quizás considerado como siendo en parte el resultado de una aplicación especulativa de la nueva perspectiva científica a la toda realidad; pero también es bañado de un colorante cuasimístico y panteísta e inspiración que muestra por la parafernalia formal, geométrica y que es ausente de Cartesianism.

Podría esperarse quizás que el Leibniz, con su ideal de una deducción lógica de verdades hasta ahora desconocidas sobre la realidad, adoptara una hipótesis monista similar. Y él claramente vio este él mismo. Pero de hecho él propuso una filosofía pluralista. La realidad consiste en un infinito de mónadas o sustancias activas, Dios que es la mónada suprema. Así por lo que el pluralismo está preocupado, su filosofía es más parecida a aquel de Descartes que a aquel de Spinoza. Al mismo tiempo él no creyó que haya dos tipos radicalmente diferentes de sustancias. Cada mónada es un centro dinámico e inmaterial de la actividad; y ninguna mónada puede ser identificada con la extensión geométrica. Este no significa, sin embargo, que la realidad consiste en un caos anárquico de mónadas. El mundo es una armonía dinámica, expresando la inteligencia divina y va a. En caso del hombre, por ejemplo, hay una unidad dinámica u operacional entre las mónadas de que él es formado. Y entonces es con el universo. Hay una armonía universal de mónadas que confabulan juntos, como era, para el logro de un final común. Y el principio de esta armonía es Dios. Las mónadas son tan tejidas juntos que, aunque una mónada no actúe directamente en el otro, cualquier cambio de cualquier mónada es reflejado en todas partes del sistema entero en la armonía divinamente preestablecida. Cada mónada refleja el universo entero: el macrocosmo es reflejado en el microcosmo. Una mente infinita, por lo tanto, podría leer lejos, como era, el universo entero contemplando una mónada sola.

Si, por lo tanto, deseamos considerar el desarrollo del racionalismo continental como un desarrollo de Cartesianism, podemos decir quizás que Spinoza desarrolló Cartesianism como visto de un punto de vista estático, mientras Leibniz lo desarrolló de un punto de vista dinámico. Con las dos clases de Spinoza Descartes de sustancias se hacen tantas modificaciones de una sustancia considerada bajo dos de sus atributos infinitos. Con Leibniz el pluralismo Cartesiano es retenido, pero cada sustancia o mónada son interpretadas como un centro inmaterial de la actividad, la idea Cartesiano de sustancia material, identificable con la extensión geométrica y a que el movimiento es añadido desde fuera, como era, ser eliminado. O uno puede expresar el desarrollo de otro modo. Spinoza resuelve el dualismo Cartesiano postulando monism sustancial u ontológico, en cual pluralidad de Descartes de sustancias se hacen modificaciones 'o accidentes' de una sustancia divina. El Leibniz, sin embargo, elimina el dualismo Cartesiano afirmando un monism de completamente un tipo diferente de esto afirmado por Spinoza. Todas las mónadas o las sustancias están en ellos inmateriales. Así tenemos monism en el sentido que hay sólo una clase de sustancia. Pero al mismo tiempo el pluralismo Cartesiano es retenido, en vista de que hay una pluralidad de mónadas. Su unidad dinámica es debida, no al que son modificaciones o accidentes de una sustancia divina, pero a la armonía divinamente preestablecida.

Un modo adicional de expresar el desarrollo sería este. En la filosofía Cartesiano hay un dualismo agudo en el sentido que las leyes de mecánica y del asimiento de causalidad eficiente bien en el mundo material, mientras que en el mundo espiritual hay libertad y la teleología. Spinoza elimina este dualismo por medio de su hipótesis monista, asimilando las uniones causales entre cosas a la implicación lógica. Como en unas conclusiones de sistema matemáticas fluyen de las preñoritas, entonces en el universo de modificaciones de Naturaleza o lo que llamamos cosas, juntos con sus cambios, flujo de un principio ontológico, la sustancia divina. El Leibniz, sin embargo, trata de combinar la causalidad mecánica con la teleología. Cada mónada se despliega y se desarrolla según una ley interior del cambio, pero el sistema entero de cambios es dirigido, en virtud de la armonía

preestablecida, al logro de un final. Descartes excluyó de filosofía natural o física la consideración de causas finales. Pero para Leibniz no hay ninguna necesidad de elegir entre la causalidad mecánica y final. Ellos son realmente dos aspectos de un proceso.

La influencia de la filosofía medieval en los sistemas racionalistas de la era pre-Kantiana es suficientemente obvia. Por ejemplo, tres filósofos utilizan la categoría de sustancia. Al mismo tiempo la idea de sustancia se somete a cambios igualmente obvios. Con Descartes la sustancia de material es identificada con la extensión geométrica, una teoría que es extranjera al pensamiento medieval, mientras Leibniz trata de dar una interpretación esencialmente dinámica al concepto de sustancia. Otra vez, aunque la idea de Dios juegue una parte integrante en los sistemas de tres pensadores, podemos ver, en las filosofías de Spinoza y Leibniz por lo menos, una tendencia de eliminar la idea de la creación personal y voluntaria. Este es claramente el caso con Spinoza. La sustancia divina se expresa necesariamente en sus modificaciones, no, por supuesto, por una necesidad impuesta desde fuera (este es imposible, porque no hay ninguna otra sustancia), pero por una necesidad interior. La libertad humana, por lo tanto, va por el borde, juntos con los conceptos cristianos de pecado, mérito etcétera. El Leibniz, en efecto, se esforzó por combinar su idea del desarrollo cuasi lógico del mundo con el reconocimiento de contingencia y de la libertad humana. Y él hizo la diferencia con este final en mente. Pero, como será visto poco a poco, es discutible que sus esfuerzos no eran en particular acertados. Él intentó 'racionalizar' el medieval (o, más exactamente, Christian) la concepción del misterio de la creación personal y voluntaria, reteniendo la idea fundamental; pero la tarea que él puso él mismo no era la fácil. Descartes era, en efecto, un Católico creyente, y Leibniz se profesó Christian. Pero en el racionalismo continental en conjunto podemos ver una tendencia hacia la racionalización especulativa ~~de dogmas~~<sup>21</sup> cristianos. Esta tendencia alcanzó su punto culminante en la filosofía de Hegel en el siglo diecinueve, aunque Hegel pertenezca, por supuesto, a un período diferente y a un clima diferente del pensamiento.

3. Hemos visto que la certeza de matemáticas, su método deductivo y su aplicación acertada en la ciencia de Renacimiento ayudó a proveer a los racionalistas continentales de un modelo de método y un ideal de procedimiento y objetivo. Pero había otro lado a la ciencia de Renacimiento además de su uso de matemáticas. Ya que el progreso científico también fue sentido para depender muy en gran parte de la atención a datos empíricos y del uso del experimento controlado. Apele a autoridades y a la tradición fue expulsado a favor de la experiencia, de la confianza en datos actuales y en las pruebas empíricas de hipótesis. Y aunque no podamos explicar la subida del empirismo británico simplemente en términos de convicción que el avance científico estaba basado en la observación actual de los datos empíricos, el desarrollo del método experimental en las ciencias naturalmente tendió a estimular y confirmar la teoría que todo nuestro conocimiento está basado en la percepción, en el conocido directo con acontecimientos internos y externos. En efecto, 'la insistencia científica en ir "a los hechos" observables como una base necesaria para la teoría explicativa encontró su correlativo y su justificación teórica en la tesis de empírico que nuestro conocimiento actual está por último basado en la percepción.<sup>22</sup> no podemos obtener el conocimiento actual por el razonamiento *a priori*, por la deducción cuasi matemática de ideas innatas presuntas o principios, pero sólo por la experiencia y dentro de los límites de la experiencia. Hay, por supuesto, tal cosa como *a priori* razonamiento. Lo vemos en matemáticas puras. Y por tal razonamiento alcanzamos conclusiones que están seguras. Pero las proposiciones matemáticas no nos dan la información actual sobre el

mundo; ellos declaran, como Hume dijo, relaciones entre ideas. Para la información actual sobre el mundo, en efecto sobre la realidad en general, tenemos que dar vuelta para experimentar, a la percepción sensoria y a la introspección. Y aunque tal conocimiento basado en el inductivamente disfrute variando grados de la probabilidad, no es y no puede estar absolutamente seguro. Si deseamos para la certeza absoluta, debemos encajonarnos a proposiciones que declaran algo sobre las relaciones de ideas o las implicaciones de los sentidos de símbolos, pero que no nos dan la información actual sobre el mundo. Si deseamos para la información actual sobre el mundo, debemos contentarnos con probabilidades, que es todo lo que las generalizaciones basadas en el inductivamente pueden darnos. Un sistema filosófico que posee la certeza absoluta y que al mismo tiempo nos daría la información sobre la realidad y sería capaz de la extensión indefinida por el descubrimiento deductivo de verdades actuales hasta ahora desconocidas es una voluntad - o '-brizna.

La verdad es que esta descripción del empirismo seguramente no encajará todos aquellos que son por regla general calculados como empíricos. Pero esto indica la tendencia general de este movimiento del pensamiento. Y la naturaleza de empirismo es revelada el más claramente en su desarrollo histórico, ya que es posible considerar este desarrollo como consistiendo, en gran parte al menos, en una aplicación progresiva de la tesis, articulada por Locke, que todas nuestras ideas vienen de la experiencia, de la percepción sensoria y de la introspección.

En vista de su insistencia en la base experimental del conocimiento y en la inducción como contrastó con la deducción, pueden llamar Francis Bacon un empírico. El apropiado de este nombre no es, sin embargo, tan despéjese en caso de Hobbes. Él mantuvo, en efecto, que todo nuestro conocimiento comienza con la sensación y puede ser remontado atrás a la sensación como su fuente última. Y este nos da derecho a llamarle un empírico. Al mismo tiempo él era profundamente bajo la influencia de la idea del método matemático como un modelo de razonamiento, y a este respecto él está de pie más cerca a los racionalistas continentales que hacen a otros filósofos británicos del período moderno temprano. Él era, sin embargo, un nominalista, y él no pensó que podemos demostrar de hecho relaciones causales. Él seguramente trató de ampliar el alcance de la mecánica de Galileo para cubrir toda la materia de la filosofía; pero es más apropiado, pienso, clasificarle con los empíricos que con los racionalistas, si tenemos que elegir entre las dos etiquetas. Y he seguido este procedimiento en el volumen presente, mientras al mismo tiempo he intentado indicar {advertir} algunas calificaciones necesarias.

El verdadero padre del empirismo británico clásico, sin embargo, era John Locke (1632-1704), cuyo objetivo declarado era investigar la fuente, certeza y grado del conocimiento humano, y también en las tierras {razones} y grados de creencia, opinión y asentimiento. En relación al primer problema, la fuente de nuestro conocimiento, él entregó un ataque vigoroso contra la teoría de ideas innatas. Él entonces intentó mostrar como todas las ideas que tenemos pueden ser explicadas en la hipótesis que ellos provienen en senseperception y en la introspección o, como él dijo, reflexión. Pero aunque Locke afirmara el origen por último experimental de todas nuestras ideas, él no restringió el conocimiento a los datos inmediatos de la experiencia. Al contrario, hay ideas complejas, aumentadas de ideas simples, que tienen referencias objetivas. Así tenemos, por ejemplo, la idea de sustancia material, la idea de un substrato que apoya calidades primarias, como la extensión, y aquellos 'poderes' que producen en las ideas sustanciales perceptoras del color, suenan

etcétera. Y el Locke fue convencido que allí realmente son sustancias materiales particulares, aunque nunca podamos percibirlos. Del mismo modo, tenemos la idea compleja de la relación causal; y Locke usó el principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios, de un ser, o sea, quién no es el objeto de la experiencia directa. En otras palabras, Locke combinó la tesis de empírico que todas nuestras ideas provienen en la experiencia con una metafísica modesta. Y si no había ningún Berkeley y ningún Hume, podríamos ser inclinados a considerar la filosofía de Locke como una forma aguada abajo de Scholasticism, con elementos Cartesianos lanzados en, el todo expresado en una manera a veces confusa e inconsecuente. De hecho, sin embargo, bastante naturalmente tendemos a considerar su filosofía como el punto de partida para sus sucesores de empírico.

Berkeley (1685-1753) la concepción de Locke atacado de sustancia material. Él tenía, en efecto, un motivo particular para morar con mucho detalle en este punto. Ya que él consideró que la creencia en la sustancia material era un elemento fundamental en el materialismo, que, como Christian devoto, él era absorto en la refutación. Pero él tenía, por supuesto, otras razones para atacar la tesis de Locke. Había una razón de empírico general o la razón, a saber, que la sustancia material como definido por Locke es substrate incognoscible. No tenemos, por lo tanto, ninguna idea clara de ello, y no tenemos ninguna autorización para decir que esto existe. Una llamada cosa material consiste simplemente en lo que lo percibimos para ser. Pero nadie ha percibido o puede percibir substrate imperceptible. La experiencia, entonces, no nos da ninguna razón para afirmar su existencia. Pero había otros motivos que provinieron del hábito desafortunado de Locke o común, aunque no el invariable, la práctica del hablar como si esto sea ideas que percibimos directamente, y no cosas. Comenzando con la posición de Locke en cuanto a calidades secundarias y primarias (que será explicado en el capítulo en Locke), Berkeley sostuvo que todos ellos, incluso las calidades primarias, como la extensión, figura y movimiento, son ideas. Él entonces preguntó como las ideas podrían existir posiblemente en o ser apoyar por una sustancia material. Si todo lo que percibimos es ideas, estas ideas deben existir en mentes. Decir que ellos existen en substrate incognoscible, material es hacer una declaración ininteligible. Éste no tiene ninguna función posible para cumplir.

Decir que Berkeley se deshizo de la sustancia material de Locke es mencionar sólo un aspecto de su empirismo. Y como el empirismo de Locke es sólo una parte de su filosofía, tan es el empirismo de Berkeley sólo un aspecto de su filosofía. Ya que él continuó a aumentar a un idealista especulativo metafísica, para que la única realidad es Dios, mentes finitas y las ideas de mentes finitas. En efecto, él usó sus conclusiones de empírico como una fundación de una metafísica teísta. Y esta tentativa de erigir una filosofía metafísica sobre la base de una cuenta de phenomenalist de cosas materiales constituye uno de los puntos principales del interés al pensamiento de Berkeley. Pero en dar a un informe y el esbozo necesariamente inadecuado del desarrollo del empirismo británico clásico es suficiente llamar la atención hacia su eliminación de sustancia material de Locke. Si dejamos aparte la teoría 'de ideas', podemos decir que para Berkeley la llamada cosa material o el objeto sensible consisten simplemente en fenómenos, en aquellas calidades que percibimos en ello. Y este, en la opinión de Berkeley, es exactamente en qué el hombre de la calle cree que ello consiste. Ya que él nunca ha oído de, sin mencionar percibido, ninguna sustancia oculta o substrato. En los ojos del hombre claro el árbol es simplemente el que lo percibimos, o podemos percibirlo, ser. Y percibimos, y podemos percibir, sólo calidades.



Ahora, el análisis phenomenistic de Berkeley de cosas materiales no fue ampliado a la identidad finita. En otras palabras, aunque él eliminara la sustancia material, él retuvo la sustancia espiritual. El Hume (1711-76), sin embargo, se puso a eliminar la sustancia espiritual también. Todas nuestras ideas son sacadas de impresiones, los datos elementales de la experiencia. Y a fin de determinar la referencia objetiva de cualquier idea compleja, tenemos que preguntar, de que impresiones es ello sacado. Ahora, no hay ninguna impresión de una sustancia espiritual. Si me examino, percibo sólo una serie de acontecimientos psíquicos como deseos, sentimientos, pensamientos. En ninguna parte hago percibo una sustancia subyacente, permanente o alma. Que tengamos alguna idea de una sustancia espiritual puede ser explicado en cuanto al funcionamiento de la asociación mental; pero no tenemos ninguna tierra {razón} para afirmar que tal sustancia existe.

El análisis de la idea de sustancia espiritual, sin embargo, no ocupa una posición tan prominente en las escrituras de Hume como su análisis de la relación causal. De acuerdo con su programa regular él pregunta de que impresión o las impresiones son nuestra idea de la causalidad sacada. Y él contesta que todo lo que observamos es la conjunción constante. Cuando, por ejemplo, A siempre es seguido de B, de tal modo que cuando A es B ausente no ocurre y que cuando B ocurre que es, por lo que podemos averiguar empíricamente, siempre precedido por A, hablamos de un como la causa y de B como el efecto. Desde luego la idea de la unión necesaria también pertenece a nuestra idea de la causalidad. Pero no podemos señalar a ninguna impresión del sentido de la cual es sacado. La idea puede ser explicada con la ayuda del principio de asociación: es, tan hablar, una contribución subjetiva. Nosotros podemos inspeccionar las relaciones objetivas entre la causa A y efectuar B mientras nos gusta; no encontraremos nada más que conjunción constante.

En este caso obviamente no podemos usar legítimamente el principio de causalidad para superar la experiencia de tal modo para ampliar nuestro conocimiento. Decimos que A es la causa de B porque, a fin de que nuestra experiencia va, encontramos que el acontecimiento de A siempre es seguido del acontecimiento de B y que B nunca ocurre cuando A no ha ocurrido antes. Pero aunque podamos creer que B tiene alguna causa, no podemos sostener legítimamente que A es esta causa a menos que observemos A y B que ocurre en la relación que ha sido descrita sólo {justo}. No podemos sostener, por lo tanto, que los fenómenos son causados por sustancias que sólo nunca no son observadas sino también en principio inobservable. Tampoco podemos discutir, como de sus modos diferentes tanto Locke como Berkeley argumentado, a la existencia de Dios. Podemos formar una hipótesis si nos gusta; pero ningún argumento causal a favor de la existencia de Dios puede darnos posiblemente cualquier cierto conocimiento. Ya que Dios supera nuestra experiencia. Con Hume, por lo tanto, la metafísica tanto de Locke como de Berkeley va por la borda, y tanto las mentes como los cuerpos son analizados en términos de phenomenistic. De hecho podemos estar seguros de muy poco, y el escepticismo puede parecer resultar. Pero, como será visto más tarde, Hume contesta que nosotros no podemos vivir y actuar de acuerdo con el escepticismo puro. La vida práctica descansa en creencia, como la creencia en la uniformidad de naturaleza, que no puede ser dada ninguna justificación racional adecuada. Pero este no es ninguna razón de renunciar estas creencia. En su estudio un hombre puede ser un escéptico, realizando {comprendiendo} como poco es capaz de la prueba; pero cuando él da vuelta de sus reflexiones académicas él tiene que actuar en las creencia fundamentales según las cuales todos los hombres actúan, independientemente de sus vistas {opiniones} filosóficas pueden ser.

El aspecto del empirismo británico clásico que primero se impresiona en la mente es quizás su aspecto negativo, a saber, la eliminación progresiva de la metafísica tradicional. Pero es importante notar los aspectos más positivos. Por ejemplo, podemos ver el crecimiento del acercamiento a la filosofía que es generalmente conocida ahora como el análisis lógico o lingüístico. Berkeley pregunta a lo que esto piensa decir de una cosa material que esto existe. Y él contesta que decir que una cosa material existe es decir que es percibido por un sujeto. Hume pregunta a lo que esto piensa decir que A es la causa de B, y él da una respuesta de phenomenalist. Además, en la filosofía de Hume podemos encontrar todos los principios principales de lo que es a veces llamado 'empirismo lógico'. Esto es así será mostrado más tarde. Pero vale la pena indicar{advertir} de antemano que Hume es muchísimo un filósofo vivo. La verdad es que él a menudo expresa en preguntas de términos psicológicas y respuestas que serían expresadas de un modo diferente hasta por aquellos que le aceptan como estando en algún sienten a su 'maestro'. Pero este no afecta el hecho que él es uno de aquellos filósofos cuyo pensamiento es una fuerza viva en la filosofía contemporánea.

4. Esto está en el diecisiete más bien que en el siglo dieciocho que vemos la manifestación más vigorosa del impulso a la construcción filosófica sistemática que debió tanto a la nueva perspectiva científica. El siglo sucesivo no es marcado al mismo grado por la especulación metafísica brillante y valiente, y en sus décadas pasadas filosofía toma una nueva vuelta con el pensado Immanuel Kant.

Si abandonamos de la cuenta a Francis Bacon, podemos decir que el siglo diecisiete es encabezado por dos sistemas, esto de Descartes en el Continente y aquel de Hobbes en Inglaterra. Tanto del epistemológico como de los puntos de vista metafísicos sus filosofías son muy diferentes. Pero ambos hombres eran bajo la influencia del ideal del método matemático, y ambos eran systematizers por la magnífica escala. Uno puede notar que Hobbes, quién tenía relaciones personales con Mersenne, un amigo de Descartes, conoció *las Meditaciones* de éste y escribió una serie de objeciones contra ellos, a los cuales Descartes contestó.

La filosofía de Hobbes excitó una reacción aguda en Inglaterra. En particular los llamados platónicos de Cambridge, como Cudworth (1617-88) y Henry More (1614-87), se opusieron a su materialismo y determinism y lo que ellos consideraron como su ateísmo. Ellos también estuvieron opuestos al empirismo y son con frecuencia llamados 'racionalistas'. Pero aunque en algunos de ellos, en efecto, influyera a un grado menor Descartes, su racionalismo saltó mejor dicho de otras fuentes. Ellos creyeron de verdades especulativas y éticas fundamentales o principios que no son sacados de la experiencia, pero discernidos inmediatamente por la razón, y que reflejan la verdad divina eterna. Ellos también estuvieron preocupados para mostrar el razonable de cristianismo. Pueden llamarlos Christian Platonists, a condición de que el platónico de término sea entendido en un amplio sentido. En historias de la filosofía ellos son raramente concordados una posición prominente. Pero debe recordar también su existencia si por ninguna otra razón que como un correctivo a la persuasión bastante común que la filosofía británica ha sido en todas partes del empírico en el carácter, aparte, por supuesto, del interludio de idealista de la segunda mitad del diecinueve y las primeras décadas de los veinte siglos. El empirismo es indudable la característica discernidora de la filosofía inglesa; pero al mismo tiempo hay el otro, de ser menos prominente, la tradición, de la cual el Platonismo de Cambridge en el siglo diecisiete forma una fase.

El Cartesianism era mucho más influyente en el Continente que era el sistema de Hobbes en Inglaterra. Al mismo tiempo esto es un error de pensar que Cartesianism no barrió todo antes de que ello, hasta en Francia. Un ejemplo notable de la reacción desfavorable es visto en caso de Blaise Pascal (1623-62). El Pascal, el Kierkegaard del siglo diecisiete, era intransigente en su oposición, no, por supuesto, a matemáticas (él era un genio matemático), pero al espíritu de Cartesianism, que él consideró como naturalista en el carácter. En los intereses de apologetics cristiano él enfatizó por una parte la debilidad de hombre y en la otra su necesidad de la fe, de la sumisión a la revelación y de la gracia sobrenatural.

Hemos visto ya que Descartes le dejó una herencia en la forma del problema de la interacción entre mente y cuerpo, un problema de que habló el occasionalists. Entre sus nombres a veces encontramos los de Malebranche (1638-1715). Pero aunque éste pueda ser llamado un occasionalist si consideramos sólo un elemento de su pensamiento, su filosofía fue lejos más allá de occasionalism. Esto era un sistema metafísico de un sello original que combinó elementos tomados de Cartesianism con elementos desarrollados bajo la inspiración Agustina y que podría haberse hecho un sistema del panteísmo idealista, no tenía Malebranche, quién era un sacerdote Oratorian, se esforzó por permanecer dentro de los límites de orthodoxy. Como es, su filosofía permanece uno de los productos más notables del pensamiento francés. A propósito, esto ejerció alguna influencia en la mente del Obispo Berkeley en el siglo dieciocho.

En el siglo diecisiete tenemos, por lo tanto, los sistemas de Hobbes, Descartes y Malebranche. Pero estas filosofías son de ningún modo los únicos logros notables del siglo. El año 1632 vio los nacimientos de dos de los pensadores principales del período pre-Kantian de la filosofía moderna, de Spinoza en Holanda y de Locke en Inglaterra. Pero sus vidas, así como sus filosofías, eran muy diferentes. El Spinoza era más o menos un solitario, un hombre dominado por una visión de una realidad, una sustancia divina y eterna, que se manifiesta en aquellas modificaciones finitas que llamamos 'cosas'. Éste sustancia él llamó Dios o Naturaleza. Obviamente, tenemos aquí una ambigüedad. Si enfatizamos el apellido, tenemos monism naturalista en cual Dios de cristianismo y Judaísmo (Spinoza era un Judío) es eliminado. En el período en la discusión Spinoza era con frecuencia entendido en este sentido y fue en consecuencia considerado y execrado como un ateo. De ahí su influencia fue sumamente limitada, y él no entró en su propio hasta el movimiento romántico alemán y el período del idealismo post-Kantian alemán, cuando el término 'Dios' en la frase 'Dios o Naturaleza' estuvo enfatizado y Spinoza fue representado como 'un hombre ebrio por Dios'. El Locke, al contrario, era de ningún modo un solitario. Un amigo de científicos y filósofos, él hizo circular la franja del gran mundo y sostuvo algunos postes del gobierno. Su filosofía, como ha sido comentado ya, siguió un modelo bastante tradicional; él fue muy respetado; y él influyó profundamente no sólo en el desarrollo subsecuente de la filosofía británica sino también la filosofía de la Aclaración francesa en el siglo dieciocho. En efecto, en el grado de la influencia de Locke vemos una refutación evidente de la noción que el pensamiento británico y continental en la era pre-Kantian fluyó en canales paralelos sin cualquier entremezcla de sus aguas.

En 1642, diez años después del nacimiento de Locke, allí nació otra de las figuras más influyentes en el pensamiento moderno, Isaac Newton. Él no era, por supuesto, principalmente un filósofo, cuando entendemos la palabra hoy, y su gran importancia consiste en el hecho que él completó a todos los efectos la concepción científica clásica del

mundo que Galileo en particular había hecho tanto para promover. Pero Newton estuvo más tensión que tenía a Galileo en observación empírica, inducción y el lugar de la probabilidad en la ciencia. Y por esta razón su física tendió a minar el ideal Galileo y cartesiano del método *a priori* y animar el acercamiento de empírico en el campo de filosofía. Así él influyó en la mente de Hume a un grado considerable. Al mismo tiempo, aunque Newton no fuera principalmente un filósofo, él no vaciló en ir más allá de física o 'filosofía experimental' y permitirse de la especulación metafísica. En efecto, el camino confidente del cual él sacó conclusiones metafísicas de hipótesis físicas fue atacado por Berkeley que vio que el carácter tenue de las uniones entre la física de Newton y sus conclusiones teológicas podría hacer (para Berkeley) una impresión desafortunada en mentes masculinas. Y de hecho varios filósofos franceses del siglo dieciocho, aceptando al general de Newton acercamiento a la física, lo emplearon en un ajuste no teísta que era el extranjero a la mente de éste. Al final de siglo dieciocho la física de Newton ejerció una influencia poderosa en el pensado Kant.

Aunque él viviera hasta 1716, Leibniz puede ser considerado el último del gran siglo diecisiete a filósofos especulativos. Él claramente tenía un poco de respeto para Spinoza, aunque él no manifestara este respeto al público. Adelante, él intentó colgar Spinoza, como era, alrededor del cuello de Descartes, como si el sistema del former fuera un desarrollo lógico de éste. En otras palabras, él parece haber estado en dolores para dejar claro que su propia filosofía se diferenció enormemente de aquellos de sus precursores o, más exactamente, que esto contuvo sus puntos buenos omitiendo los puntos malos en Cartesianism que condujo a su desarrollo en el sistema de Spinoza. Sin embargo este puede ser, puede haber sin duda que Leibniz permaneció fiel al espíritu general y la inspiración del racionalismo continental. Él hizo un estudio crítico cuidadoso del empirismo de Locke, que fue publicado finalmente como *Nuevos Ensayos Acerca del Entendimiento Humano*.

Como Newton (y, en efecto, como Descartes), Leibniz era un matemático eminente, aunque él no estuviera de acuerdo con las teorías de Newton sobre espacio y tiempo; y él continuó una controversia sobre este sujeto con Samuel Clarke, uno de discípulos de éste y admiradores. Pero aunque Leibniz fuera un gran matemático, y aunque la influencia de sus estudios matemáticos sobre su filosofía esté bastante clara, su mente era tan multilátera que no es sorprendente si una gran variedad de elementos y maneras de pensar puede ser encontrada en sus escrituras diversas. Por ejemplo, su concepción del mundo como un sistema dinámico y cada vez más que se autodespliega y en vías de desarrollo de entidades activas (mónadas) y de la historia humana como moviendo hacia un objetivo inteligible probablemente tenía algún efecto en subida de la perspectiva histórica. Otra vez, por algunos aspectos de su pensamiento como su interpretación de espacio y tiempo como fenomenal, él preparó el camino para Kant. Si, sin embargo, uno menciona la influencia de Leibniz o su anticipación parcial de una tesis mantenida por un pensador posterior, este no debe negar que su sistema sea interesante en sí mismo.

5. El siglo dieciocho es conocido como el siglo de la Aclaración (también como la Edad de Razón). Este término puede ser apenas definido. Ya que aunque no hablemos de la filosofía de la Aclaración, nadie escuela o nos pongamos de teorías filosóficas determinadas{definidos} se supone. El término indica, sin embargo, una actitud y una disposición frecuente de mente y perspectiva, y éstos pueden ser descritos de un modo general.

A condición de que la palabra 'racionalista' no sea entendida como necesariamente

mandando al racionalismo en el sentido explicado en la sección dos de este capítulo, uno puede decir que el espíritu general de la Aclaración era racionalista en el carácter. O sea, los pensadores típicos y los escritores del período creyeron que la razón humana era el apropiado y sólo instrumento para solucionar problemas relacionados con hombre y sociedad. Como Newton había interpretado la Naturaleza y había puesto el modelo para la investigación libre{gratis}, racional e imparcial del mundo físico, tan debe el empleo de hombre su razón de interpretar la moraleja, la vida religiosa, social y política. Puede ser dicho, por supuesto, que el ideal de usar la razón de interpretar vida humana no era de ninguna manera el extranjero a la mente medieval. Y este es verdadero. Pero el caso es que los escritores de la Aclaración generalmente querían decir con la razón una razón no obstaculizada por la creencia en la revelación, por la sumisión a autoridades, por la deferencia a aduana establecida e instituciones. En la esfera religiosa unos justificaron la religión en una manera naturalista; pero hasta aquellos que retuvieron la creencia religiosa basada ello simplemente en la razón, sin referirse a la revelación divina incuestionable o a la experiencia emocional o mística. En la esfera moral la tendencia era separar la moralidad de todas preñoritas metafísicas y teológicas y en este sentido de hacerlo autónomo. En las esferas sociales y políticas también los pensadores característicos de la Aclaración se esforzaron por descubrir una fundación racional para y la justificación de la sociedad política. La mención fue hecha en la primera sección de este capítulo de la idea de Hume que una ciencia de hombre fue necesaria para complementar la ciencia de Naturaleza. Y esta idea representa muy bien el espíritu de la Aclaración. Ya que la Aclaración no representa una reacción humanística contra el nuevo desarrollo en ciencia o filosofía natural, que comenzó con la fase científica del Renacimiento y que culminó con el trabajo de Newton. Esto representa mejor dicho la extensión de la perspectiva científica al hombre él mismo y una combinación de humanismo, que había sido una característica de la primera fase del Renacimiento, con esta perspectiva científica.

Había, en efecto, diferencias considerables entre las ideas de varios filósofos de la Aclaración. Unos creyeron en principios evidentes, la verdad de los cuales es inmediatamente discernida por la razón imparcial. Los otros eran empíricos. Unos creídos en Dios, otros no hicieron. Otra vez, había diferencias considerables del espíritu entre las fases de la Aclaración en Gran Bretaña, Francia y Alemania. En Francia, por ejemplo, los pensadores característicos del período estuvieron amargamente opuestos *al ancien régime* y a la Iglesia. En Inglaterra, sin embargo, la Revolución había ocurrido ya, y el catolicismo, con su concepto estricto de la revelación y su autoritarismo, contó muy poco, siendo a todos los efectos todavía una religión proscrita. De ahí no esperaríamos encontrar entre los filósofos británicos de la Aclaración el mismo grado de la hostilidad hacia la Iglesia Establecida o hacia los poderes civiles que podemos encontrar entre varios sus contemporáneos franceses. Otra vez, las interpretaciones toscamente materialistas de la mente humana y de procesos psíquicos eran más características de una cierta sección de pensadores franceses que de pensadores británicos del tiempo.

Al mismo tiempo, a pesar de todas las diferencias en el espíritu y en principios particulares, había intercambio considerable de ideas entre los escritores de Francia e Inglaterra. El Locke, por ejemplo, ejerció una influencia muy considerable en el pensamiento del siglo dieciocho en Francia. Allí existió de hecho una especie de juego internacional y cosmopolita y dispuesto de pensadores y escritores que fueron unidos por lo menos en su hostilidad, que se mostró en grados variantes según circunstancias, al

autoritarismo eclesiástico y político y a lo que ellos consideraron como oscurantismo y tiranía. Y ellos consideraron la filosofía como un instrumento de liberación, aclaración y progreso social y político. Ellos eran, en resumen racionalistas más o menos en el sentido moderno, librepensadores con una confianza profunda en el poder de razón de promover la mejoría de hombre y de la sociedad y con una creencia en los efectos deletéreos del absolutismo eclesiástico y político. O, para poner la materia {el asunto} otro camino, los racionalistas liberales y humanitarios del siglo diecinueve eran los descendientes de los pensadores característicos de la Aclaración.

Los grandes sistemas del siglo diecisiete ayudado, por supuesto, para preparar el camino para la Aclaración. Pero en el siglo dieciocho encontramos no tantos filósofos excepcionales que elaboran sistemas metafísicos originales y mutuamente incompatibles como un número comparativamente grande de escritores con una creencia en el progreso y una convicción que 'la aclaración', difundida por la reflexión filosófica, aseguraría en moraleja del hombre, vida social y política un grado del progreso digno de una edad que ya poseyó una interpretación científica de la Naturaleza. Los filósofos del siglo dieciocho en Francia eran apenas de la estatura de Descartes. Pero sus escrituras, fácilmente comprensibles por la gente culta y a veces superficial, eran sin duda influyentes. Ellos contribuyeron a resultar la Revolución francesa. Y los filósofos de la Aclaración en general ejercieron una influencia durable en la formación de la mente liberal y en el crecimiento de una perspectiva de laicista. Uno puede tener un favorable o una vista {opinión} desfavorable de las ideas de hombres como Diderot y Voltaire; pero uno cuesta negar que, para siempre o mal, sus ideas ejercieran una influencia poderosa.

En Inglaterra, las escrituras de Locke contribuyeron a la corriente filosófica del pensamiento que es conocido como el deísmo. Con su trabajo en *el Razonable de cristianismo* y en otra parte él insistió en la razón como el juez de revelación, aunque él no rechazara la idea de revelación. Los deístas, sin embargo, tendieron a reducir el cristianismo a la religión natural. La verdad es que ellos se diferenciaron bastante en sus vistas {opiniones} sobre religión en general y cristianismo en particular. Pero, creyendo en Dios, ellos tendieron a reducir los dogmas cristianos a verdades que pueden ser establecidas por la razón y negar el carácter único y sobrenatural de cristianismo e intervención milagrosa de Dios en el mundo. Entre los deístas eran John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (c. 1656-1733) y el Vizconde Bolingbroke (1678-1751), quién consideró a Locke cuando su maestro y como superior a la mayor parte de otros filósofos reunió. Entre los opositores de los deístas eran Samuel Clarke (1675-1729) y Mayordomo de Obispo (1692-1752), autor del trabajo famoso *la Analogía de la Religión*.

En la dieciocho-century filosofía en Inglaterra encontramos también un interés fuerte al ética. La característica del tiempo es la teoría de sentido moral, representada por Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), hasta cierto punto Mayordomo, y Adán Smith (1723-90). En comparación con la interpretación de Hobbes del hombre como fundamentalmente egoísta ellos insistieron en la naturaleza social del hombre. Y ellos mantuvieron que el hombre posee 'un sentido' innato o sentimiento por el cual él discierne valores morales y diferencia. David Hume tenía afiliaciones con esta corriente del pensamiento en el cual él encontró la base de actitudes morales y diferencia en el sentimiento más bien que en el razonamiento o la intuición de principios eternos y evidentes. Pero al mismo tiempo él contribuyó al crecimiento de utilitarismo. En caso de varias virtudes importantes, por ejemplo, el sentimiento o sentimiento de la aprobación

moral es dirigido hacia el que que es socialmente útil. En el utilitarismo de Francia fue representado por Claude Helvetius (1715-71), quién hizo mucho para preparar el camino para las teorías de moraleja de utilitario de Bentham, James y Molino de John Stuart en el siglo diecinueve.

Aunque Locke no fuera primero en mencionar o hablar del principio de la asociación de ideas, era en gran parte por su influencia que las fundaciones de la psicología associationist fueron puestas en el siglo dieciocho. En Inglaterra David Hartley (1705-57) trató de explicar la vida mental del hombre con la ayuda del principio de la asociación de ideas, combinadas con la teoría que nuestras ideas son copias débiles de sensaciones. Él también trató de explicar las convicciones morales del hombre con la ayuda del mismo principio. Y, en general, aquellos moralistas que comenzaron asumiendo que el hombre busca en la naturaleza simplemente su propio interés, en particular su propio placer, usó el principio para mostrar como es posible para el hombre para buscar la virtud para su propio bien e interpretar altruistically. Por ejemplo, si la práctica de alguna virtud es experimentada por mí como conduciendo a mi propio interés o ventaja, puedo adquirir la operación del principio de la asociación para aprobar y practicar esta virtud sin cualquier advertencia a la ventaja que la conducta de *sach me trae*. Los utilitarios del siglo diecinueve hicieron el uso copioso de este principio en la explicación como el altruismo es posible a pesar del hecho supuesto que el hombre naturalmente busca su propia satisfacción y placer.

Los dos filósofos del siglo dieciocho excepcionales en Gran Bretaña eran obviamente Berkeley y Hume. Pero se ha mencionado ya que aunque la filosofía del former pueda ser considerada como la constitución de una etapa{escena} en el desarrollo de empirismo, era al mismo tiempo mucho más que este. Ya que en una fundación de empírico Berkeley desarrolló una metafísica de espiritista e idealista, orientada hacia la aceptación de cristianismo. Su filosofía así se destaca no sólo del deísmo sino también de las interpretaciones de hombre que han sido mencionadas sólo{justo}. Ya que la tendencia implícita de la corriente associationist del pensamiento era hacia el materialismo y al desmentido de cualquier alma espiritual en el hombre, mientras que para Berkeley hay, además de Dios, espíritus sólo finitos y sus ideas. El Hume, sin embargo, aunque esto se equivocara para llamarle un materialista, representa mucho mejor el espíritu de la Aclaración, con su empirismo, escepticismo, liberalismo y libertad de todas las asunciones teológicas y preocupaciones.

En la última mitad del siglo una reacción contra el empirismo y a favor del racionalismo se hizo sentido. Fue representado, por ejemplo, por Richard Price (1723-91) y Thomas Reid (1710-96). El antiguo insistió que la razón, no emoción, sea autoritaria en moralejas. Disfrutamos de la intuición intelectual del diferencia moral objetivo. Para Reid .and sus seguidores hay varios principios evidentes, principios de 'el sentido común', que son la fundación de todo el razonamiento y que ni confesar de la prueba directa ni lo necesitan. Como el materialismo de Hobbes estimuló la reacción de los platónicos de Cambridge, entonces el empirismo de Hume estimuló una reacción. En efecto, hay continuidad entre los platónicos de Cambridge y los filósofos escoceses del sentido común, encabezado por Reid. Ambos grupos representan una tradición en la filosofía británica que es más débil y menos visible que el empirismo, pero que está allí sin embargo.

El movimiento de deísta en Inglaterra tenía a su homólogo en Francia. El Voltaire (1694-1778), por ejemplo, no era un ateo, aunque el terremoto de Lisboa de 1755, sin hacerle abandonar toda la creencia en Dios, hizo que él modificara sus vistas{opiniones}

sobre la relación del mundo a Dios y sobre la naturaleza de la actividad divina. Pero el ateísmo fue representado por un número considerable de escritores. El Barón d'Holbach (1725-89), por ejemplo, era un ateo pronunciado. Ignorancia y miedo conducido a la creencia en dioses, la debilidad los adoró, la credulidad los conserva, la tiranía usa la religión para sus propios fines. El La Mettrie (1709-51) era también un ateo, y él trató de mejorar la aseveración de Pierre Bayle (1647-1706) que un Estado de ateos es <sup>23</sup> posible diciéndolo que es deseable. Otra vez, Diderot (1713-84), quién era uno de los redactores *del Encyclopédie*, <sup>24</sup> pasado del deísmo al ateísmo. Todos estos escritores, tanto deístas como ateos, eran anticlericales y hostil al catolicismo.

El Locke se esforzó por explicar el origen de nuestras ideas en principios de empírico; pero él no redujo la vida psíquica del hombre a la sensación. El Condillac (1715-80), sin embargo, quién apuntó al desarrollo de un empirismo consecuente, trató de explicar toda la vida mental en términos de sensaciones, sensaciones 'transformadas' y signos o símbolos. Su sensacionalismo, que fue calculado {resuelto} en una manera complicada, era influyente en Francia; pero para el materialismo abierto tenemos que dar vuelta mejor dicho a otros escritores. La mención ha sido hecha ya de la tentativa de La Mettrie en *el Hombre una Máquina* para ampliar la interpretación maquina de Descartes de la vida infra y humana y del cuerpo al hombre como una totalidad. El D'Holbach mantuvo que la mente es un epifenomenon del cerebro, y Cabanis (1757-1808) resumió su idea del hombre en las palabras a menudo citadas {citadas}, *Les nerfs-voilà qui offrent l'homme*. Según él, el cerebro secreta el pensamiento cuando el hígado secreta la bilis. El Goethe más tarde describió la impresión desagradable hecha en él en sus días de estudiante por *Système* del d'Holbach *de la naturaleza*.

Una interpretación de materialista del hombre, sin embargo, de ningún modo siempre implicaba un rechazo de ideales morales y principios. Así el Diderot enfatizó el ideal de sacrificio y exigió de benevolencia de hombre, compasión y altruismo. El D'Holbach, también, hizo la moralidad consistir en el altruismo, en el servicio del bien común. Y en la teoría de utilitario de Helvetius el concepto de la felicidad mayor posible del mayor número jugó una parte fundamental. Este idealismo moral fue, por supuesto, separado de presuposiciones teológicas y asunciones. En cambio estuvo estrechamente relacionado con la idea de la reforma social y legal. Según Helvetius, por ejemplo, el control racional del ambiente del hombre y la fabricación de leyes buenas conducirían a la gente a buscar la ventaja pública. Y el d'Holbach enfatizó la necesidad de reorganizaciones sociales y políticas. Con sistemas apropiados de la legislación, apoyada por sanciones sensibles, y de la educación, el hombre sería inducido por su búsqueda de su propia ventaja a actuar virtuosamente, o sea, en una manera útil a la sociedad.

Ha sido comentado que los escritores característicos de la Aclaración francesa estuvieron opuestos a la tiranía política. Pero este no debe ser tomado para significar que ellos fueron todos convencidos 'demócratas'. El Montesquieu (1689-1755), en efecto, se concernió con el problema de la libertad, y a consecuencia de su análisis de la constitución británica él insistió en la separación de poderes como una condición de la libertad. O sea, los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales deberían ser independientes en el sentido que ellos no deberían ser sujetos a la voluntad de un hombre o de un cuerpo de hombres, si de un pequeño cuerpo de la nobleza o de la gente. El Montesquieu estuvo opuesto a cualquier forma del absolutismo. Pero el Voltaire, aunque él también fuera bajo la



influencia de su conocimiento de la práctica británica y pensara, en particular el pensamiento de Locke, contempló{buscó} al déspota culto para conseguir las reformas necesarias. Como Locke, él abogó dentro de límites por el principio de tolerancia; pero él no estuvo notablemente preocupado por el establecimiento de una democracia. Uno de sus gastos contra la Iglesia, por ejemplo, era que, esto ejerció un poder de obstaculización sobre el soberano y previno el gobierno realmente fuerte. Para encontrar un abogado excepcional de la democracia en un sentido literal tenemos que dar vuelta a Rousseau (1712-78). En general, encontramos entre los escritores de la Aclaración francesa insistencia en el constitucionalismo, como con Montesquieu, o la esperanza para una regla{un jefe} culta, como con Voltaire. Pero en ambos casos la inspiración de y la admiración para la vida política británica son evidentes, aunque Voltaire fuera más impresionado por la libertad de la discusión que por el gobierno representativo.

El Locke había mantenido la doctrina de derechos naturales, o sea, los derechos naturales de individuos, que no son sacados del Estado y no pueden ser legítimamente abolidos por el Estado. Esta teoría, que tiene sus antecedentes en el pensamiento medieval y que fue aplicada en la Declaración americana de la Independencia, era influyente también en el Continente. El Voltaire, por ejemplo, supuso que hay principios morales evidentes y los derechos naturales. En efecto, en mucho de la filosofía de francés{franceses} del siglo dieciocho podemos encontrar la misma clase de la tentativa de combinar el empirismo con elementos sacados 'del racionalismo' que encontramos en Locke él mismo. Con los utilitarios, sin embargo, otro punto de vista empieza a destacar. En las escrituras de Helvetius, por ejemplo, la mayor felicidad del mayor número sustituye como los derechos naturales de Locke de valor estándar. Pero el Helvetius no parece haber entendido totalmente que esta substitución implicó el rechazo de la teoría de derechos naturales. Ya que si la utilidad es el estándar, los derechos son justificados sólo por su utilidad. En Inglaterra, sin embargo, este fue visto por Hume. Los derechos son fundados en la convención, en reglas generales que la experiencia ha mostrado para ser útil, no en principios evidentes o en verdades eternas.

La libertad en la esfera económica fue exigida por llamado 'physiocrats', Quesnay (1694-1774) y Turgot (1727-81). Si los gobiernos se abstienen de toda la interferencia evitable en esta esfera, y si abandonan a individuos libres{gratis} de perseguir sus intereses, la ventaja pública será inevitablemente promovida. La razón de este es que hay leyes económicas naturales que producen la prosperidad cuando nadie interfiere con su operación. Aquí tenemos la política *de la política de no intervención* económica. Esto refleja hasta cierto punto el liberalismo de Locke; pero está obviamente basado en una creencia ingenua en la armonía entre la operación ~~de laws25~~ natural y el logro de la mayor felicidad del mayor número.

Hemos notado el materialismo triste expuesto por algunos filósofos franceses del siglo dieciocho. Pero, hablando generalmente, los pensadores del período, incluso los materialistas, manifestaron una creencia fuerte en el progreso y en la dependencia de progreso en la aclaración intelectual. Esta creencia recibió su expresión clásica en Francia en *el Esquisse d'un cuadro vivo historique des progrès de l'esprit humain* (1794) por Condorcet (1743-94). La cultura científica que comenzó en el siglo dieciséis es destinada al desarrollo indefinido.

La creencia del Encyclopedistas y otros que el progreso consiste en la aclaración intelectual y en el crecimiento de civilización y aquel progreso de esta clase es

inevitablemente acompañada por el progreso moral fue bruscamente desafiado por Rousseau. Asociado durante un tiempo con Diderot y su círculo, Rousseau posteriormente rompió con ellos e insistió en las virtudes del hombre natural o poco civilizado, en la corrupción de hombre por instituciones sociales históricas y por la civilización en su desarrollo actual, y en la importancia de emoción y del corazón en la vida humana. Pero él es mucho mejor conocido para su gran trabajo político, *el Contrato Social*. Para el momento, sin embargo, es suficiente decir que aunque el punto de partida de Rousseau sea individualista, en el sentido que el Estado es justificado en términos de contrato entre individuos, la tendencia entera de su trabajo es acentuar el concepto de sociedad en comparación con el concepto del individuo. De todas las escrituras políticas de la Aclaración francesa el libro de Rousseau resultó ser el más influyente. Y una razón de su influencia en pensadores posteriores era el hecho que el autor tendió a dejar el individualismo liberal que era una de las características de la filosofía de su período.

Hemos visto que la filosofía de la Aclaración en Francia fue inclinada a ser más extrema que el pensamiento del siglo dieciocho en Inglaterra. El deísmo tendió a dar lugar a ateísmo, empirismo para hacerse el materialismo abierto. Cuando, sin embargo, damos vuelta a la Aclaración (*Aufklärung*) en Alemania, encontramos una atmósfera bastante diferente.

El Leibniz era el primer gran filósofo alemán, y la primera fase de la Aclaración en Alemania consistió en una prolongación de su filosofía. Su doctrina fue sistematizada, no sin algunos cambios de sus contenido, sin mencionar en su espíritu, por Christian Wolff (1679-1754). A diferencia de la mayor parte de los otros filósofos famosos del período pre-Kantian, Wolff era un profesor de universidad; y los libros de texto que él publicó disfrutaron de un gran éxito. Entre sus seguidores eran Bilfinger (1693-1750), Knutzen (1713-51), cuyas conferencias en Königsberg fueron asistidos por Kant, y Baumgarten (1714-62).

La segunda fase *de German Aufklärung* muestra la influencia de la Aclaración en Francia e Inglaterra. Si se dice que esta fase es tipificada por Frederick el Gran (1712-86), este no significa, por supuesto, que el rey era un filósofo. Pero él admiró a los pensadores de la Aclaración francesa, y él invitó tanto Helvetius como Voltaire a Potsdam. Él consideró él mismo como la encarnación del monarca culto, y él se esforzó por extender la educación y la ciencia en su territorio. Él es por lo tanto de un poco de importancia en el campo filosófico, que como es uno de los instrumentos por los cuales la influencia de la Aclaración francesa fue introducida en Alemania.

El deísmo encontró un defensor alemán en Samuel Reimarus (1694-1768). Moisés Mendelssohn (1729-86), uno de los filósofos populares (llamado porque ellos excluyeron sutilezas de la filosofía y trataron de reducirlo a la capacidad de la mente mediocre), era también bajo la influencia de la Aclaración. Pero mucho más importante era Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), el representante literario principal *del Aufklärung*. Conocido para su refrán que si Dios debiera ofrecerle la verdad de una mano y la búsqueda de la verdad con el otro él elegiría éste, él no pensó de hecho que en metafísica y teología la verdad al menos absoluta es alcanzable o, en efecto, que hay tal cosa. La razón sola debe decidirse sobre el contenido de religión, pero éste no puede ser dado una expresión final. Hay, como era, una educación continua de la raza humana por dios, a la cual no podemos poner un punto en ningún momento dado en la forma de proposiciones incuestionables. En cuanto a la moralidad, es en sí mismo independiente de metafísica y teología. La raza

humana alcanza su mayoría, como era, cuando esto viene para entender este hecho y cuando el hombre hace su deber sin hacer caso de la recompensa en esta vida o en el siguiente. Por esta idea del progreso hacia el entendimiento de la autonomía de ética así como por su actitud racionalista hacia la doctrina cristiana y hacia la exégesis Bíblica Lessing da pruebas amplias de la influencia del pensamiento del siglo dieciocho en Francia e Inglaterra.

En la tercera fase de la filosofía del siglo dieciocho en Germany<sup>26</sup> una actitud diferente se manifiesta. En efecto, esto engaña mejor dicho para incluir esta fase bajo el título de la Aclaración; y aquellos escritores que hacen así son acostumbrados para hablar de hombres como Hamann, Pastor y Jacobi como 'el vencimiento' del espíritu de la Aclaración. Pero es conveniente mencionarlos aquí.

A Johann Georg Hamann (1730-88) le disgustó el intelectualismo de la Aclaración y lo que él consideró como la dicotomía ilegítima entre razón y sensibilidad. En efecto, la lengua sí mismo muestra el carácter injustificable de esta separación. Ya que en la palabra vemos la unión de razón y sentido. Con Hamann encontramos la perspectiva analítica y racionalista que cede el paso antes de sintetizar y actitud casi mística. Él reanimó la idea de Bruno *del coincidentia oppositorum* o la síntesis de contraposiciones,<sup>27</sup> y su objetivo era ver en la Naturaleza y en la historia la revelación de sí mismo de Dios.

Una reacción parecida contra el racionalismo parece en el pensado Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). La razón sola, que en su aislamiento es 'el pagano', nos trae a una filosofía materialista, determinista y atea o al escepticismo de Hume. Dios es detenido {entendido} por la fe más bien que por la razón, por el corazón o por 'el sentimiento' intuitivo más bien que por el proceso con frialdad lógico y analítico {analítico} de la intelecto. En efecto, Jacobi es uno de los representantes principales de la idea de sentimiento religioso o sentimiento.

El Pastor de Johann Gottfried (1744-1803), quién será mencionado otra vez en la sección en subida de la filosofía de la historia, compartió con Hamann su aversión de la separación entre razón y sensibilidad y también su interés a la filosofía de la lengua. Es verdadero que el Pastor es unido con los pensadores característicos de la Aclaración francesa por su creencia en el progreso; pero él previó el progreso en una manera diferente. En vez de estar preocupado simplemente por el progreso de hombre hacia el desarrollo de un tipo, el tipo del librepensador que se hace, como era, cada vez más separado del Superior y de la Naturaleza, él trató de ver la historia en conjunto. Cada nación tiene su propia historia y línea del desarrollo, prefigurado en sus atributos naturales y en sus relaciones a su ambiente natural. Al mismo tiempo las líneas diferentes del desarrollo forman un modelo, una gran armonía; y el proceso entero de la evolución es la manifestación o trabajando - de la providencia divina.

Estos pensadores tenían, por supuesto, algunas uniones con la Aclaración. Y en la idea del Pastor de la historia podemos encontrar una aplicación de algunas ideas de Leibniz, y también la influencia de Montesquieu. Al mismo tiempo el espíritu de un hombre como el Pastor es marcadamente diferente de aquel de un hombre como Voltaire en Francia o de Reimarus en Alemania. En efecto, en su reacción contra el racionalismo estrecho del siglo dieciocho y en su sentimiento para la unidad de Naturaleza e historia estos pensadores pueden ser considerados como representantes de un período de transición entre la filosofía de la Aclaración y el idealismo especulativo del siglo diecinueve.

6. En el tercer volumen de este *History*<sup>28</sup> una razón fue dada de las teorías políticas de hombres como Machiavelli, Talonador, Bodin y Grotius. La primera filosofía política excepcional del período cubierto en el volumen presente es la de Thomas Hobbes. Su trabajo político principal, *Gigante*, que fue publicado en 1651, parece ser, cuando considerado superficialmente, una defensa resuelta de la monarquía absoluta. Y es completamente verdadero que Hobbes, quién tenía un horror de anarquía y de la guerra civil, enfatiza el poder centralizado y la indivisibilidad de soberanía. Pero su teoría no tiene fundamentalmente nada para hacer con la noción del derecho divino de reyes o con el principio de legitimidad, y esto podría ser usado para apoyar alguno fuerte *de facto* gobierno, si una monarquía o no. Este fue visto entonces por aquellos que pensaron, aunque incorrectamente, que Hobbes había escrito *el Gigante* para adular Cromwell.

El Hobbes comienza con una declaración extrema del individualismo. En el llamado 'estado de la naturaleza', el estado que precede, lógicamente al menos, la formación de la sociedad política, cada individuo se esfuerza después de su instinto de conservación y la adquisición de poder para el mejor logro de este final; y no hay ninguna ley existente en cuanto a que sus acciones pueden ser llamadas injustas. Este es el estado de la guerra de cada hombre contra cada hombre. Esto es un estado del individualismo atómico. Si esto existió como una realidad histórica o no es una pregunta secundaria: el quid es que si pensamos la sociedad lejos política y todo que sigue de su institución, nos abandonan con una multiplicidad de seres humanos, cada uno de los cuales busca su propio placer e instinto de conservación.

Al mismo tiempo la razón hace hombres conscientes del hecho que el instinto de conservación puede ser mejor asegurado si ellos se unen y el sustituto organizó la cooperación para la anarquía del estado de naturaleza en la cual ningún hombre puede sentirse seguro de sus compañeros, pero en que la vida es asistida por el miedo constante. El Hobbes representa a hombres, por lo tanto, como la fabricación de un convenio social por el cual cada hombre consiente en dar a un soberano su derecho del gobierno él mismo a condición de que cada otro miembro de la sociedad anticipada haga el mismo. Este convenio es obviamente una ficción, una justificación filosófica y racionalista de la sociedad. Pero el caso es que la constitución de la sociedad política y la erección del soberano ocurren juntos, por un acto. Resulta que si el soberano pierde su poder, la sociedad es disuelta. Y este es exactamente lo que pasó, cuando Hobbes pensó, durante la guerra civil. La obligación de cementación de la sociedad es el soberano. De ahí si el interés propio aclarado dicta la formación de la sociedad política, esto también dicta la concentración de poder en las manos del soberano. Cualquier división de la soberanía era detestable a Hobbes, como tendiendo hacia la disolución social. Él no estuvo interesado en el absolutismo monárquico como tal; él estuvo preocupado por la cohesión de sociedad. Y si uno presupone una interpretación egoísta e individualista del hombre, resulta que se requiere que la concentración del poder en las manos del soberano venza las fuerzas centrífugas que están siempre en el trabajo.

Quizás el rasgo más significativo de la teoría política de Hobbes es su naturalismo. Él, en efecto, habla realmente de leyes de la naturaleza o ley natural, pero él no ha conseguido en mente el concepto medieval metafísicamente basado de la ley natural moral. Él quiere decir las leyes de instinto de conservación y poder. El diferencia moral nace con la formación del Estado, el establecimiento de derechos y la institución de la ley positiva. La verdad es que Hobbes paga realmente por lo menos alguna palabrería a la idea de la ley

divina; pero su Erastianism minucioso muestra que a todos los efectos la voluntad del soberano, expresado en la ley, es la norma de moralidad. Al mismo tiempo Hobbes no está preocupado para exponer una doctrina totalitaria en cuanto este significa que toda la vida, incluso, por ejemplo, vida útil, debería ser activamente dirigida y controlada por el Estado. Su vista {opinión} consiste mejor dicho en que la institución del Estado y la concentración de la soberanía indivisible lo dan posible para hombres de perseguir sus varios finales en la seguridad y en una manera bien pedida. Y aunque él hable de la república como el mortal Dios, a quien, después de Dios inmortal, debemos la reverencia, es obvio que el Estado es para él una creación del interés propio culto. Y si el soberano pierde su poder de gobernar y puede proteger ya no sus sujetos, que es el final de su título para gobernar.

El Locke también comienza de una posición individualista y hace la sociedad depender de un compacto o acuerdo. Pero su individualismo es diferente de aquel de Hobbes. El estado de naturaleza no es por la esencia un estado de guerra entre cada hombre y sus compañeros. Y en el estado de la naturaleza hay derechos naturales y los deberes que son el antecedente al Estado. El jefe entre estos derechos es el derecho de la propiedad privada. Los hombres forman la sociedad política para el placer más seguro y la regulación de estos derechos. En cuanto al gobierno, este es instituido por la sociedad como un dispositivo necesario para conservar la paz, defender la sociedad y proteger derechos y familiaridad; pero su función es, o debería ser, encajonada a esta preservación de derechos y libertad. Y uno de los controles más eficaces al despotismo desenfrenado es la división de poderes, de modo que los poderes legislativos y ejecutivos no sean concedidos simplemente en las manos de un hombre.

Con Locke, entonces, como con Hobbes, el Estado es la creación del interés propio culto, aunque los antiguos soportes más cerca a los filósofos medievales en vista de que él permite que el hombre sea en la naturaleza inclinada a la vida social y hasta obligado a ello. El espíritu general, sin embargo, de la teoría de Locke es diferente de aquel de Hobbes. Detrás de éste podemos ver el miedo de guerra civil y anarquía; detrás del antiguo podemos ver una preocupación {un interés} con la preservación y la promoción de la libertad. La tensión que Locke pone en la separación entre los poderes legislativos y ejecutivos refleja hasta cierto punto la lucha entre el parlamento y monarca. A menudo se dice que el hincapié hecho a la derecha a la propiedad refleja la perspectiva de los terratenientes Liberales, la clase a la cual los patrones de Locke pertenecieron. Y hay alguna verdad en esta interpretación, aunque no debiera ser exagerado. Locke seguramente no previó un monopolio de poder en las manos de los terratenientes. Según la declaración del filósofo, él escribió para justificar, o esperó que su tratado político justificara, la Revolución de 1688. Y esto era su perspectiva liberal, con su defensa de derechos naturales, y, dentro de límites, del principio de tolerancia, que ejerció la mayor parte de influencia durante el siglo dieciocho, en particular en América. La atmósfera de sentido común de su filosofía y su aspecto {aparición} (a veces engañoso) de la simplicidad indudablemente ayudó a ampliar su influencia.

Tanto Hobbes como Locke fundaron el Estado en un convenio o compacto o contrato. El Hume, sin embargo, indicó {advirtió} la ausencia del apoyo histórico a esta teoría. Él también observó que si el gobierno es justificado por el consentimiento del gobernado, cuando Locke pensó, sería muy difícil justificar la Revolución de 1688 y el título de Guillermo de la Naranja para gobernar en Inglaterra. Ya que la mayoría de la gente no fueron simplemente pedido sus opiniones. De hecho, sería muy difícil justificar cualquier

gobierno existente. La obligación política no puede ser sacada del consentimiento expresado; ya que reconocemos esta obligación aun cuando no hay ningunas pruebas en todo ninguno comprimen o acuerdo. Es fundado mejor dicho en un sentido de interés propio. Por hombres de experiencia venidos para sentir lo que es para su interés y ellos actúan de ciertos modos sin hacer cualquier acuerdo explícito para hacer así. La sociedad política y la obediencia cívica pueden ser justificadas en puramente tierras{razones} de utilitario sin la necesidad de tener el recurso a ficciones filosóficas así del compacto social o a verdades eternas y evidentes. Si deseamos encontrar una justificación para sociedad política y obligación política, podemos encontrarlo en su utilidad, que es primero conocida por una especie de sentimiento o sentido del interés.

Cuando damos vuelta a Rousseau encontramos otra vez la idea de un contrato social. La sociedad política descansa por último sobre un acuerdo voluntario por lo cual los hombres consienten en renunciar la libertad del estado de naturaleza para su propia ventaja y alcanzar la libertad de vivir según la ley. En el estado de la naturaleza cada individuo posee la independencia completa y la soberanía sobre él; y cuando ellos se unen juntos para formar la sociedad, la soberanía que al principio les perteneció cuando individuos separados les pertenece corporativamente. Y esta soberanía es inalienable. El ejecutivo designado por la gente es simplemente el criado o el instrumento práctico de la gente.

Esta doctrina de la soberanía popular representa el lado democrático de la teoría política de Rousseau. Él él mismo vino de Ginebra, y él admiró la vida política vigorosa e independiente del cantón suizo, que él contrastó con la atmósfera sofisticada y artificial de la civilización francesa y con la constitución monárquica y los caminos opresivos *del ancien régime*. En efecto, las ideas de Rousseau sobre el gobierno popular activo serían completamente irrealizables en todo menos una ciudad - estado griega o un pequeño cantón suizo. Al mismo tiempo sus ideas democráticas eran influyentes en el movimiento que encontró la expresión en la Revolución francesa.

Pero aunque la doctrina de Rousseau del contrato social se caiga en el modelo general de la teoría política de la Aclaración, él añadió un nuevo rasgo a la filosofía política que tuvo la importancia considerable. Como Hobbes y Locke antes de él, él previó a individuos como consintiendo juntos en formar la sociedad. Pero una vez que el contrato social ha ocurrido, un nuevo cuerpo o el organismo entran en ser que posee una vida común y una voluntad común. Este la voluntad común o general siempre tiende a la preservación y el bienestar del todo, y esto es la regla o la norma de la ley y de justicia e injusticia. Esta voluntad de general infalible no es la misma cosa que 'la voluntad de todos'. Si los ciudadanos se encuentran juntos y voto, sus testamentos individuales son expresados en sus votos, y si los votos son unánimes, tenemos la voluntad de todos. Pero los individuos pueden tener una noción incorrecta de lo que es para la ventaja pública, mientras que la voluntad de general nunca es confundida. En otras palabras, la comunidad siempre testamentos lo que es para su bueno, pero puede ser engañado en su idea lo que es realmente para su bueno.

El general va a así hacerse, cuando considerado en sí mismo, algo inarticulado: esto necesita la interpretación, la expresión articulada. Puede haber un poco de duda que Rousseau él mismo pensara en ello como el descubrimiento de la expresión, en la práctica, en la voluntad expresada de la mayoría. Y si uno tiene en mente en un pequeño cantón suizo en el cual es posible para todos los ciudadanos para votar en cuestiones importantes, como individuos o como miembros de asociaciones, es natural pensar de esta manera. Pero

en un Estado grande tal referencia directa a la gente es irrealizable, excepto quizás en ocasiones raras por medio de un referéndum. Y en tal Estado la tendencia será para unos hombres, o para un hombre, reclamar para encarnar en sus testamentos, o en su voluntad, el general va a que es inmanente en la gente. Así encontramos Robespierre el refrán de los Jacobinos que 'nuestra voluntad es el general van a ', mientras Napoleón parece haberse considerado, de vez en cuando al menos, como el órgano y la encarnación de la Revolución.

Somos así afrontados con la situación rara de Rousseau, el demócrata entusiástico, que comienza con el individualismo, la libertad del individuo en el estado de la naturaleza, y nos termina con una teoría del Estado orgánico en el cual la voluntad de general cuasi mística es encarnada en la voluntad de la mayoría o en la voluntad de uno o varios líderes. Entonces tenemos despotismo de la mayoría o el despotismo del líder o el grupo de líderes. Para decir este no debe decir que Rousseau totalmente entendió la tendencia de su propia teoría. Pero él originó una idea paradójica de la libertad. Ser libre {gratis} es actuar según la voluntad de alguien y según la ley de la cual es el autor. Pero el individuo cuya voluntad privada está en el desacuerdo con el general va a no hacer realmente ir a que él 'realmente' testamentos. En ser obligado, por lo tanto, para rendirse a la expresión del general van a que representa su propia 'verdadera' voluntad, él está siendo obligado a ser libre {gratis}. La libertad de hombre en la sociedad puede venir así para significar algo muy diferente de lo que se supone por la libertad en el estado de la naturaleza. Y aunque la teoría política de Rousseau sea parecida a Locke a fin de que la idea desnuda de un contrato social está preocupada, parece avanzado al mismo tiempo a la filosofía de Hegel para quien el ciudadano obediente es realmente libre {gratis}, ya que él obedece una ley que es la expresión del universal, de la naturaleza esencial del espíritu humano. Esto también piensa con mucha ilusión en el desarrollo político mucho posterior que habría sido detestable a Rousseau, como en efecto a Hegel, pero que podría encontrar en la teoría de Rousseau una justificación teórica.

7. Se bastante dice con frecuencia que en el período de la Aclaración una perspectiva histórica carecía. ¿Qué se supone por esta declaración? Obviamente, la declaración no significa que la historiografía no fue practicada en el siglo dieciocho. Al menos, si este fuera el sentido de la declaración, la declaración sería falsa. Para ver este, nosotros sólo tenemos que pensar, por ejemplo, *de la Historia de Hume de Inglaterra, de la Decadencia y Caernos del Imperio romano* por Edward Gibbon (1737-94) y de las escrituras históricas de Voltaire y Montesquieu. Tampoco la declaración debería ser tomada para significar que el siglo dieciocho no fue marcado por ningunas mejoras de la escritura de historia. Por ejemplo, había una reacción necesaria contra la preocupación por la historiografía militar, dinástica y diplomática. El énfasis fue puesto en factores culturales e intelectuales, y la atención fue prestada a la vida de la gente y a hábitos masculinos y aduana. Este énfasis está claro, por ejemplo, en *Essai* de Voltaire *sur les m æ urs*. Otra vez, Montesquieu enfatizó la influencia de condiciones materiales, como el clima, en el desarrollo de una gente o nación y en su aduana y leyes.

Al mismo tiempo la historiografía del siglo dieciocho sufrió de defectos serios. En primer lugar los historiadores eran, hablando en general, insuficientemente críticos de sus fuentes y reticente para realizar el trabajo de la investigación histórica y de la evaluación meticulosa de pruebas y documentos que es requerido para la escritura objetiva. La verdad es que uno costó esperar a un hombre de mundo que se interesó superficialmente por

muchas ramas de filosofía y cartas para darse a la investigación de esta clase. Pero la ausencia relativa de éste constituyó un defecto sin embargo.

En segundo lugar los historiadores del siglo dieciocho fueron muy inclinados a usar la historia como un medio de demostrar una tesis y como una fuente de lecciones morales. El gibón estuvo preocupado para mostrar que la victoria de cristianismo había sido una victoria de barbarismo e intolerancia sobre la civilización culta. Los escritores como Voltaire se concentraron en una manera bastante satisfecha en la victoria de racionalismo sobre lo que ellos consideraron como el peso muerto de tradición y oscurantismo. Ellos asumieron no sólo la teoría de progreso sino también la idea que el progreso consiste en el avance de racionalismo, librepensamiento y ciencia. Según Bolingbroke en sus *Cartas en el Estudio y el Uso de la Historia* (1752), la historia es la filosofía que nos enseña por ejemplos como deberíamos comportarnos en las situaciones de la vida pública y privada. Y cuando los historiadores del siglo dieciocho enfatizaron las lecciones morales de la historia, ellos pensaban, por supuesto, de una moralidad puesta en libertad de presuposiciones teológicas, y uniones. Ellos estuvieron todos opuestos a la interpretación teológica de la historia que había sido dada por Bossuet (1627-1704) en su *Discours sur l'histoire universelle*. Pero no parece haberles ocurrido que en la historia que hace de intérprete en la función de la Aclaración, de la Edad de Razón, ellos mostraban un análogo, de ser diferente, tendencia. Esto sería un gran error de imaginar que porque los escritores de la Aclaración eran librepensadores y racionalistas, ellos estaban exentos de la tendencia y de la tendencia de subordinar la historiografía a objetivos moralizadores y preconcebidos. La llamada de Ranke a la objetividad en la primera mitad del siglo diecinueve se aplica apenas tanto al racionalista en cuanto a los historiadores theologicallyminded. Si atribuimos la tendencia a Bossuet, no podemos declarar el Gibón exento. Los historiadores del siglo dieciocho estuvieron preocupados no tanto para entender la mentalidad y la perspectiva de los hombres de años pasados para usar lo que ellos sabían{conocían}, o pensaron que ellos sabían{conocían}, de eras pasadas para demostrar una tesis o sacar lecciones morales o conclusiones desfavorables a la religión, al menos a la religión sobrenatural. En particular, el espíritu de la Aclaración estuvo tan bruscamente opuesto a que de la Edad Media que los historiadores del antiguo período no sólo fallado para entender la mentalidad de la Edad Media sino también no hicieron ningún verdadero esfuerzo para hacer así. Para ellos el uso de la Edad Media debía servir como una hoja de metal a la Edad de Razón. Y esta actitud es uno de los motivos por qué se dice que la Aclaración carece en un espíritu histórico. Cuando hemos visto, esta acusación no significa, o al menos no debería ser tomada para significar, que ningún desarrollo interesante en la historiografía ocurrió. Esto indica mejor dicho una carencia de la perspicacia imaginativa y una tendencia de interpretar la historia pasada según los estándares de la Edad de Razón. El gibón, por ejemplo, es la parte de enfrente de Bossuet a fin de que el contenido de su tesis está preocupado; pero el laicista y la tesis racionalista no eran menos una tesis que el esquema teológico preconcebido del obispo.

Si uno confiesa, cuando hay que, aquella historiografía ser más que mero hacer una crónica y que esto implica la selección y la interpretación, se hace muy difícil para dibujar una línea fija entre historiografía y filosofía de la historia. Sin embargo, cuando encontramos historiadores que interpretan la historia como el funcionamiento - de una especie de plan general o reducir el desarrollo histórico a la operación de ciertas leyes universales, es razonable comenzar a hablar de la filosofía de la historia. Un hombre que se



esfuerzo por escribir, por ejemplo, la historia objetiva de una región particular no normalmente, pienso, ser clasificado como un filósofo de historia. No somos acostumbrados para hablar de Hume o de Justus Möser (autor de *un Osnabrückische Geschichte*, 1768) como filósofos de historia. Pero cuando un hombre trata de la historia universal y da una interpretación finalista del desarrollo histórico o se concierne con leyes universalmente vigentes, no es impropio hablar de él como un filósofo de historia. El Bossuet en el siglo diecisiete contaría como un. Y en el siglo dieciocho hay varios ejemplos notables.

Los más eminentes de éstos son el John-bautista indudable Vico (1668-1744). Vico era Christian, y él no perteneció al campo de aquellos que rechazaron la interpretación teológica de la historia representada por San. Agustín y Bossuet. Al mismo tiempo con su trabajo *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comuna natura delle nazioni* (los Principios de una Nueva Ciencia Acerca de la Naturaleza Común de Naciones) él dejó consideraciones aparte puramente teológicas para examinar las leyes naturales que gobiernan el desarrollo histórico. Hay dos puntos que podemos notar aquí sobre esta Nueva Ciencia. En primer lugar Vico no pensó en términos de progreso lineal o el desarrollo de la humanidad en conjunto, pero en términos de serie del desarrollo cíclico. O sea, las leyes que gobiernan el movimiento de historia son ejemplificadas en la subida, progreso, decadencia y caída de cada gente particular o nación. En segundo lugar Vico caracterizó cada fase sucesiva en un ciclo por su sistema de la ley. En la fase teocrática la ley es considerada como teniendo orígenes divinos y sanciones. Este es la edad de dioses. En la fase aristocrática la ley está en las manos de unas familias (por ejemplo, en las manos de las familias de patricio en la República romana). Este es la edad de héroes. En la fase del gobierno humano, la edad de hombres, tenemos un sistema racionalizado de la ley, en la cual hay igualdad de derechos para todos los ciudadanos. En este esquema podemos ver un adumbration de las tres etapas{escenas} de Comte. Pero Vico no era un filósofo de positivista; y adelante, cuando hemos visto ya, él retuvo la idea griega de ciclos históricos, que era diferente de la idea del siglo diecinueve del progreso humano.

El Montesquieu también se concernió con la ley. En su *Esprit des lois* (1748) él se puso examinar los sistemas diferentes de la ley positiva. Él trató de mostrar que cada uno es un sistema de leyes que son unidas por relaciones mutuas, de modo que cualquier ley dada implique un juego particular de otras leyes y excluya otro juego. ¿Pero por qué posee una nación este sistema y otra nación aquel sistema? Por vía de la respuesta Montesquieu enfatizó la parte jugada por la forma de gobierno; pero él también enfatizó la influencia de factores naturales como clima y condiciones geográficas así como de factores adquiridos como relaciones comerciales y creencia religiosas. Cada uno la gente o nación tendrá su propia constitución y sistema de la ley; pero el problema práctico es fundamentalmente el mismo para todos, a saber aquel del desarrollo del sistema de ley que, considerando las condiciones naturales e históricas relevantes, favorecerá la mayor cantidad de la libertad. Está en este punto que la influencia de la constitución británica hace su señal en el pensamiento de Montesquieu. La libertad, él pensó, es mejor asegurada por una separación de los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales.

Con Condorcet encontramos una concepción diferente del progreso de aquel de Vico. Como ha sido comentado ya, en su *Esquisse d'un cuadro vivo historique des progrès de l'esprit humain* (1794) él preve el progreso indefinido de la raza humana. Antes del siglo dieciséis podemos distinguir vario epochs, y podemos encontrar movimientos del retroceso,

en particular la Edad Media. Pero el Renacimiento acompañó al principio de una nueva cultura científica y moral al desarrollo de que no podemos poner ningunos límites. Las mentes masculinas pueden ser, sin embargo, limitadas por prejuicio e ideas estrechas, como aquellos criados por el dogma religioso. De ahí sigue la importancia de educación, sobre todo de la educación científica.

En Alemania, Lessing también propuso una teoría optimista del progreso histórico. Con su trabajo *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) él representó la historia como la educación progresiva de la raza humana. Hay retrocesos ocasionales y el paro en el camino de progreso, pero hasta éstos firman el esquema general y sirven su realización durante los siglos. En cuanto a la religión, la historia es, en efecto, la educación de la raza humana por dios. Pero no hay ninguna forma final y absoluta de la creencia religiosa. Mejor dicho es cada religión una etapa {escena} en 'la revelación' progresiva de Dios.

Con su trabajo en la lengua (*guarida de Ueber Ursprung der Sprache*, 1772) el Pastor trató con el origen natural de la lengua y atacó la vista {opinión} que el discurso fue al principio comunicado por dios al hombre. En cuanto a la religión él enfatizó su carácter natural. Es estrechamente aliado con poesía y mito y es debido al principio al deseo del hombre de explicar fenómenos. En la religión desarrollada, sobre todo en el cristianismo, vemos el crecimiento y la fuerza del elemento moral; y este es por qué el cristianismo responde a las necesidades morales del ser humano y yearnings. En otras palabras, el Pastor reaccionó fuertemente contra la crítica racionalista de y oposición a religión, sobre todo cristianismo, que era la característica del siglo dieciocho. Le disgustó la separación de la razón analítica {analítica} y crítica de los otros poderes del hombre, y él mostró un sentido para la naturaleza humana en conjunto. En su *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas para la Filosofía de la Historia de Humanidad*, 1784-91) él describió la historia como una historia puramente natural de poderes humanos, acciones y propensiones, modificadas por tiempo y lugar. Y él trató de remontar el desarrollo del hombre en relación al carácter de su ambiente físico, proponiendo una teoría del origen de la cultura humana. Teológicamente hablar, las historias de las naciones diferentes forman un todo armonioso, el funcionamiento de la providencia divina.

Era sólo natural que en un período cuando pensado centrado hombre redondo él mismo, el interés debiera haber crecido en el desarrollo histórico de la cultura humana. Y en el siglo dieciocho podemos ver una tentativa, o mejor dicho una serie de tentativas, entender la historia descubriendo algunos principios alternativos de la explicación a los principios teológicos de San. Agustín y Bossuet. Pero hasta aquellos que creen que la construcción de una filosofía de historia es una tarea provechosa deben confesar que los historiadores filosóficos del siglo dieciocho eran sobreprecipitados en el desarrollo de sus síntesis. Vico, por ejemplo, basado su interpretación cíclica de historia en gran parte en una consideración de historia romana. Y ninguno de ellos poseyó un conocimiento actual suficientemente amplio y exacto para garantizar la construcción de una filosofía de historia, hasta concediendo que tal cosa sea una empresa legítima. En efecto, algunos hombres de la Aclaración francesa fueron inclinados a despreciar y desacreditar el trabajo meticuloso de un Muratori (1672-1750), quién preparó una gran colección de fuentes para la historia italiana. Al mismo tiempo podemos ver el crecimiento de una amplia vista {opinión} del desarrollo de la cultura humana, considerada con relación a una variedad de factores de la influencia de clima a la influencia de religión. Este es sobre todo observable en caso del

Pastor, que pasa más allá de los límites de la Aclaración cuando este término es entendido en el sentido estrecho, en particular, es decir en cuanto al racionalismo francés.

8. La mención ha sido hecha ya de varios filósofos que murieron en los primeros años del siglo diecinueve. Pero entre aquellos que escribieron en las décadas de cierre del siglo dieciocho con mucho el mayor nombre es el de Immanuel Kant (1724-1804). Independientemente de uno puede pensar en su filosofía, nadie negaría su importancia histórica excepcional. En efecto, en algunos aspectos su pensamiento marca una crisis en la filosofía europea, de modo que podamos hablar del pre-Kantian y las eras post-Kantian en la filosofía moderna. Si Descartes y Locke pueden ser considerados como las figuras dominantes en el pensado los diecisiete y dieciocho siglos, aquel del siglo diecinueve es dominado por Kant. Hablar de esta manera, en efecto, es ser culpable de la simplificación excesiva. Imaginar que todos los filósofos del siglo diecinueve eran Kantians sería tan erróneo para suponer que los filósofos del siglo dieciocho eran todos Cartesians o los seguidores del Locke. Aún como la influencia de Descartes en el desarrollo del racionalismo continental y la influencia de Locke en el desarrollo del empirismo británico son tanto más allá de la duda, aunque Spinoza como Leibniz en el Continente y Berkeley y Hume en Inglaterra fueran todos los pensadores originales, tan es la influencia de Kant en el pensamiento del siglo diecinueve indiscutible, aunque Hegel, por ejemplo, fuera un gran pensador de la originalidad marcada que no puede ser clasificado como un 'Kantian'. En efecto, la actitud de Kant hacia la metafísica especulativa ha ejercido una influencia poderosa después de su tiempo. Y muchas personas hoy piensan que él con éxito expuso sus pretensiones, aunque ellos may no estar listo para aceptar la mayor parte de su pensamiento positivo. Es verdadero que poner demasiado énfasis en lo que puedo llamar la influencia negativa o destructiva de Kant es dar una vista{opinión} unilateral de su filosofía. Pero este no cambia el hecho que en los ojos de las personas manv él aparece como gran debunker de la metafísica especulativa.

La vida intelectual de Kant se cae en dos períodos, el precrítico y los períodos críticos. En el primer él estaba bajo la influencia de la tradición Leibnizian-Wolffian; en el segundo él calculó{resolvió} su propio punto de vista original. Su primer gran trabajo, *la Crítica de la Razón Pura*, apareció en 1781. Kant tenía entonces cincuenta y siete años; pero él había sido contratado ya durante aproximadamente diez años o más en la elaboración de su propia filosofía, y este es por qué él era capaz de publicar en la sucesión rápida los trabajos que han hecho su nombre famoso. En 1783 parecido *el Prolegomena a Cualquier Futuro Metafísica*, en 1785 *los Principios Fundamentales de las Metafísicas de Moralejas*, en 1788 *la Crítica de Razón Práctica*, en 1790 *la Crítica de Juicio*, en 1793 *Religión dentro de los Límites de Razón Desnuda*. Los papeles encontrados en su estudio después de su muerte y publicado póstumamente muestran que él trabajaba hasta el final en la reconsideración, reconstrucción o finalización de ciertas partes de su sistema filosófico.

Sería inadecuado exponer la filosofía de Kant en un capítulo introductorio. Pero algo debe ser dicho sobre los problemas que se se presentaron y sobre su manera de pensar general.

Entre los trabajos de Kant dos están preocupados por la filosofía moral y un con la religión. Este hecho es significativo. Ya que si tomamos una amplia vista{opinión} de la materia{del asunto}, podemos decir que el problema fundamental de Kant no era distinto a aquel de Descartes. Él declaró que había para él dos objetos principales de maravilla y admiración, 'el cielo estrellado encima y la ley moral dentro de '. Por una parte él fue

afrontado por la concepción científica del mundo, con el universo físico de Copérnico, Kepler y Newton, como sujeto a la causalidad mecánica y determinó en sus movimientos. Por otra parte él fue afrontado por la criatura racional que puede entender el mundo físico, ponerse contra ello, tan hablar, como sujeto de oponerse, quién está consciente de la obligación moral y de la libertad, y quién ve en el mundo la expresión del objetivo racional. ¿Cómo puede estos dos aspectos de la realidad ser reconciliado? ¿Cómo podemos armonizar el mundo físico, la esfera de determinism, con la orden{el pedido} moral, la esfera de libertad? Esto no es simplemente una materia{un asunto} de yuxtaponer los dos mundos, como si ellos fueran completamente separados e independientes. Ya que ellos se encuentran en el hombre. El hombre es tanto artículo en la Naturaleza, en el sistema físico, como una moraleja y agente libre {gratis}. La pregunta es, por lo tanto, como puede los dos puntos de vista, el científico y la moraleja, ser armonizado sin negar cualquiera de ellos. Este, me parece, es el problema fundamental de Kant. Y debe realizar{comprender} también este del comienzo. Por otra parte el énfasis que es muy naturalmente colocado en los aspectos analíticos y críticos de su pensamiento puede casi totalmente obscuro la motivación especulativa profunda de su filosofía.

Pero aunque el problema general de Kant no fuera a diferencia de aquel de Descartes, mucha agua había fluido bajo el puente desde el tiempo de éste; y cuando venimos a los problemas particulares de Kant el cambio se hace evidente. Por una parte él no tenía antes de él los sistemas metafísicos de los grandes racionalistas continentales. El Descartes había tratado de poner la filosofía metafísica en una base científica; pero la aparición de sistemas contrarios y el fracaso de alcanzar conclusiones aseguradas ponen la validez en duda del objetivo de la metafísica tradicional, el objetivo de ampliar nuestro conocimiento de la realidad, sobre todo de la realidad como superar los datos de la experiencia del sentido. Por otra parte Kant fue afrontado por el empirismo británico, que culmina en la filosofía de Hume. Pero el empirismo puro, le pareció, era completamente incapaz de justificar o explicar el éxito de la física Newtoniana y el hecho evidente que esto aumentó el conocimiento del hombre del mundo. En los principios de Hume una declaración informativa sobre el mundo sería no más que una declaración de lo que realmente ha sido experimentado. Por ejemplo, siempre encontrábamos, por lo que nuestra experiencia va, que en el acontecimiento de acontecimiento un acontecimiento B con regularidad sigue. Pero el empirismo de Hume no nos daría ninguna justificación objetiva para la declaración universal que siempre que A ocurra B debe seguir. En otras palabras, el empirismo puro no puede explicar juicios informativos universales y necesarios (que Kant llamó juicios *a priori* sintéticos). Aún la física Newtoniana presupone la validez de tales juicios. Ambos de las líneas principales de la filosofía moderna, por lo tanto, parecen ser defectuosas. La metafísica racionalista no parece proporcionar cualquier cierto conocimiento sobre el mundo. Y este nos apunta a preguntar si el conocimiento metafísico es, en efecto, posible. El empirismo puro, sin embargo, es incapaz de justificar una rama de estudio, ciencia a saber física, que seguramente aumenta nuestro conocimiento del mundo. Y este nos apunta a preguntar lo que falla en el empirismo puro y como los juicios universales, necesarios e informativos de la ciencia son posibles. ¿Cómo podemos justificar el aseguramiento con el cual hacemos estos juicios?

El problema o los problemas pueden ser expresados de esta manera. Por una parte Kant vio que el ~~metaphysicians~~<sup>29</sup> tendió a aturdir relaciones lógicas con relaciones causales e imaginar que uno podría producir por el razonamiento *a priori* un sistema que nos daría la

información verdadera y cierta sobre la realidad. Pero no le pareció en absoluto evidente que, aun si evitamos esta confusión, nosotros podemos obtener el conocimiento metafísico, decir sobre Dios, empleando el principio de causalidad. De ahí podemos preguntar de manera rentable si la metafísica es posible y, de ser así, en que sentido es posible. Por otra parte, concordando con los empíricos que todo nuestro conocimiento comienza en algún sentido con la experiencia, Kant vio que la física Newtoniana no podía ser justificada en puramente líneas de empírico. Para la física Newtoniana presupuesta, en su opinión, la uniformidad de Naturaleza. Y esto era exactamente la creencia en la uniformidad de Naturaleza de la cual Hume no podría dar ninguna justificación teórica adecuada, aunque él tratara de dar razón psicológica del origen de la creencia. ¿La pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, cuál es la justificación teórica de nuestra creencia si una vez asumimos con los empíricos que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia?

En la contestación de esta última pregunta Kant propone una hipótesis original. Incluso si todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, esto no necesariamente sigue esto esto proviene de la experiencia. Ya que esto puede ser el caso (y Kant pensó que esto es de hecho el caso) que nuestra experiencia comprende dos elementos, impresiones que son dadas y las formas *a priori* y elementos por los cuales estas impresiones son sintetizadas. Kant no piensa sugerir que tengamos ideas innatas, ni que los elementos *a priori* en la cognición son objetos del conocimiento antecedently para experimentar. Lo que él sugiere es que el hombre, la experimentación y saber{conocer} el sujeto, es tan constituido que él necesariamente (porque él es lo que él es) sintetiza los datos por último dados o impresiones de ciertos modos. En otras palabras, el sujeto, hombre, no es simplemente el recipiente pasivo de impresiones: él activamente (e inconscientemente) sintetiza los datos crudos, tan hablar, imponiéndoles las formas *a priori* y categorías por las cuales el mundo de nuestra experiencia es aumentado. El mundo de experiencia, el mundo fenomenal o realidad cuando nos aparece, no es simplemente nuestra construcción, un sueño cuando era; ni es ello simplemente algo dado; esto es el resultado de una aplicación de formas *a priori* y categorías a lo que es dado.

¿Cuál es la ventaja de tal hipótesis? Puede ser ilustrado de esta manera. Las apariencias son el mismo ambos para el hombre que acepta la hipótesis Copernican que la tierra gira alrededor del sol y para el hombre que no lo acepta o no sabe{no conoce} nada de ello. Por lo que las apariencias van, ambos hombres ven el sol elevarse en el este y ponerse en el Oeste. Pero la hipótesis Copernican explica hechos que no pueden ser explicados en la hipótesis geocéntrica. Del mismo modo, el mundo aparece del mismo modo al hombre que no reconoce ningún elemento *a priori* en el conocimiento cuando aparece al hombre que reconoce realmente tal elemento. Pero en la hipótesis que hay tal elemento podemos explicar lo que el empirismo puro no puede explicar. Si asumimos, por ejemplo, que por el mismo hecho que nuestras mentes son lo que ellos son sintetizamos datos según la relación causal, la Naturaleza siempre nos aparecerá como gobernado según leyes causales. En otras palabras, somos asegurados de la uniformidad de Naturaleza. La naturaleza significa la Naturaleza como la aparición; esto no puede significar algo más. Y considerando las constantes subjetivas en la cognición humana, allí debe corresponder constantes en la realidad fenomenal. Si, por ejemplo, necesariamente aplicamos *a priori* formas de espacio y tiempo a datos del sentido crudos (de que no estamos directamente conscientes), la Naturaleza siempre debe aparecernos como espaciotemporal.

No propongo de firmar cualquier cuenta detallada de las condiciones *a priori* de Kant de

la experiencia. El lugar apropiado para hacer este estará en los capítulos relevantes en el sexto volumen. Pero hay un punto importante que debe ser notado porque esto lleva directamente en el problema de Kant sobre la posibilidad de metafísica.

La función, Kant afirma, de las condiciones *a priori* de la experiencia debe sintetizar el distribuidor de impresiones del sentido. Y lo que sabemos{conocemos} con su ayuda es la realidad fenomenal. No podemos usar, por lo tanto, legítimamente una categoría subjetiva del entendimiento para superar la experiencia. No podemos emplear, por ejemplo, legítimamente el concepto de causalidad para superar fenómenos usando un argumento causal para demostrar la existencia de Dios. Tampoco podemos saber{conocer} alguna vez la realidad metaphenomenal, si hablamos del cierto conocimiento teórico. Aún este es exactamente lo que los metaphysicians han intentado hacer. Ellos han tratado de ampliar nuestro conocimiento teórico o científico a la realidad cuando es en sí mismo; y ellos han usado categorías que tienen la validez sólo dentro del mundo fenomenal para superar fenómenos. Tales tentativas eran predeterminadas al fracaso. Y Kant trata de mostrar que los argumentos metafísicos del tipo tradicional conducen a antinomias insolubles. Es no importa para la maravilla, por lo tanto, si la metafísica no hace ningún progreso comparable a aquella de la ciencia física.

La única metafísica 'científica' que puede haber es la metafísica de conocimiento, el análisis de los elementos *a priori* en la experiencia humana. Y la mayor parte del trabajo de Kant consiste en una tentativa de realizar esta tarea del análisis. En *la Crítica de la Razón Pura* él intenta analizar los elementos *a priori* que gobiernan la formación de nuestros juicios *a priori* sintéticos. En *la Crítica de la Razón Práctica* él investiga el elemento *a priori* en el juicio moral. En *la Crítica de Juicio* él intenta analizar los elementos *a priori* que gobiernan nuestros juicios estéticos y teleológicos.

Pero aunque Kant excluyera lo que él consideró como la metafísica clásica, él era lejano de mostrar la indiferencia hacia los temas principales tratados por el metaphysicians. Estos temas eran para él la libertad, la inmortalidad y Dios. Y él se esforzó por rehabilitar en una base diferente lo que él había excluido de la provincia del conocimiento teórico y científico.

Kant comienza del hecho de la conciencia o el conocimiento de la obligación moral. Y él trata de mostrar que la obligación moral presupone la libertad. Si yo debería, yo poder. Adelante, la ley moral manda{ordena} la conformidad perfecta con sí, la virtud perfecta. Pero este es un ideal para el logro de que, Kant asume, la duración interminable es requerida. De ahí la inmortalidad, en el sentido del progreso interminable hacia el ideal, es 'un postulado' de la ley moral. Otra vez, aunque la moralidad no signifique la interpretación con miras a la felicidad de alguien, la moralidad debería producir la felicidad. Pero proporcionar de la felicidad a la virtud requiere la idea de un Ser que puede y efectuar la unión. La idea de Dios es así 'un postulado' de la ley moral. No podemos demostrar, en el camino que algún metaphysicians procuró demostrar, aquel hombre es libre{gratis}, que su alma es inmortal y que allí existe Dios superior. Pero estamos conscientes de la obligación moral; y la libertad, la inmortalidad y Dios son 'postulados' de la ley moral. Esto es una materia{un asunto} de la fe práctica, o sea, de una fe implicada en la comisión uno mismo a la actividad moral.

Esta doctrina 'de postulados' es a veces interpretada como un pragmatismo barato o como una concesión convencional a los prejuicios del ortodoxo. Pero pienso que Kant él mismo tomó la materia{el asunto} mucho más seriamente. Él consideró al hombre como

una especie de ser variado. Como la parte de la orden{del pedido} natural, él es sujeto a la causalidad mecánica como anv otro objeto natural. Pero él es también una moraleja que es quién está consciente de la obligación. Y reconocer obligación es reconocer que la ley moral tiene una reclamación sobre uno que es libre{gratis} de cumplir ~~o rechazar~~ 30 Además, reconocer que una orden{un pedido} moral es reconocer implícitamente que la actividad moral no es condenada a la frustración y que la existencia por último humana 'tiene sentido'. Pero no puede tener sentido sin la inmortalidad y Dios. No podemos demostrar la inmortalidad de libertad y la existencia de Dios científicamente. Ya que estas ideas no tienen ningún lugar en la ciencia. Tampoco podemos demostrarlos por los argumentos de la metafísica tradicional. Ya que estos argumentos son el inválido. Pero si un hombre reconoce la obligación moral en absoluto, él afirma implícitamente una orden{un pedido} moral que por su parte implica la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Esto no es un caso de la implicación lógica estricta, de modo que podamos producir una serie de pruebas herméticas. Mejor dicho es ello un caso de descubrimiento y afirmación por la fe que la vista{opinión} de la realidad que solo da el sentido lleno{pleno} y el valor al conocimiento de la obligación moral mediada por la conciencia.

Kant nos abandona, por lo tanto, con lo que uno puede llamar quizás una realidad bifurcada. Por una parte hay mundo de la ciencia Newtoniana, un mundo gobernado según leyes causales necesarias. Este es el mundo fenomenal, no en el sentido que esto es la mera ilusión, pero en el sentido que esto presupone la operación de aquellas condiciones subjetivas de la experiencia que determinan los caminos de los cuales las cosas nos aparecen. Por otra parte hay mundo supersensual del espíritu humano libre{gratis} y de Dios. Según Kant, no podemos dar ninguna prueba teórica estricta que hay un mundo tan supersensual. Al mismo tiempo no tenemos ninguna razón adecuada de afirmar que el mundo material, gobernado por la causalidad mecánica, es el único mundo. Y si nuestra interpretación del mundo como un sistema mecánico depende de la operación de condiciones subjetivas de la experiencia, de senseexperience, o sea, tenemos hasta menos razón de hacer esta aseveración que deberíamos tener en cualquier caso. Además, la vida moral, sobre todo el conocimiento de obligación, abre una esfera de realidad que el hombre moral afirma por la fe como un postulado o la demanda de la ley moral.

Este no es el lugar para sujetar la filosofía de Kant a la discusión crítica. Deseo en cambio comentar que lo que he llamado 'la bifurcación' de Kant representa un dilema de la mente moderna. Hemos visto que la nueva concepción científica del mundo amenazó con monopolizar la vista{opinión} del hombre de la realidad en conjunto. El Descartes en el siglo diecisiete se esforzó por combinar la afirmación de la realidad espiritual con una aceptación del mundo de la causalidad mecánica. Pero él creyó que él podría mostrar concluyentemente que, por ejemplo, allí existe Dios infinito y superior. Kant, en las décadas de cierre del siglo dieciocho, rechazó permitir que tales verdades sean capaces de ser probado en los caminos de los cuales Descartes y Leibniz habían pensado que ellos podrían ser probados. Al mismo tiempo él sintió fuertemente que el mundo de la física Newtoniana no era coterminous con la realidad. Él por lo tanto relegó la afirmación de la realidad supersensual a la esfera 'de fe', tratando de justificar este en cuanto al conocimiento moral. Ahora, hay gente hoy que considera la ciencia como los únicos medios de ampliar nuestro *conocimiento* actual, aunque al mismo tiempo ellos sientan que el mundo como presentado por la ciencia no es la única realidad y que esto de algún modo señala más allá de sí. Para ellos el sistema de Kant posee cierto contemporaneity, aun si, como desarrollado

con sus trabajos, esto no puede resistir a la crítica. Hay, o sea, algunas semejanzas {parecido} entre su situación y que en que Kant se encontró. Digo ‘algunas semejanzas {parecido}’ porque el ajuste del problema se ha cambiado muchísimo desde el tiempo de Kant. Por una parte hubo cambios de la teoría científica. Por otra parte la filosofía se ha desarrollado en una variedad de caminos. Aún es discutible que la situación básica permanece el mismo. Terminar el capítulo presente con una consideración de la filosofía de Kant es, pienso, apropiado. Criado en una versión diluida del racionalismo continental, él fue despertado de sus sueños dogmáticos, como él dijo, por David Hume. Al mismo tiempo, aunque él rechazara las reclamaciones de metaphysicians continental de aumentar nuestro conocimiento de la realidad, él también fue convencido de la insuficiencia del empirismo puro. Podemos decir, por lo tanto, esto en su pensamiento la influencia de racionalismo continental y empirismo británico combinado para dar ocasión a un sistema nuevo y original. Debe ser añadido, sin embargo, que Kant no puso un punto, ni a la metafísica, ni al empirismo. Aún él hizo una diferencia a ambos. La metafísica en el siglo diecinueve no era el mismo cuando había sido en los diecisiete y dieciocho siglos. Y aunque el empirismo británico en el siglo diecinueve fuera más o menos no afectado por Kant, el neo-empirismo del siglo veinte ha tratado conscientemente de tratar la metafísica que un golpe mucho más decisivo que fue entregado por Kant que, cuando todo es dicho y hecho, era algo de un metaphysician.

## *Capítulo Dos*

### **DESCARTES (1)**

*Vida y objetivo de works1-Descartes' - Su idea de método - la teoría de duda Metódica por las ideas innata.*

1. René Descartes nació el 31 de marzo de 1596, en Touraine, siendo el tercer niño de un concejal del parlamento de Bretaña. En 1604 su padre le envió al colegio de La Flèche que había sido fundado por Henry IV y fue dirigido por los Padres de la Sociedad de Jesús. El Descartes permaneció en el colegio hasta 1612, los pocos años pasados dados al estudio de lógica, filosofía y matemáticas. Él cuenta ~~a-us2~~ de su deseo extremo de adquirir el conocimiento, y está claro que él era un estudiante ardiente y un alumno dotado. ‘No sentí que fui estimado inferior a mis compañeros de estudios, aunque hubiera entre ellos unos destinados para llenar los sitios de nuestros maestros.’<sup>3</sup> Cuando recordamos que Descartes más tarde sujetó el aprendizaje tradicional a la crítica adversa fuerte y que justo cuando un alumno él se hiciera tan descontentado con una gran parte de lo que lo habían enseñado (matemáticas excluidas) que en la salida del colegio él dejó durante un tiempo la búsqueda del aprendizaje, podemos ser tentados sacar la conclusión que él sintió el resentimiento hacia sus maestros y desprecio para su sistema de la educación. Pero este era lejano de ser el caso. Él habló de los jesuitas de La Flèche con afecto y respeto, y él consideró su sistema de la educación como enormemente superior a esto proporcionado en la mayor parte de otras instituciones pedagógicas. Está claro de sus escrituras que él consideró que le habían



dado la mejor educación disponible dentro del marco de tradición. Aún en mirar hacia atrás él llegó a la conclusión que el aprendizaje tradicional, en algunas de sus ramas al menos, no estaba basado en ninguna fundación sólida. Así él comenta sarcásticamente que ‘la filosofía nos enseña hablar con un aspecto {una aparición} de verdad sobre todas las cosas y hace que nosotros seamos admirados por el menos culto’, y que aunque haya sido cultivado durante siglos por las mejores mentes ‘ninguna cosa sola debe ser encontrado en ello que no es la materia {el asunto} de la disputa y que en la consecuencia no es dubious’.<sup>4</sup> Matemáticas, en efecto, le encantó debido a su certeza y claridad, ‘pero entendí todavía su uso verdadero’<sup>5</sup>

Después de dejar La Flèche, Descartes se divirtió durante el rato, pero él pronto resolvió a estudiar y aprender del libro del mundo, como él dijo, buscando un conocimiento que sería útil para la vida. Él en consecuencia se ató al ejército de Príncipe Maurice de Nassau. Este puede parecer haber sido un movimiento algo raro para hacer. Pero el Descartes no aceptó la paga como un soldado, y él combinó su nueva profesión con estudios matemáticos. Él escribió varios papeles y notas, incluso un tratado sobre la música, *el Compendio musicae*, que fue publicado después de su muerte.

En 1619 Descartes dejó el servicio de Maurice de Nassau y fue a Alemania, donde él atestiguó la coronación del Emperador Ferdinand en Francfort. Afiliándose al ejército de Maximilian de Baviera, él fue colocado en Neuberg en el Danubio; y era en este tiempo que en la reflexión aislada él comenzó a poner las fundaciones de su filosofía. El 10 de noviembre de 1619, él tenía tres sueños consecutivos que le convencieron que su misión era buscar la verdad por la razón, y él hizo un voto para hacer una peregrinación por el lugar sagrado de Nuestra Señora en Loreto en Italia. El servicio militar adicional en Bohemia y Hungría y viajes en Silesia, Alemania del norte y los Países Bajos, seguidos de una visita a su padre en Rennes, le impidió realizar este voto por el momento. Pero en 1623 él hizo su camino a Italia y visitó Loreto antes de proceder a Roma.

Durante unos años Descartes residió en París, donde él disfrutó de la amistad de hombres como Mersenne, un alumno del mismo tipo de La Flèche, y el estímulo de cardinal Bèrulle. Pero él encontró la vida en París demasiado molesta, y en 1628 él se retiró a Holanda, donde él permaneció hasta 1649, aparte de visitas a Francia en 1644, 1647 y 1648.

La publicación de su *Traité du monde* fue suspendida debido a la condena de Galileo, y el trabajo no fue publicado hasta 1677. Pero en 1637 Descartes publicó en francés su *Discurso en el Método de correctamente conducir la Razón y buscar para la Verdad en las Ciencias*, juntos con ensayos en meteoritos, dioptrics y geometría. *Las Reglas para la Dirección de la Mente* habían sido por lo visto escritas en 1628, aunque fuera publicado póstumamente. En 1641 pareció *las Meditaciones en la Primera Filosofía* en una versión latina. Este fue acompañado por seis juegos de objeciones o críticas presentadas por varios teólogos y filósofos y por las respuestas de Descartes a estas objeciones. El primer juego consiste en objeciones por Caterus, un teólogo holandés, las segundas de críticas por un grupo de teólogos y filósofos, el tercer, cuarto y quinto de objeciones por Hobbes, Arnauld y Gassendi respectivamente, y la sexta de críticas por un segundo grupo de teólogos y filósofos. En 1642 otra edición *de las Meditaciones* fue publicado que contuvo además un séptimo juego de objeciones por el jesuita Bourdin, juntos con las respuestas de Descartes y su carta al Padre Dinet, también un jesuita, que había sido uno de los instructores del

filósofo en La Flèche y para quien él tenía un respeto caliente. Una traducción francesa de *las Meditaciones* fue publicada en 1647 y una segunda edición francesa, conteniendo también los siete juegos de objeciones, en 1661. La traducción francesa había sido hecha por de debido Luynes, no por Descartes, pero la primera edición de ello había sido vista y en parte revisada por el filósofo.

*Los Principios de Filosofía* fueron publicados en el latín en 1644. Fue traducido en el francés por Abbe Claude Picot, y esta traducción, habiendo sido leído por Descartes, fue publicado en 1647, siendo introducido por una carta del autor al traductor en el cual el plan del trabajo es explicado. El tratado autorizó *las Pasiones del Alma* (1649) fue escrito en francés y publicado, más, aparece, debido a los ruegos de amigos que al propio deseo del autor, poco antes de la muerte de Descartes. Además poseemos un diálogo inacabado, *la Búsqueda después de la Verdad por la Luz de Naturaleza*, una traducción latina de que apareció en 1701, y *Notas latinas dirigidas contra un Cierta Programa*, una respuesta escrita por Descartes a un manifiesto sobre la naturaleza de la mente, que había sido formada por Regius o Le Roy de Utrecht, primero un amigo y más tarde un opositor del filósofo. Finalmente, los trabajos de Descartes contienen una masa de correspondencia que es del valor considerable para la aclaración de su pensamiento.

En el septiembre de 1649 Descartes se fue de Holanda de Suecia en respuesta a la invitación apremiante de la Reina Christina que deseó ser instruida en su filosofía. Los rigores del invierno sueco, sin embargo, se aparearon con la práctica de la reina de esperar Descartes, quién fue acostumbrado para estar durante mucho tiempo en la cama, contratada en la reflexión, venir a su biblioteca en cinco por la mañana, eran demasiado para el hombre pobre, y él no era bastante fuerte para resistir un ataque de la fiebre que se desarrolló al final de enero de 1650. Y el 11 de febrero él murió.

El Descartes era un hombre de moderación y de una disposición amable. Por ejemplo, se conoce que él ha sido generoso a sus criados y asistentes y solícito de su bienestar, y ellos por su parte fueron muy atados a su maestro. Él poseyó a algunos amigos íntimos como Mersenne, pero él encontró que una vida jubilada y tranquila era esencial para su trabajo, y él nunca se casó. En cuanto a sus convicciones religiosas, él siempre se profesaba un Católico y él murió piadosamente en aquella fe. En efecto hubo un poco de controversia sobre la sinceridad de sus protestas de la creencia Católica. Pero en mis dudas de opinión sobre su sinceridad son fundados en un poco de tierra {razón} actual totalmente inadecuada, como su acto de la timidez o de la prudencia en la suspensión de la publicación *del Traité du monde*, o en la asunción *a priori* que un filósofo quiénes conscientemente y deliberadamente intentar construir un nuevo sistema filosófico realmente no podía haber creído en dogmas Católicos. En su mayor parte el Descartes evitó la discusión de asuntos puramente teológicos. Su punto de vista era que el camino al cielo está tan abierto al ignorante en cuanto al culto y que los misterios revelados superan la comprensión de la mente humana. Él se ocupó, por lo tanto, con problemas que en su opinión podrían ser solucionados por la razón sola. Él era un filósofo y un matemático,<sup>6</sup> no un teólogo; y él actuó en consecuencia. No podemos concluir legítimamente que sus creencia religiosas personales no eran lo que él dijo que ellos eran.

2. El objetivo fundamental de Descartes era, bastante obviamente, alcanzar la verdad filosófica por el uso de razón. 'Deseé darme completamente a la búsqueda después de la verdad.'<sup>7</sup> Pero lo que él buscaba no debía descubrir una multiplicidad de verdades

aisladas, pero desarrollar un sistema de proposiciones verdaderas, en las cuales nada sería presupuesto que no era evidente e indudable. Habría entonces una unión orgánica entre todas las partes del sistema, y el edificio entero descansaría en una fundación segura. Sería así impermeable a la corrosión y el efecto destructivo del escepticismo.

¿Qué entendió Descartes por la filosofía? 'La filosofía significa el estudio de sabiduría, y por la sabiduría entendemos no sólo la prudencia en asuntos sino también un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber {conocer} tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes. '8 Bajo el título general de la filosofía, por lo tanto, Descartes incluyó no sólo la metafísica sino también la física o la filosofía natural, la posición última al antiguo como el tronco {maletero} a raíces. Y las ramas que resultan de este tronco {maletero} son las otras ciencias, los tres principales que son medicina, mecánica y moralejas. Por moralejas 'quiero decir la ciencia moral más alta y más perfecta que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría. '9

No es sorprendente que de vez en cuando Descartes insistió en el valor práctico de la filosofía. La civilización de cualquier nación, él dice, es proporcionada a la superioridad de su filosofía, y 'un Estado no puede tener mayor bien que la posesión de la filosofía verdadera '10 Otra vez, él dice {habla} de 'la apertura a cada uno el camino por el cual él puede encontrar en él, y sin tomar prestado de alguno otro, el conocimiento entero que es esencial a él para la dirección de su vida '11 Este valor práctico de la filosofía es visto el más claramente en la parte que viene última a la orden {al pedido} del desarrollo, sobre todo en el ética. Para 'como no es de las raíces o los troncos {maleteros} de árboles que uno junta la fruta, pero sólo de los extremos de sus ramas, entonces el uso principal de la filosofía es el dependiente en aquellos de sus partes que no podemos aprender hasta el final '12 En la teoría, por lo tanto, Descartes puso la gran tensión en el ética. Pero él nunca elaboró una ciencia moral sistemática de acuerdo con su plan; y su nombre tiene que ver con una idea de método y con la metafísica más bien que con el ética.

Ahora, es indiscutible que en un sentido al menos Descartes conscientemente y deliberadamente rompió con el pasado. En primer lugar él fue determinado para comenzar otra vez desde el principio, como era, sin confiar en las autoridades de cualquier filosofía anterior. Él cobró {cargó} a los Aristotélicos no sólo con confiar en las autoridades de Aristóteles sino también con el defecto de entenderle correctamente y con el fingimiento encontrar en sus soluciones de escrituras con problemas 'de los cuales él no dice nada y en que él posiblemente no había pensado en '13 Descartes fue resuelto para confiar en su propia razón, no en autoridades. En segundo lugar, él fue resuelto para evitar que la confusión del claro y evidente con lo que es conjetural o a lo más sólo probable de que él acusó el Scholastics. Para él había sólo una clase del conocimiento digno del nombre, cierto conocimiento. En tercer lugar, Descartes fue determinado para alcanzar y trabajar con ideas claras y distintas y no, cuando él acusó el Scholastics de a veces hacer, usar términos sin cualquier sentido claro o posiblemente sin cualquier sentido en absoluto. Por ejemplo, 'cuando ellos [la cuenta {el proyecto de la ley; el billete de banco} Scholastics distingue la sustancia de extensión o cantidad, ellos no significan {no quieren decir} nada por la sustancia de palabra o ellos simplemente forman en sus mentes una idea confusa de sustancia incorpórea que ellos falsamente atribuyen a la sustancia corpórea '14 Para ideas

confusas Descartes substituiría ideas claras y distintas.

Descartes, en efecto, ató poco valor al aprendizaje histórico o al saber libresco en general. Y en vista de este hecho no es sorprendente que sus críticas en Aristotelianism y Scholasticism estaban basadas en la impresión hecha en él por Aristotelianism decadente y por lo que puede ser llamado un libro de texto Scholasticism más bien que en cualquier estudio profundo de los grandes pensadores de los períodos griegos y medievales. Cuando, por ejemplo, él acusa el Scholastics de la apelación a autoridades, él descuida el hecho que Aquinas él mismo había declarado rotundamente que la petición a autoridades es la más débil de todos los argumentos en la filosofía. Pero tales consideraciones dejan la actitud general de Descartes hacia la filosofía anterior y contemporánea inalterada. Entonces cuando él esperó conseguir sus *Principios de la Filosofía* adoptada como un libro de texto filosófico por los jesuitas, que él consideró como supremo en la esfera educativa, él disminuyó hasta cierto punto sus ataques contra Scholasticism y renunció el ataque frontal que él había amenazado. Pero su punto de vista permaneció el mismo, a saber, que una ruptura clara debe ser hecha con el pasado.

Este no significa, sin embargo, que Descartes era absorto en rechazar todo lo que otros filósofos habían sostenido para ser verdaderos. Él no lo tomó para concedido que todas las proposiciones articuladas por filósofos anteriores eran falsas. Algunos de ellos al menos podrían muy estar bien verdaderos. Al mismo tiempo ellos deberían ser descubiertos de nuevo, en el sentido que su verdad debería ser probada de un modo ordenado procediendo sistemáticamente de básico e indudable a proposiciones sacadas. Descartes deseó encontrar y aplicar el método derecho en la búsqueda de la verdad, un método que le permitiría demostrar verdades en una orden{un pedido} racional y sistemática, independientemente de si estas verdades hayan sido antes reconocidas o no. Su objetivo primario no era tanto para producir una filosofía nueva, por lo que el contenido estuvo preocupado, para producir una filosofía cierta y bien pedida. Y su enemigo principal era el escepticismo más bien que Scholasticism. Si, por lo tanto, él se pusiera sistemáticamente dudar de todo de que podrían dudar posiblemente como un prolegómeno al establecimiento del cierto conocimiento, él no asumió del comienzo que ninguna de las proposiciones de las cuales él dudó resultaría más tarde ser seguramente verdadera. ‘Sostuve a mí que no había ninguna plausibilidad en la reclamación de ningún particular de reformar un Estado cambiando todo y volcándolo en todas partes, a fin de ponerlo derecho otra vez. Ni, otra vez, es ello probable que el cuerpo entero de las ciencias, o la orden{el pedido} de dar clases establecido por las Escuelas, debería ser reformado. Pero en cuanto a todas las opiniones que hasta este tiempo yo había abrazado, pensé que yo no podía hacer mejor que el esfuerzo de una vez para siempre para barrerlos completamente lejos, de modo que ellos pudieran ser sustituidos más tarde por otros que eran mejores o por el mismo cuando yo los había hecho conformarse a un esquema racional.’<sup>15</sup> referencia Adicional será hecha más tarde al método Cartesiano de la duda; pero debe notar también la última oración en esta cita.

Si, por lo tanto, Descartes fuera afrontado con la aseveración que algunas de sus vistas{opiniones} filosóficas eran similares a aquellos que habían sido sostenidos por otros filósofos o que ellos eran de algún modo endeudado a éste, él podría contestar que este era un punto de la importancia menor. Ya que él nunca pretendió ser el primer hombre para descubrir proposiciones filosóficas que eran verdaderas. Lo que él reclamó realmente era que él había desarrollado un método de demostrar verdades según la orden{el pedido} exigida por las exigencias de razón sí mismo.

En la cita dada encima de Descartes manda a la fabricación de verdades conformarse a un esquema racional. Su ideal de la filosofía era el de un sistema físicamente relacionado de verdades científicamente establecidas, o sea, de verdades tan pidió que la mente pase de verdades evidentes fundamentales a otras verdades evidentes implicadas por el antiguo. Este ideal fue sugerido en gran parte por matemáticas. Tanto en *las Reglas* como en *el Discurso* él habla explícitamente sobre la influencia ejercida por matemáticas en su mente. Así en work16 último él nos dice que en sus días más tempranos él había estudiado matemáticas, análisis geométrico y álgebra, que él fue impresionado por la claridad y la certeza de estas ciencias comparando con otras ramas del estudio, y que es necesario investigar las características peculiares del método matemático, que le dan su superioridad, con miras a la aplicación de este método en otras ramas de la ciencia. Pero este presupone, por supuesto, que todas las ciencias son similares en el sentido que el método que es aplicable en matemáticas es aplicable en otra parte. Y este es, en efecto, lo que Descartes pensó. Todas las ciencias tomadas juntos 'son idénticas con la sabiduría humana que siempre permanece misma, sin embargo aplicada a subjects'-17 diferente hay sólo una clase de conocimiento, conocimiento cierto y evidente. Y por último hay sólo una ciencia, aunque esto posea ramas interconectadas. De ahí puede haber sólo un método científico.

Esta noción que todas las ciencias son por último una ciencia o, mejor dicho, las ramas físicamente relacionadas de la una ciencia, que es identificada con sabiduría humana o entendimiento, constituye, por supuesto, una asunción principal. Pero la prueba llena {plena} de su validez, Descartes podría decir, no puede ser dada de antemano. Es sólo empleando el método derecho en el aumento de un cuerpo unificado de la ciencia, un sistema ordenado de las ciencias, capaces del desarrollo progresivo indefinido, que podemos manifestar su validez en absoluto.

Debe ser notado que la teoría de Descartes que todas las ciencias son por último una ciencia y que hay un método científico universal le separa inmediatamente de los Aristotélicos. Éste creyó que las materias diferentes de ciencias diferentes exigen métodos diferentes. Por ejemplo, no podemos aplicar en el ética el método que es apropiado en matemáticas; ya que la diferencia de materia excluye cualquier tal asimilación del ética a matemáticas. Pero este es un punto de vista que es expresamente atacado por Descartes. Él reconoció, en efecto, un diferencia entre las ciencias, que dependieron completamente de la actividad cognoscitiva de la mente, y las artes (como el juego de la arpa), que dependen del ejercicio y la disposición del cuerpo. Podemos decir quizás que él admitió un diferencia entre ciencia y habilidad, entre saber {conocer} esto y saber {conocer} como. Pero hay sólo una clase de la ciencia; y no se hace diferenciado en tipos diversos por diferencias de la materia. Descartes así volvió la espalda a la idea Aristotélica y Escolástica de tipos diferentes de ciencias, con sus métodos diferentes del procedimiento, y substituyó en cambio la idea de una ciencia universal y de un método universal. Él fue indudablemente animado a hacer este por su éxito en la exposición que las proposiciones geométricas pueden ser probadas por medios aritméticos. Aristóteles, que afirmó que la geometría y la aritmética constituyen ciencias distintas, había negado que las proposiciones geométricas puedan ser probadas aritméticamente-18

El objetivo ideal de Descartes, por lo tanto, era construir esta filosofía científica completa. En la metafísica, las raíces del árbol según su analogía, él comienza con la existencia intuitivamente detenida {entendida} del finito mí y se pone a establecer el criterio

de verdad, la existencia de Dios y la existencia del mundo material. La física, el tronco{maletero} del árbol, depende de la metafísica, en el sentido al menos que la física no puede ser considerada una parte orgánica de la ciencia hasta que los principios últimos de la física hayan sido mostrados para seguir de principios metafísicos. Y las ciencias prácticas, las ramas del árbol, serán realmente ciencias cuando su dependencia orgánica en física o filosofía natural ha sido aclarada. Descartes, en efecto, no pretendió realizar{comprender} este objetivo en su totalidad; pero él pensó que él había hecho un principio y que él había indicado{advertido} el camino a la realización completa de su objetivo.

Ahora, lo que ha sido dicho hasta ahora puede haber dado la impresión que Descartes estuvo preocupado simplemente con el arreglo sistemático y la prueba de verdades que habían sido articuladas ya. Pero este sería una impresión errónea. Ya que él también creyó que el uso del método apropiado permitiría al filósofo descubrir verdades hasta ahora desconocidas. Él no dijo que la lógica Escolástica es sin valor, pero en su vista{opinión} esto 'sirve mejor para explicar a otros aquellas cosas que sabe{conoce} ... que en el aprendizaje lo que es nuevo'<sup>19</sup> Su uso es didáctico principalmente. La propia lógica de Descartes, él dice, no es, así de las Escuelas, 'una dialéctica que da clases como hacer las cosas que sabemos{conocemos} entendido por otros o hasta repetir, sin formar cualquier juicio en ellos, muchas palabras respetando aquellas cosas que no sabemos{no conocemos}': mejor dicho es ello 'la lógica que nos enseña como dirigir mejor nuestra razón a fin de descubrir aquellas verdades de las cuales somos ignorantes'<sup>20</sup>

Algo adelante será dicho en la siguiente sección sobre esta reclamación que la nueva 'lógica' nos permite descubrir verdades hasta ahora desconocidas. Pero podemos notar aquí el problema al cual la reclamación da ocasión. Déjenos suponer que el método matemático significa la deducción de principios evidentes de proposiciones que son lógicamente implicadas por estos principios. Ahora, si deseamos afirmar que podemos deducir verdades actuales sobre el mundo de esta manera, tendremos que asimilar la relación causal a la relación de la implicación lógica. Podemos mantener entonces que las verdades de física, por ejemplo, pueden ser deducidas *a priori*. Pero si asimilamos la causalidad a la implicación lógica, seremos llevados al final a adoptar un sistema monistic, como aquel de Spinoza, en los cuales las cosas finitas son, como era, las consecuencias lógicas de un principio ontológico último. La metafísica y la lógica combinarán el uno con el otro. Y si afirmamos que las verdades de física pueden ser deducidas *a priori*, el experimento no jugará ninguna parte integrante en el desarrollo de física. O sea, las conclusiones verdaderas del físico no dependerán de la verificación experimental. La parte jugada por el experimento será como máximo un medio de mostrar a la gente que las conclusiones alcanzadas por la deducción *a priori*, independientemente de todo el experimento, son de hecho verdaderas. Pero, como será visto más tarde, Descartes no comenzó en la metafísica con el principio ontológico que es previo en la orden{el pedido} de ser. Él no comenzó, cuando Spinoza hizo, con Dios, pero con el finito mí. Ni hace su método, como ejemplificado en *las Meditaciones*, oso cualquier parecido muy cercano a aquel del matemático. En cuanto a la física, Descartes no negó de hecho el papel de experimento. El problema que afronta a Descartes, por lo tanto, era reconciliar su procedimiento actual con su cuadro ideal de una ciencia universal y de un método cuasi matemático universal. Pero él nunca dio ninguna solución satisfactoria con este problema. Ni, en efecto, hace él parece haber visto claramente las discrepancias entre su ideal de asimilar todas las ciencias a

matemáticas y sus procedimientos actuales. Este es una razón, por supuesto, por qué la aseveración que Spinozism es un desarrollo lógico de Cartesianism tiene la plausibilidad considerable. Al mismo tiempo la filosofía de Descartes consiste en lo que él realmente hizo cuando él filosofó más bien que en lo que él podría haber hecho o quizás debería haber hecho, tenía él totalmente desarrollado el aspecto panmathematical de su ideal. Y si una vez admitimos este, debemos añadir que él debería haber revisado su ideal de la ciencia y del método científico en la luz de los procedimientos que él consideró apropiado tratando con problemas filosóficos concretos.

3. ¿Cuál es el método Cartesiano? Descartes nos dice que ‘por el método entiendo (un juego de) reglas ciertas y fáciles tal que alguien que los observa exactamente nunca tomará nada falso para ser verdadero y, sin cualquier basura{desperdicio} del esfuerzo mental, pero aumentando su conocimiento paso a paso, llegará a un entendimiento verdadero de todas aquellas cosas que no superan su capacidad <sup>21</sup> nos dicen, por lo tanto, que el método consiste en un juego de reglas. Pero Descartes no piensa implicar que hay una técnica que puede ser aplicada de tal modo que las capacidades naturales de la mente humana son irrelevantes. Al contrario, las reglas son reglas para emplear correctamente las capacidades naturales y las operaciones de la mente. Y Descartes indica{advierte} que a menos que la mente fueran capaces ya de emplear sus operaciones fundamentales, sería incapaz entender hasta los preceptos más simples o las reglas de la materia 22{del asunto 22} de ser dejada a sí, la mente es infalible. O sea, si esto usa su luz natural y capacidades, sin la influencia inquietante de otros factores, en cuanto a asuntos que no superan su capacidad de entender, esto no se equivocará. Si este no fuera el caso, ninguna técnica podría suministrar para la propia deficiencia radical de la mente. Pero podemos permitir que nosotros seamos desviados del camino verdadero de la reflexión racional por factores como prejuicio, pasión, la influencia de educación, impaciencia y el deseo sobreprecipitado de alcanzar resultados; y luego la mente se hace cegada, como era, y no emplea sus operaciones naturales correctamente. De ahí un juego de reglas es de la gran utilidad, aunque estas reglas presupongan capacidades naturales de la mente y operaciones.

¿Cuáles son estas operaciones fundamentales de la mente? Ellos tienen dos años, a saber, intuición y deducción; ‘dos operaciones mentales por las cuales somos capaces, completamente sin cualquier miedo de la ilusión, llegar al conocimiento ~~de things~~<sup>23</sup> el antiguo son descritas como siendo ‘no el aseguramiento fluctuante de los sentidos, ni juicio engañoso que resulta de la composición arbitraria de la imaginación, pero la concepción que se levanta{surge} tan fácilmente y claramente en una mente despejada y atenta que somos totalmente liberados de la duda acerca del objeto de nuestro entendimiento. O, lo que viene a la misma cosa, la intuición es la concepción, sin la duda, de una mente despejada y atenta, que primavera de la luz de razón sola.’<sup>24</sup> Por la intuición, por lo tanto, se supone una actividad puramente intelectual, una vista intelectual o visión que está tan clara y distinta que esto no se va de ningún cuarto{espacio} de la duda. La deducción es descrita como ‘toda la inferencia necesaria de otros hechos que son conocidos con la certeza <sup>25</sup> es verdadero que la intuición es requerida hasta en el razonamiento deductivo. Ya que debemos ver la verdad de cada proposición claramente y claramente antes de que procedamos al siguiente paso. Al mismo tiempo la deducción es distinguible de la intuición por el hecho que al antiguo, aunque no a éste, allí pertenezca ‘un cierto movimiento o sucesión’

Descartes hace lo que él puede para reducir la deducción a la intuición. En el caso, por ejemplo, de proposiciones que son deducidas inmediatamente de primeros principios podemos decir que su verdad es conocida ahora por la intuición y ahora por la deducción, según el punto de vista que adoptamos. ‘Pero los primeros principios ellos mismos son dados por la intuición sola mientras las conclusiones remotas, al contrario, son amuebladas sólo por la deducción.’<sup>27</sup> En procesos largos del razonamiento deductivo la certidumbre de la deducción depende en algún grado de la validez de la memoria; y este introduce otro factor. Entonces Descartes sugiere que por con frecuencia revisando el proceso podamos reducir la parte jugada por la memoria hasta que nos acerquemos al menos a un asimiento intuitivo de la verdad de las conclusiones remotas como claramente implicado por los primeros principios. A pesar de todo, aunque Descartes subordine la deducción a la intuición de esta manera, él sigue hablando de ellos como dos operaciones mentales.

La intuición y la deducción son dichas {habladas} de como ‘dos métodos que son las más ciertas rutas al conocimiento’<sup>28</sup>, Pero aunque ellos sean los modos de alcanzar el cierto conocimiento, ellos no son ‘el método’ del cual Descartes habla en la definición cotizada {citada} a principios de esta sección. Ya que la intuición y la deducción no son reglas. El método consiste mejor dicho en reglas para emplear bien estas dos operaciones mentales. Y se dice para consistir sobre todo a fin de. O sea, debemos observar las reglas del pensamiento ordenado. Estas reglas son dadas en *las Reglas para la Dirección de la Mente* y en *el Discurso en el Método*. Con el trabajo último el primer de cuatro preceptos enumerados no debe ‘aceptar nada como verdadero que no reconocí claramente para ser así: o sea, con cuidado para evitar precipitación y prejuicios en juicios, y aceptar en ellos nada más que lo que fue presentado a mi parecer tan claramente y claramente que yo no podría tener ninguna ocasión para dudar de ello’<sup>29</sup> Observancia de este precepto implica el uso de la duda metódica. O sea, debemos sistemáticamente sujeto de dudar de todas las opiniones que ya poseemos, a fin de que podamos descubrir lo que es indudable y lo que puede servir por lo tanto como una fundación para el edificio de ciencia. Cuando volveré a este sujeto en la quinta sección de este capítulo, no digo más sobre ello aquí.

En la quinta *de las Reglas para la Dirección de la Mente* Descartes da un resumen de su método. ‘El método consiste totalmente en el pedido y disposición (literalmente, en la orden {el pedido} y disposición) de aquellos objetos a los cuales la atención de la mente debe ser dirigida si debemos descubrir alguna verdad. Observaremos este método exactamente si reducimos implicado y obscurecemos proposiciones paso a paso a aquellos que son más simples, y si entonces comenzamos con la aprehensión intuitiva de las proposiciones más simples e intento volviendo sobre nuestros pasos por los mismos pasos para subir al conocimiento de todo los demás.’<sup>30</sup> el sentido de esta regla no es inmediatamente evidente. Pero la orden {el pedido} así descrita tiene dos aspectos; y éstos deben ser brevemente explicados ahora.

La primera parte del método es que deberíamos reducir proposiciones implicadas y oscuras paso a paso a aquellos que son más simples. Y se dice generalmente que esta prescripción corresponde al segundo precepto *del Discurso en el Método*. ‘El segundo (precepto) debía dividir cada una de las dificultades en las cuales yo debía examinar como manv partes como posible y como el requisito parecido.’<sup>31</sup> Este es el método que Descartes llamadas posteriores el método de análisis o resolución. Se puede decir apenas que él siempre usaba el término ‘análisis’ en exactamente el mismo sentido; pero, tan aquí



describió, esto consiste en la demolición, como era, datos múltiples del conocimiento en sus elementos más simples o elemento. En Descartes influyeron seguramente en su concepción del método las matemáticas. Pero él consideró que la geometría Euclidiana, por ejemplo, tiene un inconveniente serio, a saber, que los axiomas y los primeros principios no son 'justificados'. O sea, el geómetra no muestra como sus primeros principios son alcanzados. El método de análisis o resolución, sin embargo, 'justifica' los primeros principios de una ciencia dejando claro en una manera sistemática como ellos son alcanzados y por qué ellos son afirmados. En este sentido el análisis es una lógica de descubrimiento. Y Descartes fue convencido que él había seguido el camino de análisis en sus *Meditaciones*, resolviendo datos múltiples del conocimiento en la proposición existencial primaria, *Cogito, ergo sum*, y mostrando como las verdades básicas de la metafísica son descubiertas en su orden{pedido} apropiada. En sus respuestas al segundo juego de *Objeciones* él comenta que 'el análisis muestra el camino verdadero por el cual una cosa fue metódicamente descubierta y sacada, como era, *a priori*, de modo que si el lector gusta seguirlo y prestar la atención suficiente a todo, él entienda la materia{el asunto} no menos perfectamente y lo haga tan mucho su propio como si él mismo lo hubiera descubierto ... Pero he usado en mis *Meditaciones* sólo el análisis, que me parece ser el método mejor y truest de dar clases. '32

La segunda parte del método resumido en la quinta Regla dice que deberíamos 'comenzar con la aprehensión intuitiva de las proposiciones más simples e intento volviendo sobre nuestros pasos por los mismos pasos para subir al conocimiento de todo los demás'. Este es que Descartes síntesis de llamadas posterior o el método de composición. En la síntesis comenzamos con los primeros principios intuitivamente percibidos o las proposiciones más simples (que son llegados por fin en el análisis) y póngase a deducir de un modo ordenado, asegurándose que ningún paso es omitido y que cada proposición de sucesión realmente sigue del precedente. Este es el método empleado por los geómetras Euclidianos. Según Descartes, mientras que el análisis es el método de descubrimiento, la síntesis es el método mejor satisfecho para demostrar lo que es conocido ya; y esto es el método empleado en *los Principios de Filosofía*.

En sus respuestas al segundo juego de *Objeciones* Descartes afirma que 'hay dos cosas que distingo en el modo geométrico de la escritura, a saber, la orden{el pedido} y el método de la prueba. La orden{el pedido} consiste simplemente en la proposición primero aquellas cosas que deberían ser conocidas sin la ayuda de lo que viene posteriormente y al arreglo de todos otros asuntos de modo que su prueba dependa de lo que precede a ellos. Seguramente traté de seguir esta orden{pedido} tan exactamente como posible en mis *Meditaciones*. '33 Él entonces continúa a dividir el método de la prueba en análisis y síntesis y decir, como ya cotizado{citado}, que en *las Meditaciones* él usó sólo el análisis.

Ahora, según Descartes, el análisis nos permite llegar a la intuición de 'las naturalezas simples. Y la pregunta se levanta{surge}, lo que él quiso decir con este término. Quizás este puede ser mejor mostrado empleando uno de sus propios ejemplos. Un cuerpo tiene la extensión y la figura. Y no se puede decir para ser literalmente compuesto de naturaleza corpórea, extensión y figura, 'ya que estos efe-ments nunca han existido en el aislamiento el uno del otro. Pero relativamente a nuestro entendimiento lo llamamos un compuesto construyó de estas tres naturalezas. '34 podemos analizar el cuerpo en estas naturalezas; pero no podemos analizar, por ejemplo, la figura en elementos adicionales. Las naturalezas

simples son así los elementos últimos en los cuales el proceso de análisis llega y que son conocidos en ideas claras y distintas.

Figura, extensión, se dice que el movimiento etcétera forma un grupo de naturalezas simples materiales, en el sentido que ellos son encontrados sólo en cuerpos. Pero hay también un grupo de naturalezas simples 'intelectuales' o espirituales, como complaciente, pensando y dudándose. Adelante, hay un grupo de naturalezas simples que son comunes a cosas espirituales y materiales, como existencia, unidad y duración. Y Descartes incluye en este grupo lo que llamamos 'las nociones comunes, que unen{conectan} juntos otras naturalezas simples y de que la validez de inferencia o deducción depende. Uno de los ejemplos que él da es 'cosas que son el mismo cuando una tercera cosa es el mismo el uno como el otro.'

Aquellas 'naturalezas simples son los elementos últimos en los cuales el análisis llega mientras que se conserva dentro de la esfera de ideas claras y distintas. (Uno podría proceder adelante, pero sólo a costa de la caída en la confusión mental.) Y ellos son los materiales últimos, como era, o los puntos de partida de la inferencia deductiva. Aquel Descartes también habla de 'las proposiciones simples no es sorprendente cuando uno considera que la deducción es la deducción de proposiciones de proposiciones. Pero no es inmediatamente evidente como Descartes puede pensarse justificado en el hablar sobre naturalezas simples como proposiciones. Tampoco puede ser bien reclamado que Descartes se puso a explicar su sentido en una manera clara e inequívoca. Ya que si él hubiera hecho así, no deberíamos ser probablemente encarados con las interpretaciones divergentes que encontramos en los comentarios. Podríamos explicar quizás la materia{el asunto} en términos de diferencia entre el acto de intuición y el acto de juicio. Nosotros intuit la naturaleza simple, pero afirmamos su simplicidad y su claridad de otras naturalezas simples en la proposición. Pero Descartes puede pensar apenas implicar que las naturalezas simples son sin relaciones. Cuando hemos visto, él menciona la figura como un ejemplo de una naturaleza simple; pero en la discusión de la duodécima Regla él dice que la figura es unida con la extensión (otra naturaleza simple) porque no podemos concebir la figura sin la extensión. Ni hace la simplicidad del acto de intuición necesariamente significan que el objeto de la intuición no comprende dos elementos que están necesariamente relacionados, a condición de que, por supuesto, que la aprehensión de la unión es inmediata. Ya que si no fuera inmediato, es decir si hubiera movimiento o la sucesión, deberíamos tener un caso de deducción. Sin embargo, quizás el modo natural de entender a Descartes es este. Nosotros intuit primero de todas las proposiciones. Cuando en su explicación de la tercera Regla él da ejemplos de la intuición, él menciona de hecho sólo proposiciones. 'Así cada individuo puede percibir por la intuición intelectual que él existe, que él piensa, que un triángulo es saltado por tres líneas sólo, una esfera por una superficie sola, etcétera.'<sup>35</sup> es de tales proposiciones que las naturalezas simples como la existencia son soltadas por una especie de abstracción. Pero cuando juzgamos de su simplicidad, este juicio toma la forma de una proposición. Y allí permanezca uniones necesarias 'de conjunción' o discriminación entre naturalezas simples, que son afirmadas por proposiciones.

Ahora, las naturalezas simples, algunos comentaristas han discutido, permanecen en la orden{el pedido} ideal. Si preferimos llamarlos conceptos o esencias, ellos son abstraídos de la orden{del pedido} existencial y hacerse como objetos matemáticos, como las líneas perfectas y los círculos del geómetra. De ahí no podemos más deducir de ellos conclusiones existenciales que podemos concluir de una proposición matemática sobre el triángulo que

hay cualquier triángulo existente. Aún en sus *Meditaciones* Descartes posa{deja} una proposición existencial, *Cogito, ergo sum*, como el principio fundamental y se pone en esta base a demostrar la existencia de Dios. Debemos decir, por lo tanto, que él vuelve la espalda a su propio método.

Es quizás discutible que Descartes, a fin de ser consecuente, debería tener prescindido de la orden{del pedido} existencial. Pero, bastante obviamente, él no deseó producir una metafísica sin la referencia existencial o uno cuya referencia existencial estaba en la duda. Y decir que su introducción de proposiciones existenciales no hace el cuadrado{la plaza} con su método matemático es exagerar el papel de matemáticas en la idea Cartesiano del método. Esto era la convicción de Descartes que en matemáticas podemos ver el ejemplo más claro disponible del uso ordenado de la intuición y deducción; pero este no significa que él tuvo la intención de asimilar la metafísica a matemáticas en el sentido de la limitación del antiguo a la orden{al pedido} ideal. Y, cuando hemos visto, en *las Reglas para la Dirección de la Mente* él da como un caso de lo que él quiere decir con la intuición el conocimiento intuitivo de un hombre del hecho que él existe <sup>36</sup> En *las Meditaciones* que él propone como preguntas o problemas para el tratamiento la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Habiendo sujetado para dudar de todo de que pueden dudar, él llega a la proposición 'simple' e indudable, *Cogito, ergo sum*. Él entonces se pone a analizar la naturaleza del mí cuya existencia es afirmada, después que, como una especie de prolongación de la intuición original, él se pone a establecer la existencia de Dios. Pero ya en *las Reglas* él había dado como un ejemplo de una proposición necesaria que muchas personas erróneamente piensan para ser el contingente, 'existo, por lo tanto Dios existe.' <sup>37</sup> y la argumentación general de *las Meditaciones* es presentado en la cuarta parte del *Discurso del Método*. De ahí, aun si es discutible si todos los rasgos de la idea global de Descartes del método caben bien juntos, y aun si hay mucho que es oscuro o ambiguo, parece que el método realmente empleado en *las Meditaciones* no es el extranjero de esta idea global.

Vale la pena añadir que en una carta a Clerselier, Descartes indica{advierte} que la palabra 'principio' puede ser entendida en sentidos diferentes. Esto puede significar un principio abstracto como la declaración que es imposible para la misma cosa de ser y no ser al mismo tiempo. Y de un principio como este no podemos deducir la existencia de algo. O esto puede ser usado para significarse, por ejemplo, la proposición que afirma la existencia de alguien. Y de este principio podemos deducir la existencia de Dios y de criaturas además de uno. 'Puede ser que no hay nadie el principio al cual todas las cosas pueden ser reducidas; y la manera en la cual reduce otras proposiciones a este, que es imposible para la misma cosa de existir y no existir al mismo tiempo, es superflua e inútil. Por otra parte es de la gran utilidad si uno comienza a asegurarse de la existencia de Dios. y luego de aquella de todas las criaturas, por la consideración de propia existencia de alguien.' <sup>38</sup> no hay ninguna pregunta de deducir proposiciones existenciales de proposiciones lógicas o matemáticas abstractas.

Otro punto para notar es que en *las Meditaciones*, donde él sigue lo que él llama el método analítico{analítico} de la prueba, Descartes está preocupado por *el ordo cognoscendi* la orden{el pedido} de descubrimiento, no *con el ordo essendi* la orden{el pedido} de ser. En la orden{el pedido} última Dios es previo; ontológicamente previo, o sea. Pero en la orden{el pedido} de descubrimiento la propia existencia de alguien es

previa. Sé {conozco} intuitivamente que existo, y por inspección o análisis del material intuitivo expresado en la proposición *Cogito, ergo sum*, puedo descubrir primero que Dios existe y después que las cosas materiales existen correspondiente a mis ideas claras y distintas de ellos.

Cuando damos vuelta a la física, encontramos el hablar de Descartes como si la física pudiera ser deducida de la metafísica. Pero tenemos que hacer una diferencia entre nuestro conocimiento de las leyes que gobernarían cualquier mundo material que Dios podría decidir crear y nuestro conocimiento de la existencia de las cosas materiales que Él ha creado. Podemos llegar por el análisis en naturalezas simples como extensión y movimiento. Y de éstos uno puede deducir las leyes generales que gobiernan cualquier mundo material; o sea, uno puede deducir la mayor parte de leyes generales de física o filosofía natural. En este sentido la física depende de la metafísica. En *el Discurso en el Método* Descartes resume el contenido *del Traité du monde* y comenta que 'indiqué {advertí} lo que es las leyes de naturaleza, y, sin descansar mis motivos en cualquier otro principio que las perfecciones infinitas de Dios, traté de demostrar todos aquellos de los cuales podría tener cualquier duda, y mostrar que aun si Dios hubiera creado otros mundos Él no podía haber creado ninguno en el cual estas leyes dejarían de ser observadas.'<sup>39</sup> Pero lo que allí realmente es un mundo en el cual estas leyes son ejemplificadas es conocido con la certeza, como será visto más tarde, sólo porque la veracidad divina garantiza la objetividad de nuestras ideas claras y distintas de cosas materiales.

Esta interpretación deductiva de la física da ocasión a la pregunta si el experimento tiene cualquier parte para jugar en el método Cartesiano. Y esta pregunta es dada tanto más aguda por la opinión de Descartes que su lógica nos permite descubrir verdades hasta ahora desconocidas. La pregunta concierne su teoría, no su práctica. Para esto él realmente funcionó el trabajo experimental es ~~un hecho~~<sup>40</sup> histórico somos afrontados con dos juegos de textos. Por una parte él habla desdeñosamente de filósofos que 'descuidan la experiencia e imaginan que la verdad saltará de su cerebro como Minerva de la cabeza de Júpiter',<sup>41</sup> y escribe a la Princesa Elizabeth que él no se atrevería a emprender la tarea de explicar el desarrollo del sistema humano, 'andando falto pruebas experimentales necesarias'.<sup>42</sup> Por otra parte le encontramos escribiendo a Mersenne en 1638 que 'mi física no es nada más, pero geometría',<sup>43</sup> y en 1640 que él se consideraría completamente ignorante de la física si él fuera 'sólo capaz de explicar como las cosas podrían ser y eran incapaces de demostrar que ellos no podían ser por otra parte',<sup>44</sup> ya que él ha reducido la física a las leyes de matemáticas. Este no previene, sin embargo, su también escritura a Mersenne en 1638 que para exigir las demostraciones geométricas de asuntos que dependen de la física deben exigir ~~el imposible~~<sup>45</sup> está, en efecto, claro que Descartes atribuyó alguna clase del papel para experimentar y experimentar. Pero no está tan claro que el papel era.

En primer lugar, Descartes no pensó que podemos deducir *a priori* la existencia de cosas físicas particulares. Allí es tal cosa cuando un imán, por ejemplo, es conocido por la experiencia. Pero averiguar la naturaleza verdadera del imán es necesario aplicar el método Cartesiano. En primer lugar, por supuesto, el filósofo debe 'coleccionar' las observaciones por las cuales la experiencia del sentido le proporciona. Ya que éstos son los datos empíricos que él va a investigar, y ellos son presupuestos por el método. Entonces él tratará de 'deducir (por el análisis, o sea) el carácter de aquella intermezcla de naturalezas simples

que es necesaria para producir todos aquellos efectos que él ha visto para ocurrir en relación al imán. Este consiguió, él puede afirmar vigorosamente que él ha descubierto la verdadera naturaleza del imán en cuanto la inteligencia humana y las observaciones experimentales dadas pueden suministrarle de este conocimiento. <sup>46</sup> el filósofo puede invertir entonces el proceso, que comienza con las naturalezas simples y deduce los efectos. Éstos deberían ser, por supuesto, consecuentes con los efectos que realmente son observados. Y la experiencia o el experimento pueden decirnos si ellos son consecuentes.

En segundo lugar, Descartes hace un diferencia entre la primaria y más efectos generales y los efectos más particulares que pueden ser deducidos de principios o 'las primeras causas. El antiguo, él piensa, puede ser deducido sin la gran dificultad. Pero hay un infinidad de efectos particulares que podrían ser deducidos de los mismos primeros principios. ¿Cómo, por lo tanto, debemos distinguimos entre los efectos que realmente ocurren y aquellos que podrían seguir, pero hacer no, porque Dios tiene willed por otra parte? Podemos hacer este sólo por observación empírica y experimento. 'Cuando desee descender a aquellos (efectos) que eran más particulares, tantos objetos de varias clases me se presentaron que no pensé que era posible para la mente humana para distinguir las formas o especies de cuerpos que están en la tierra de una infinidad de otros que podrían haber sido así si esto hubiera sido la voluntad de Dios para colocarlos allí, o por consiguiente aplicarlos a nuestro uso, si no fuera que llegamos a las causas por los efectos y nos servimos de muchos experimentos particulares. <sup>47</sup> Descartes parecen aquí hablar de las clases diferentes de cosas que podrían haber sido creadas, dadas los principios últimos o naturalezas simples. Pero él también dice que 'observé apenas cualquier efecto particular en cuanto al cual yo no podía reconocer que podría ser deducido de los principios de modos diferentes. <sup>48</sup> y él concluye, 'no sé que ningún otro plan que otra vez trata de encontrar experimentos de tal naturaleza que su resultado no es el mismo si tiene que ser explicado de un modo cuando estaría de ser explicado en el otro. <sup>49</sup>

'Las pan-matemáticas de Descartes ematicism' no son así absolutas: él no rechaza permitir que cualquier papel experimentara y experimentara en la física. Al mismo tiempo es sensible que la parte que él adjudica{asigna} al experimento de verificatory debe suministrar para las limitaciones de la mente humana. En otras palabras, aunque él dé realmente de hecho a experimento una parte para jugar en el desarrollo de nuestro conocimiento científico del mundo, y aunque él reconozca que no podemos descubrir de hecho nuevas verdades particulares en la física sin la ayuda de experiencia del sentido, su ideal permanece el de la deducción pura. Él puede hablar desdeñosamente de filósofos naturales que desdeñan cualquier petición para experimentar porque él reconoce que no podemos prescindir de hecho de ello. Pero él es lejano de ser un empírico. El ideal de asimilar física a matemáticas permanece siempre antes de sus ojos; y su actitud general es lejos quitada de aquel de Francis Bacon. Esto puede engañar algo para hablar de Descartes 'pan--mathematicism'; pero el uso del término sin embargo llama la atención hacia la línea general de su pensamiento y ayuda a diferenciar su concepción de la filosofía natural de aquel del Tocino.

Es quizás sobreoptimista decir que la teoría de Descartes de ideas innatas muda adelante la luz en la naturaleza de la función que él atribuye al experimento en el método científico. Ya que la teoría no es libre{gratis} de la oscuridad. Sin embargo, es relevante a cualquier discusión del elemento experimental en el método Cartesiano. Y en la siguiente sección

propongo de decir algo sobre la teoría.

4. Descartes habla de descubrir los primeros principios o primeras causas de todo que es o que puede estar en el mundo sin 'sacarlos de cualquier otra fuente que ciertos gérmenes de la verdad que existen naturalmente en nuestro souls'.<sup>50</sup> Otra vez, él declara que 'vamos a sin la dificultad poner todos los prejuicios aparte de los sentidos y a este respecto confiar sobre nuestro entendimiento solo reflexionando con cuidado sobre las ideas implantadas allí en la naturaleza'.<sup>51</sup> Pasos de esta clase inevitablemente sugieren que según Descartes podamos construir la metafísica y la física por la deducción lógica de varias ideas innatas implantadas en la mente en 'la naturaleza' o, cuando después aprendemos, por dios. Todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo el conocimiento científico es el conocimiento de o por medio de ideas innatas.

El Regius objetó a que la mente no tenga ninguna necesidad de ideas innatas o axiomas. La facultad de pensamiento es completamente suficiente para explicar sus procesos. A este Descartes contestado que 'nunca escribí o concluí que la mente requirió ideas innatas que eran de algún modo diferente de su facultad del pensamiento'.<sup>52</sup> somos acostumbrados para decir que las ciertas enfermedades son innatas en ciertas familias, no porque 'los nenes de estas familias sufren de estas enfermedades en la matriz de su madre, pero porque ellos nacen con una cierta disposición o propensión por contratarlos'.<sup>53</sup> en Otras palabras, tenemos una facultad del pensamiento, y esta facultad, debido a su constitución innata, concibe cosas de ciertos modos. Descartes menciona 'la noción' general que 'las cosas que son iguales a la misma cosa son iguales el uno al otro' y desafía a su opositor para mostrar como esta noción puede ser sacada de movimientos corpóreos, cuando éste es particular, el antiguo universal.<sup>54</sup> en Otra parte él menciona otras nociones comunes o 'las verdades eternas (por ejemplo, *excepto nihilo nihil adecuado*) que tienen su asiento en ~~la mente~~'.<sup>55</sup>

Las declaraciones de esta clase tienden a sugerir que para Descartes las ideas innatas sean formas *a priori* del pensamiento que no son realmente distintas de la facultad de pensamiento. Los axiomas como aquellos mencionados anteriormente no están presentes en la mente como objetos del pensamiento desde el principio; pero ellos están prácticamente presentes en el sentido que por razones de su constitución innata la mente piensa de estos modos. La teoría de Descartes constituiría así hasta cierto punto una anticipación de la teoría de Kant *del a priori*, con la diferencia importante que Descartes no dice, y en efecto no cree, que las formas *a priori* del pensamiento sean aplicables sólo dentro del campo de sensexperience.

Aún está claro que Descartes no restringe ideas innatas a formas del pensamiento o moldes de la concepción. Ya que él habla de todas las ideas claras y distintas como innato. Se dice que la idea de Dios, por ejemplo, es innata. Tales ideas no son, en efecto, innatas en el sentido que ellos están presentes en la mente del bebé como ideas hechas y derechas. Pero la mente los produce, como era, de sus propias potencialidades con motivo de la experiencia de alguna clase. Esto no los saca de la experiencia del sentido. Como ha sido comentado ya, Descartes no era ningún empírico. Pero la experiencia del sentido puede amueblar la ocasión en la cual estas ideas son formadas. Las ideas últimas, claras y distintas, son completamente diferentes de las ideas 'adventicias', las ideas confusas que son causadas por la experiencia del sentido, y de ideas 'facticias', las construcciones de la imaginación. Ellos son casos de la actualización de la mente de sus potencialidades

interiores. Puede ser apenas reclamado, pienso, que Descartes proporcionó una cuenta clara, positiva de la naturaleza y la génesis de ideas innatas. Pero es al menos evidente que él se distinguió entre 'adventicio', 'factitious' e ideas claras y distintas, y que él consideró ideas de esta tercera clase de ser prácticamente innato, implantado en la mente en la naturaleza o, más correctamente, por dios.

Esta teoría de ideas innatas es obviamente relevante a la concepción de Descartes no sólo de la metafísica sino también de la física. Nuestras ideas claras y distintas de naturalezas simples son innatas. Entonces es nuestro conocimiento de los principios universales y ciertos y leyes de la física. Ellos no pueden ser sacados de la experiencia del sentido, ya que este nos da detalles, no el universal. ¿Cuál, entonces, es el papel de experiencia? Cuando hemos visto, esto amuebla las ocasiones en las cuales la mente reconoce aquellas ideas que esto dibuja, como era, de sus propias potencialidades. Adelante, es por medio de la experiencia que somos conscientes que hay objetos externos correspondiente a nuestras ideas. 'En nuestras ideas no hay nada que no es innato en la mente o la facultad del pensamiento, excepto sólo aquellas circunstancias que señalan para experimentar; el hecho, por ejemplo, que juzgamos que este o que idea, que ahora tenemos el presente {regalo} a nuestro pensamiento, debe ser mandado a una cierta cosa externa, no porque estas cosas externas transmitieron las ideas ellos mismos a la mente por los órganos de sentido, pero porque ellos transmitieron algo que le dio la ocasión para formar estas ideas, por medio de una facultad innata, en este tiempo más bien que en el otro.'<sup>56</sup>

¿Qué se hace, entonces, de los comentarios de Descartes sobre la necesidad de experimentos en la física? La respuesta ha sido dada ya en la última sección. El experimento de Verificatory juega una parte en la física debido a las limitaciones de la mente humana. Un sistema deductivo permanece el ideal. Y no puede decirse que hipótesis empíricas nos proveen del verdadero conocimiento científico.

5. La alusión ha sido hecha ya al uso de Descartes de la duda metódica. Como un prolegómeno a la búsqueda de la certeza absoluta él pensó que era necesario dudar de todo de que podrían dudar y tratar provisionalmente como falso todo de que podrían dudar. 'Como deseé darme completamente a la búsqueda después de la verdad, pensé que era necesario para mí para adoptar un curso por lo visto de enfrente y rechazar como absolutamente falso todo acerca el cual yo podría imaginar la menor parte de tierra {razón} de la duda, a fin de ver si después allí permaneció algo en mis creencia que estaba completamente seguro.'<sup>58</sup>

La duda recomendada y practicada por Descartes es universal en el sentido que es aplicado universalmente a todo de que pueden dudar; es decir a cada proposición sobre cuya duda de verdad es posible. Es metódico en el sentido que es practicado no por la duda, pero como una etapa {escena} preliminar en el logro de certeza y en el cernido del verdadero del falso, el seguro del probable, el indudable del dudoso. Es así también provisional no sólo en el sentido que esto es una etapa {escena} preliminar en el logro de certeza sino también en el sentido que Descartes no necesariamente apunta a la substitución de nuevas proposiciones para aquellos en los cuales él antes creyó. Ya que puede ser encontrado más tarde que una o varias proposiciones que eran antes sólo opiniones, aceptadas, por ejemplo, en las autoridades de escritores pasados o de profesores, están intrínsecamente seguras en tierras {razones} puramente racionales. La duda es también teórica en el sentido que no deberíamos hacer el uso de ello en la conducta. Ya que en la

conducta con frecuencia resulta que somos obligados a seguir opiniones que son sólo probables. En otras palabras, lo que Descartes propone de hacer debe repensar la filosofía del principio. Y hacer este es necesario examinar todas sus opiniones sistemáticamente en la esperanza de encontrar una fundación cierta y segura para construir. Pero todo esto es una materia {un asunto} de la reflexión teórica. Él no propone, por ejemplo, vivir como si no hubiera ninguna ley moral hasta que él haya deducido un código de ética que satisfará todas las exigencias del método Cartesiano.

¿A qué distancia puede dudarse ser ampliado? En primer lugar puedo dudar de todo lo que he aprendido por los sentidos. ‘Yo experimentaba a veces esto estos sentidos eran engañosos, y es más sabio no confiar completamente en algo por el cual hemos sido engañados una vez.’<sup>58</sup> se puede objetar que aunque yo sea a veces engañado sobre la naturaleza de objetos muy distantes o muy pequeños del sentido, hay muchos casos de la percepción sensoria en la cual sería extravagante imaginar que soy o puedo ser sujeto al engaño. ¿Por ejemplo, cómo puedo ser engañado en el pensamiento que este objeto es mi cuerpo? A pesar de todo, es concebible que ‘estamos dormidos y que todos estos detalles, por ejemplo que abrimos nuestros ojos, sacuden nuestra cabeza, amplían nuestras manos, o hasta quizás que tenemos tales manos, no son verdaderos’<sup>59</sup> En fino, puede ser, usar el título de un juego por Calderon, aquella ‘vida es un sueño’ y que todos que nos parece ser sustancial y verdadero no son tan de hecho.

Esta duda no afecta, sin embargo, las proposiciones de matemáticas. ‘Para si estoy despierto o los dos dormidos y tres siempre hacen cinco, y el cuadrado {la plaza} nunca puede tener más de cuatro lados, y no parece posible que verdades tan despéjese y aparente puede ser sospechado de cualquier incertidumbre.’<sup>60</sup> yo era a veces engañado en mis juicios sobre los objetos de los sentidos, y no totalmente es por lo tanto poco natural prever la posibilidad del que soy siempre engañado, ya que la hipótesis tiene una base parcial en la experiencia. Pero veo muy claramente que dos y tres añadido juntos hacen cinco, y nunca me he encontrado con ningún caso contrario. A primera vista, por lo tanto, parece que no puedo ser engañado en tales asuntos. Hay tierra {razón} para dudarse ‘las ideas adventicias que son sacadas por los sentidos; pero parece no haber ninguna tierra {razón} en absoluto para dudarse hace proposiciones a la verdad de la cual veo muy claramente y claramente como las verdades de matemáticas. Las proposiciones empíricas, uno podría decir, son dudosas, pero las proposiciones analíticas {analíticas} son seguramente indudables.

Aún es posible, considerando una hipótesis metafísica, dudar hasta de las proposiciones de matemáticas. Ya que puedo suponer que ‘algún malo genio, no menos poderoso que engañoso, ha empleado sus energías enteras en el engaño de mí’<sup>61</sup> en Otras palabras, por un esfuerzo voluntario puedo prever la posibilidad del que he sido tan constituido esto soy engañado hasta en el pensamiento que aquellas proposiciones son verdaderas que inevitablemente me parecen estar seguros. Descartes no pensó, por supuesto, que la hipótesis mencionada es una hipótesis probable o que hay tierra {razón} positiva para dudar de las verdades de matemáticas. Pero él buscaba la certeza absoluta, y en su opinión una primera etapa {escena} necesaria debía dudar de todo de que podrían dudar, aunque la posibilidad de duda pudiera descansar en una hipótesis ficticia. Sólo por este cernido de verdades supuestas al mismo límite podría él esperar llegar a una verdad fundamental, la duda de que resultaría ser imposible.

De Ahí Descartes quiso poner aparte tan dudoso o tratar provisionalmente como falso no



sólo todas las proposiciones acerca de la existencia y la naturaleza de cosas materiales sino también los principios y demostraciones de aquellas ciencias matemáticas que le habían parecido ser modelos de claridad y certeza. En este sentido, como ha sido comentado ya, su duda era universal, no, cuando veremos, que él lo encontró posible de hecho de dudar de cada verdad sin la excepción, pero en el sentido que ninguna proposición, sin embargo evidente su verdad podría parecer ser, debía ser excluido de la prueba.

Hubo una cierta cantidad de la controversia sobre la pregunta si la duda de Descartes era 'verdadera' o no. Pero es bastante difícil, pienso, dar una respuesta simple a esta pregunta. Obviamente, si Descartes propuso de dudar o tratar provisionalmente como falso todo de que podrían dudar, él tuvo que tener alguna razón de dudar de una proposición antes de que él pudiera dudar de ello. Ya que si él no pudiera encontrar ninguna razón en absoluto, la proposición en cuestión sería indudable, y él habría encontrado ya lo que él miraba para, a saber, una verdad que estaba absolutamente segura y no podía ser dudada. Y si hubiera una razón de la duda, la duda sería probablemente 'verdadera' al grado que la razón era verdadera. Pero no es fácil juntar de las escrituras de Descartes una cuenta clara y precisa del camino del cual él consideró los motivos que él ofreció para dudar de la verdad de proposiciones diferentes. Las dudas acerca de la proposición que las cosas materiales están en ellos exactamente lo que ellos aparecen a nuestros sentidos de ser eran para él ampliamente justificadas. Creyendo que las cosas no están en ellos la persona de color, por ejemplo, él naturalmente pensó que nuestras ideas adventicias de cosas como la persona de color no son de confianza. En cuanto a proposiciones como 'el testimonio entero de los sentidos debe ser rechazado' o 'las cosas materiales son las imágenes sólo mentales (es decir no hay ningunas cosas materiales existentes extramentalmente correspondiente a nuestras ideas claras de ellos), Descartes estaba bien consciente que nosotros no podemos creer en la práctica o interpretar en tales asunciones. 'Debemos notar el diferencia enfatizado por mí en varios pasos entre las actividades prácticas de nuestra vida y una investigación de verdad; ya que cuando esto es un caso de regular nuestra vida sería sin duda estúpido no confiar en los sentidos ... era por esta razón que en algún sitio no anuncié que nadie en su mente sana seriamente dudada sobre tales asuntos. '62 Por otra parte, aunque no podamos tener ningún verdadero sentimiento de la duda en nuestras vidas prácticas sobre la existencia objetiva de cosas materiales, podemos demostrar la proposición que afirma que ellos existen sólo después de que la existencia de Dios ha sido probada. Y el cierto conocimiento de la existencia de Dios depende del conocimiento de mi existencia como un sujeto de pensamiento. Del punto de vista de nuestra adquisición del conocimiento metafísico podemos dudar de la existencia de cosas materiales, aun si tenemos que introducir la hipótesis de 'el malo genio a fin de ser capaces de hacer así. Al mismo tiempo la introducción de esta hipótesis hace la duda 'hyperbolical' para usar la palabra de Descartes en la sexta *Meditación 63* y su comentario en la misma *Meditación*, 'siendo todavía ignorante o mejor dicho suponiéndome ser ignorante del autor de mi ser', 64 ayudas para subrayar el hecho que la hipótesis de 'el malo genio es una ficción es verdad que voluntaria y deliberada.

Mientras yo seguramente no gustaría afirmar que lo que Descartes dice en *el Discurso en el Método* y en *las Meditaciones* siempre presta el apoyo a esta interpretación, su punto de vista general, como representado en sus respuestas a la crítica y en sus *Notas Contra un Programa*, es que la duda sobre la existencia de Dios o sobre el diferencia entre sueño y

despertar es equivalente a una abstención deliberada de afirmar y hacer el uso dentro del marco de su sistema filosófico de las proposiciones que Dios existe y que las cosas materiales existen hasta que ellos hayan sido probados según la orden{el pedido} exigida por *la proporción cognoscendi*. Así en *las Notas Contra un Programa* Descartes afirma, ‘propuse, a principios de mis *Meditaciones*, considerar como dudoso todas las doctrinas que no me debieron su descubrimiento original, pero había sido mucho tiempo denunciado por los escépticos. ¿Qué podría ser más injusto que atribuir a unas opiniones de escritor que él declara sólo al final que él puede refutarlos? ¿Qué más tonto que imaginar que, al menos por el momento, mientras estas opiniones falsas están siendo expuestas antes de su refutación, el autor se se comete ...? ¿Hay allí alguien bastante obtuso para pensar que el hombre que compiló tal libro era ignorante, mientras que él escribía sus primeras páginas, de qué él había emprendido demostrar en el siguiente?’<sup>65</sup> Descartes suplican, por lo tanto, aquel su modo del procedimiento el No más implica que él dudó de la existencia de Dios antes de que él formulara las pruebas que Dios existe que el hecho que cualquier otro escritor emprende demostrar que esta proposición implica la verdadera duda anterior sobre su verdad. Pero es verdadero, por supuesto, que Descartes impuso la duda sistemática de todo de que podrían dudar, mientras que los filósofos como Aquinas y Scotus no habían hecho así. La pregunta relevante es, en efecto, en que sentido preciso esta duda debe ser entendida. Y no me parece que Descartes proporciona cualquier análisis muy claro y consecuente del sentido que él ata al término. Todo que podemos hacer debe tratar de interpretar lo que él dice en *el Discurso en el Método, las Meditaciones y los Principios de Filosofía* en la luz de sus respuestas a preguntas y crítica hostil.

### *Capítulo Tres*

## **DESCARTES (2)**

*Cogito, ergo Pensamiento de la suma y el pensador - el criterio de verdad - la existencia de Dios - la acusación de un círculo vicioso - la explicación de error - la certeza de matemáticas - el argumento ontológico para la existencia de Dios.*

1. Cuando hemos visto, Descartes empleó la duda metódica con miras al descubrimiento si había alguna verdad indudable. Y quienquiera sabe que algo en absoluto sobre su filosofía sabe que él encontró esta verdad en la afirmación *Cogito, ergo suma*, ‘pienso, por lo tanto soy.’

Por más que yo me dude, debo existir: por otra parte yo no podía dudarme. En el mismo acto de dudar de mi existencia es la manifestación. Puedo ser engañado cuando juzgo que las cosas materiales existen que corresponden a mis ideas de ellos. Y si empleo la hipótesis metafísica de 'un malo genio que me ha tan hecho que soy engañado desde el principio de la línea, puedo concebir, aunque es verdad que con la dificultad, la posibilidad que soy engañado en el pensamiento que las proposiciones de matemáticas son seguramente verdaderas. Pero sin embargo lejos amplió la aplicación de duda, no puedo ampliarlo a mi propia existencia. Ya que en el mismo acto de dudar de mi existencia es revelado. Aquí

tenemos una verdad privilegiada que es inmune de la influencia que se corroe no sólo de la duda natural que puedo sentir acerca de juicios sobre cosas materiales sino también del 'hyperbolical' duda que es dada posible por la hipótesis ficticia *del malin génie*. Si soy engañado, debo existir para ser engañado: si sueño, debo existir para soñar.

Este punto había sido hecho ya siglos antes por San. Agustín<sup>1</sup> y nosotros podríamos esperar quizás que Descartes siguiera a Agustín en la expresión de su verdad existencial fundamental en la forma, *Si fallor, suma*, 'Si soy engañado, existo.' Pero la duda es una forma de pensamiento. 'Por *el pensamiento* de palabra entiendo todo aquel de los cuales estamos conscientes como haciendo funcionar en nosotros. <sup>2</sup> y aunque la certeza absoluta de mi existencia se haga la mayor parte de manifestación a mí en el acto de la duda, <sup>3</sup> Descartes, llamando la atención hacia *Si fallor, suma*, prefieren formular su verdad en la forma no hipotética, *Cogito, ergo suma*.

Obviamente, esta certeza de mi propia existencia obtiene sólo cuando pienso, cuando estoy consciente. 'Soy, existo, que está seguro. ¿Pero con qué frecuencia? Sólo {justo} cuando pienso; ya que esto podría ser posiblemente el caso que si yo dejara completamente de pensar, yo debería dejar igualmente totalmente de existir. <sup>4</sup> 'Si yo sólo hubiera cesado de pensar, aun si todo el resto de lo que yo había imaginado alguna vez realmente hubiera existido, yo no debería tener ninguna razón de pensar que yo había existido. <sup>5</sup> del hecho que existo cuando pienso y mientras pienso, no puedo concluir sin más preámbulos que existo cuando no pienso. 'Soy, existo, es necesariamente verdadero cada vez que lo pronuncio o que mentalmente lo concibo. <sup>6</sup> Aunque si yo dejara de pensar yo obviamente no pudiera afirmar mi existencia, no puedo concebir posiblemente mi inexistencia aquí y ahora; para concebir es existir.

Ahora, Descartes habla de 'esta proposición *que pienso, por lo tanto soy*.' Y la proposición es obviamente expresada en una forma ilativa. Pero él había dicho ya que 'cada individuo puede tener mentalmente una intuición del hecho que él existe y que él thinks'.<sup>8</sup> la pregunta se levanta {surge}, por lo tanto, si según Descartes deduzco o intuit mi existencia.

La respuesta a esta pregunta es dada como sigue. 'Él que dice, *pienso, de ahí soy o existo*, no deduce la existencia del pensamiento por un silogismo, pero por un acto simple de la visión mental, él lo reconoce como si esto era una cosa que es conocida por sí (*en sí*). Este es evidente del hecho que si fuera deducido syllogistically, la premisa principal, que *todo que piensa es o existe*, tendría que ser conocido antes; pero ha sido aprendido mejor dicho de la experiencia del individuo - que a menos que él exista él no puede pensar. Ya que nuestra mente es tan constituida en la naturaleza que las proposiciones generales son formadas del conocimiento de detalles. <sup>9</sup> es verdadero que en *los Principios de la Filosofía* Descartes dice que 'no negué que debiéramos saber {conocer} en primer lugar lo que es el conocimiento, lo que es la existencia, lo que es la certeza y que a fin de pensar debemos ser, y tal como. <sup>10</sup> Pero confesándose culpable de Burman que él había dicho este en *los Principios* él explica que la prioridad de la preseñorita principal, 'independientemente de lo que piensa, is', es implícita, no explícita. 'Ya que asisto sólo a lo que experimento dentro de mí, a saber, *pienso, por lo tanto soy*, y no presto la atención a aquella noción general, *independientemente de lo que piensa, es*,' <sup>11</sup> Descartes pueden no

expresarse con la claridad perfecta o con el consecuencia perfecto. Pero su posición general es este. Yo intuit en mi propio caso la unión necesaria entre mi pensamiento y mi existencia. O sea, yo intuit en un caso concreto la imposibilidad de mi pensamiento sin mi existencia. Y expreso esta intuición en la proposición *Cogito, ergo sum*. Lógicamente diciendo{hablando}, esta proposición presupone a una preñorita general. Pero este no significa que primero pienso en una preñorita general y luego saco una conclusión particular. Al contrario mi conocimiento explícito de la preñorita general sigue mi intuición de la unión objetiva y necesaria entre mi pensamiento y mi ~~existencia~~<sup>12</sup> o quizás podemos decir que esto es el fenómeno concomitante con la intuición, en el sentido que es descubierto como latente en o intrínsecamente implicado por la intuición.

¿Qué, sin embargo, se supone por 'pienso' en la proposición *Cogito, ergo sum*? 'Por *el pensamiento* de palabra entiendo todo aquel de los cuales estamos conscientes como haciendo funcionar en nosotros. Y por eso no sólo el entendimiento, complaciente e imaginar sino también sentimiento está aquí el mismo, la cosa como ~~pensado~~<sup>13</sup> Pero el sentido de este paso debe ser claramente entendida. Por otra parte puede parecer que Descartes está implicado en la inconsistencia por la inclusión en imaginación *de pensamiento* y sentimiento cuando al mismo tiempo él 'finge' que todas las cosas materiales son inexistentes. Lo que él quiere decir es que aun si yo ni sentido ni percibido ni imaginado algún verdadero objeto existente, la parte de mi cuerpo o externo a mi cuerpo, fuera sin embargo verdadero que parezco a mí imaginar y percibir y sentir, y por consiguiente que tengo estas experiencias a fin de que ellos son procesos mentales conscientes. 'Está al menos completamente seguro que me parece que veo la luz, que oigo el ruido, y que siento el calor. Este no puede ser falso; este es, correctamente hablar, lo que está en mí llamado el sentimiento; y usado exactamente en este sentido esto no es ninguna otra cosa que el pensamiento.'<sup>14</sup> En su respuesta al quinto juego de objeciones Descartes indica{advierte} que 'del hecho que pienso que ando puedo muy deducir bien la existencia de la mente que tan piensa, pero no que del cuerpo que ~~walks~~<sup>15</sup> puedo soñar que yo ande, y debo existir para soñar; pero esto no sigue esto realmente ando. Del mismo modo, él discute, si pienso que percibo el sol o huelo elevarme debo existir; y este sostendría bien aun si no hubiera ningún verdadero sol y ningún objetivo se elevó.

*El Cogito, ergo sum* es por lo tanto la verdad indudable en la cual Descartes propone a encontrado su filosofía. 'Llegué a la conclusión que yo podría aceptarlo sin el escrúpulo como el primer principio de la filosofía para la cual yo buscaba.'<sup>16</sup> 'Esta conclusión, *pienso, por lo tanto soy*, está primero y más seguro de todos que ocurren a uno quién filosofa de un modo ordenado.'<sup>17</sup> Esto es el primer y el más cierto juicio existencial. Descartes no propone de construir su filosofía en un principio lógico abstracto. A pesar de algo que algunos críticos pueden haber dicho, su preocupación{interés} no es simplemente con esencias o con posibilidades: él está preocupado por la realidad existente, y su principio primario es una proposición existencial. Pero tenemos que recordar que cuando Descartes dice que esta proposición está primera y más segura, él piensa en *el ordo cognoscendi*. Este es por qué él dice que está primero y más seguro de todos que ocurren a un hombre que filosofa de un modo ordenado. Él no piensa implicar, por ejemplo, que nuestra existencia es más firmemente basada que la existencia de Dios por lo que *el ordo essendi* está preocupado. Él quiere decir simplemente que en *el ordo cognoscendi u ordo inveniendi el Cogito, ergo sum* es fundamental ya que no pueden dudar de ello. Es obviamente posible

dudarse si Dios existe; ya que hay de hecho la gente que duda de este. Pero no es posible dudar de mi propia existencia, desde la proposición 'me dudo si existo' es que se contradice a sí mismo. Yo no podía dudarme a menos que yo existiera, por lo menos durante el período de duda. Puedo pronunciar, por supuesto, las palabras, 'me dudo si existo', pero en la falsificación de ellos no puedo menos de afirmar mi propia existencia. Este es realmente el punto de Descartes.

2. ¿Pero cuándo afirmo mi propia existencia, qué es ello exactamente que afirmo como existiendo? Se debe recordar que no he 'fingido' ya aquella ninguna cosa extramental existe. Haciendo la hipótesis del malo genio he sido capaz de dudarme, al menos con una duda de 'hyperbolical', si las cosas que parezco percibir y sentir realmente existen. Y esta duda de hyperbolical ha sido aplicada hasta a la existencia de mi propio cuerpo. Ahora, *el Cogito, ergo sum* es afirmado hasta en la presencia de esta duda de hyperbolical. El caso es que hasta dado la hipótesis del malo genio y todas las consecuencias que fluyen de ello no puedo dudar de mi propia existencia sin afirmarlo. Pero en vista de que esta hipótesis es presupuesta que no puedo, cuando afirmo mi propia existencia, afirmar la existencia de mi cuerpo o de algo distinto de mi pensamiento. De ahí, dice Descartes, cuando afirmo mi propia existencia en *el Cogito, ergo sum* afirmo la existencia de mí como algo que piensa, y nada más. ¿'Pero qué entonces es yo? Una cosa que piensa. ¿Cuál es una cosa que piensa? Esto es una cosa que se duda, entiende, afirma, niega, testamentos, se niega, y que también imagina y siente' <sup>18</sup>

Ha sido traído como una objeción contra Descartes que él aquí hace un verdadero diferencia entre alma o mente o conocimiento y cuerpo y que él no tiene ningún derecho de hacer tal diferencia en esta etapa{escena}, ya que él no ha demostrado que ninguna cosa corpórea puede pensar o que el pensamiento es un proceso esencialmente espiritual. Y es verdadero, por supuesto, lo que aplicándose hyperbolical se duda a la existencia del cuerpo y para entonces declarando lo que hasta ante este hyperbolical duda que yo no pueda negar la existencia de mí como una cosa de pensamiento, Descartes implica que esta cosa de pensamiento, que me es llamada, no es el cuerpo. Pero él insiste que en la segunda *Meditación* él no asumiera que ninguna cosa corpórea puede pensar: todo que él tuvo la intención de afirmar era que el cuya existencia afirmo en *el Cogito, ergo sum* soy una cosa de pensamiento. Y declarar que soy una cosa de pensamiento no es el mismo para declarar que el alma y el cuerpo son ontológicamente distintos, el que siendo inmaterial, el otro material. En otras palabras, la primera aseveración debe ser entendida de un punto de vista epistemológico. Si pienso lejos el cuerpo y luego afirmo mi propia existencia afirmo la existencia de mí como una cosa de pensamiento, como un sujeto; pero no necesariamente declaro algo sobre la relación ontológica entre mente y cuerpo. Por lo que el punto actual alcanzado está preocupado, podemos decir que si una cosa corpórea puede pensar o no, el pensamiento está allí, y es de este pensamiento que afirmo la existencia como un hecho indudable. Este es por qué en sus respuestas a objeciones Descartes insiste que su doctrina sobre la relación precisa entre mente y cuerpo sea establecida en una etapa{escena} posterior, a saber, en la sexta *Meditación* y no en el segundo. 'Pero además de este usted aquí pregunta como demuestro que un cuerpo no puede pensar. Perdóneme si contesto que he dado todavía la tierra{razón} para el levantamiento de la pregunta; ya que primero trato de ello en la sexta *Meditación*. <sup>19</sup> del Mismo modo, en la respuesta al tercer juego de *Objeciones* Descartes comenta: 'una cosa que piensa, él dice, puede ser algo corpóreo; y la parte de enfrente de este ha sido asumida, no probada. Pero de hecho no asumí la parte de

enfrente, tampoco lo usé como una base para mi argumento; lo dejé totalmente indeterminado hasta *la Meditación VI* en que su prueba es dada.<sup>20</sup> En la respuesta al cuarto juego *de Objeciones* él confiesa que si él hubiera estado mirando sólo para la o ' certidumbre Vulgar ordinaria él podría, ya en la segunda *Meditación*, haber sacado del conceivability del pensamiento sin referirse al cuerpo la conclusión que la mente y el cuerpo son realmente distintos. 'Pero, ya que una de aquellas dudas de hyperbolical aducidas en la primera *Meditación* fue a fin de que impedirme ser seguro de este mismo hecho, que las cosas están en su naturaleza verdadera exactamente cuando los percibimos para ser, mientras que supuse que yo no tenía ningún conocimiento del autor de mi ser, todo lo que he dicho sobre Dios y sobre la verdad en las terceras, cuartas y quintas *Meditaciones* sirve a adelante la conclusión en cuanto al verdadero diferencia entre mente y cuerpo, que es finalmente completado en la sexta *Meditación*.<sup>21</sup> Finalmente, en respuesta al séptimo juego *de Objeciones*, Descartes afirma que 'niego que yo alguna vez presupusiera de cualquier modo que la mente era incorpórea. Finalmente demostré este en la sexta *Meditación*.<sup>22</sup> puede ser apenas repetido demasiado a menudo que Descartes procede en *las Meditaciones* según *el ordo cognoscendi o inveniendi* en una manera metódica y sistemática, y que él no desea ser interpretado cuando la afirmación más en cualquier etapa {escena} dada de sus reflexiones que es requerida en este momento.

Hay otra objeción a la cual la alusión debe ser hecha aquí. Descartes, es dicho, no tenía ningún derecho de asumir que el pensamiento requiere a un pensador. El pensamiento, o mejor dicho los pensamientos, constituyen un dato; pero 'el' no soy un dato. Del mismo modo, él no tenía ninguna justificación para afirmar que soy 'una cosa que thinks'. Lo que él hizo debía asumir faltamente de sentido crítico la noción Escolástica de sustancia cuando esta doctrina realmente debería haber sido sujeta a la prueba de duda.

Me parece ser verdadero que Descartes asume que el pensamiento requiere a un pensador. En *el Discurso en el Método*, después de indicar {advertir} esto para dudarme o ser engañado debo existir y que si yo cesara de pensar que yo no debería tener ninguna razón de decir que existí, él comenta: 'de esto yo sabía que yo era una sustancia la naturaleza entera de que debe pensar, y que para su existencia no hay ninguna necesidad de ningún lugar, tampoco esto depende de cualquier cosa material.'<sup>23</sup> Aquí él seguramente asume la doctrina de sustancia. Puede ser objetado, por supuesto, que es ilegítimo presionar lo que es dicho en *el Discurso en el Método*. Con este trabajo él habla, por ejemplo, como si el verdadero diferencia ontológico entre alma y cuerpo fuera conocido inmediatamente en el establecimiento *del Cogito, ergo sum*, mientras que en las respuestas a objeciones él llama la atención hacia el hecho que él trata de este diferencia en el sexto, y no en el segundo, *Meditación*. Y si vamos a aceptar esta respuesta en cuanto a la naturaleza precisa del diferencia entre alma y cuerpo y estribillo de presionar lo que es dicho en *el Discurso*. también deberíamos abstenernos de dar demasiado peso a lo que es dicho con el mismo trabajo sobre saber {conocer} yo mismo que 'una sustancia la esencia entera o la naturaleza de que debe pensar'. Sin embargo, en la segunda *Meditación* Descartes parece asumir que el pensamiento requiere a un pensador, y en sus respuestas al tercer juego *de Objeciones* él simplemente afirma que 'está seguro que ningún pensamiento puede existir aparte de una cosa que no piensa, ninguna actividad, ningún accidente puede ser sin una sustancia para existir'<sup>24</sup>

El precio {La carga} contra Descartes que él asumió una doctrina de sustancia parece,

por lo tanto, ser justificado. Es verdadero que los críticos que traen este precio {carga} son a veces phenomenologists, quiénes piensan que Descartes fue engañado por formas gramaticales en la fabricación de la asunción falsa que el pensamiento requiere a un pensador. Pero no es necesario ser un phenomenologist a fin de admitir la validez del precio {de la carga}. Ya que el punto me parece ser, no que Descartes se equivocó en el refrán que el pensamiento requiere a un pensador, pero que las exigencias de su método requirieron que esta proposición debiera ser presentada para dudarse y no asumida.

Debe ser, sin embargo, comentado que tanto en *las Meditaciones* como en *los Principios de Filosofía* Descartes trata de la sustancia después de demostrar la existencia de Dios. Y podría ser dicho, por lo tanto, que la aseveración de la doctrina de sustancia como una doctrina ontológica no es simplemente asumida, pero que es establecido sólo cuando Descartes ha demostrado la existencia de Dios como el garante de la validez de todas nuestras ideas claras y distintas. Por lo que considera *el Cogito, ergo sum*, Descartes fue convencido, puede ser dicho, que después de pensar lejos todo de que pueden dudar que detengo {entiendo}, no simplemente un pensamiento o un pensamiento, que es faltamente de sentido crítico atribuido a un pensador como la sustancia, pero mejor dicho un pensamiento I o ego. Detengo {entiendo} no simplemente 'un pensamiento', pero 'mí pensamiento'. Él puede tener razón o incorrecto en creer esto él, o cualquier otro individuo, detiene {entiende} realmente este inmediatamente como un dato indudable, pero, o derecho o incorrecto, él no estaría en la posición de asunción faltamente de sentido crítico una doctrina de sustancia.

En cualquier caso parece verdadero para decir que para Descartes lo que es detenido {entendido} en *el Cogito, ergo sum* es simplemente el yo que soy dejado cuando todo además 'del pensamiento' ha sido pensado lejos. Es, por supuesto, un hormigón que existe I que es detenido {entendido}, y no un ego transcendental; pero no es el yo del discurso ordinario, o sea, por ejemplo, el M Descartes que habla con sus amigos y quién es escuchado a y observado por ellos. Si el ego *del Cogito, ergo sum* es contrastado con el ego transcendental de Fichte, uno puede hablar indudablemente de ello como el ego 'empírico'; pero el hecho permanece esto no es exactamente el yo de la oración, 'di un paseo en el parque esta tarde.'

3. Habiendo descubierto una verdad indudable, *Cogito, ergo sum*, Descartes pregunta 'lo que es requerido en una proposición para ello estar verdadero y seguro. Ya que ya que yo acababa de descubrir el que yo sabía {conocía} para ser tal, pensé que yo también debería saber {conocer} en que esta certeza consistió. '25 en Otras palabras, examinando una proposición que es reconocida estar verdadera y segura, él espera encontrar un criterio general de la certeza. Y él llega a la conclusión que no hay nada en la proposición, *pienso, por lo tanto soy*, que le asegura de su verdad salvo que él ve muy claramente y claramente lo que es afirmado. De ahí, 'llegué a la conclusión que yo podría asumir por regla general que las cosas que concebimos muy claramente y claramente somos todos verdaderos. '26 del mismo modo, 'me parece que puedo establecer por regla general que todas las cosas que percibo (en la versión francesa, conciba) muy claramente y muy claramente son verdaderos. '27

¿Qué se supone por la percepción clara y distinta? En *los Principios* de Descartes *Philosophy*<sup>28</sup> nos dice que 'llamo esto se despeja que está presente y aparente a una mente atenta, del mismo modo cuando afirmamos que vemos objetos claramente cuando, estando

presente al ojo de contemplación, ellos funcionan sobre ello con la fuerza suficiente. Pero el distinto es que que es tan preciso y diferente de todos otros objetos que esto contiene dentro de sí solamente lo que está claro.' Tenemos que distinguirnlos entre claridad y claridad. Un dolor severo, por ejemplo, puede ser muy claramente percibido, pero puede ser aturdido por la víctima con el juicio falso que él hace sobre su naturaleza. 'De esta manera la percepción puede estar clara sin ser distinta, aunque no pueda ser distinto sin ser también claro.' Este criterio de la verdad fue indudablemente sugerido a Descartes por matemáticas. Una proposición matemática verdadera se impone, como era, en la mente: cuando es visto claramente y claramente, la mente no puede menos de consentirle. Del mismo modo, afirmo la proposición, *pienso, por lo tanto soy*, no porque aplico algún criterio extrínseco de la verdad, pero simplemente porque veo claramente y claramente esto entonces es.

Ahora, podría parecer que habiendo descubierto este criterio de la verdad Descartes podría continuar a aplicarlo sin más preámbulos. Pero la materia {el asunto}, él piensa, no es tan simple como aparece. En primer lugar, 'hay un poco de dificultad en la averiguación que son aquellos (cosas) que claramente percibimos <sup>229</sup> en Segundo lugar, 'quizás Dios podría haberme dotado con tal naturaleza que puedo haber sido engañado hasta acerca de cosas que me parecieron la mayor parte de manifestación ... soy obligado para confesar que es fácil para Él, si Él lo desea, hacer que yo me equivocara, hasta en asuntos en los cuales creo que yo tengo mejores pruebas. <sup>30</sup> La verdad es que en vista del hecho que no tengo ninguna razón de creer que hay un engaño Dios, y en efecto en vista del hecho que me he satisfecho todavía que hay Dios en absoluto, la razón de dudar de la validez del criterio es 'muy leve y, tan hablar, metafísico <sup>31</sup> Pero sin embargo tiene que ser considerado. Y este significa que debo demostrar la existencia de Dios que no es un impostor.

Si Descartes está listo para entretener una duda de hyperbolic sobre la verdad de proposiciones que son vistas claramente y claramente, puede parecer a primera vista que esta duda debería ser ampliada hasta a la proposición, *pienso, por lo tanto soy*. Pero este no es seguramente el caso. Y la razón por qué esto no es el caso es bastante obvia de lo que ha sido dicho ya. Yo podría haber sido tan constituido que soy engañado cuando una proposición matemática, por ejemplo, me parece tan clara que no puedo menos de aceptarlo como verdadero; pero no puedo ser tan constituido que soy engañado en el pensamiento que existo. Ya que no puedo ser engañado a menos que yo exista. *El Cogito, ergo sum*, a condición de que sea tomado en el sentido de la afirmación de mi existencia mientras pienso, elude toda la duda, hasta hyperbolic duda. Esto ocupa una posición privilegiada, ya que esto es la condición necesaria de todo el pensamiento, toda la duda y todo el engaño.

4. Es necesario, por lo tanto, demostrar la existencia de Dios que no es un impostor si debo ser asegurado que no soy engañado en la aceptación como verdadero aquellas proposiciones que percibo muy claramente y claramente. Adelante, es necesario demostrar la existencia de Dios sin referirse al mundo externo considerado como un objeto realmente existente de sensación y pensamiento. Ya que si una de las funciones de la prueba debe disipar mi duda de hyperbolic sobre la verdadera existencia de cosas distintas de mi pensamiento, yo debería estar obviamente implicado en un círculo vicioso, eran yo para basar mi prueba poniendo por caso que haya un mundo extramental realmente existente correspondiente a mis ideas de ello. El Descartes es así excluido por las exigencias de su método de utilizar el tipo de prueba que había sido dada por San. Thomas. Él tiene que demostrar la existencia de Dios desde dentro, por decirlo así.



En la tercera *Meditación* Descartes comienza examinando las ideas que él tiene en su mente. Considerado sólo como modificaciones subjetivas o 'modos del pensamiento', son parecidos ellos. Pero si ellos son considerados en su carácter representativo, según el contenido, ellos diferencian muchísimo el uno del otro, un poco de contener más 'realidad objetiva' que otros. Ahora, todas estas ideas son de algún modo causado. Y 'esto es la manifestación por la luz natural que debe haber al menos tan mucha realidad en la causa eficiente y total como en su efecto ... El que que es más perfecto, o sea, que tiene más realidad dentro de sí, no puede provenir del menos perfecto.'<sup>32</sup>;

Algunas ideas, como mis ideas adventicias de colores, calidades táctiles, etcétera, podrían haber sido producidas solo. En cuanto a ideas como sustancia y duración, éstos podrían haber sido sacados de la idea que tengo de mí. No es, en efecto, tan fácil para ver como este puede ser así en caso de ideas como extensión y movimiento, dado que soy sólo una cosa de pensamiento. 'Pero porque ellos son simplemente ciertos modos de sustancia y porque yo mismo soy también una sustancia, parecería que ellos podrían estar contenidos en mí eminentemente.'<sup>32</sup>

La pregunta es, por lo tanto, si la idea de Dios podría haber sido producida solo. ¿Cuál es esta idea? 'Por el nombre Dios entiendo una sustancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa y por que yo yo mismo y todo lo demás, si algo más existe, han sido creados.'<sup>34</sup> y si examino estos atributos o características veré que las ideas de ellos no pueden haber sido producidas solo. En vista de que soy la sustancia, puedo formar la idea de sustancia; pero al mismo tiempo yo no debería, como una sustancia finita, poseer la idea de sustancia infinita a menos que esto proviniera de una sustancia infinita existente. Se puede decir que puedo formar perfectamente bien para mí la idea del infinito por una negación de finitude. Pero, según Descartes, mi idea del infinito no es una idea simplemente negativa; ya que veo claramente que hay más realidad en infinito que en la sustancia finita. En efecto, de algún modo la idea del infinito debe ser antes de aquel de los finitos. ¿Para cómo podría yo reconocer mi finitude y limitaciones excepto comparándome con la idea de un ser infinito y perfecto? Además, aunque yo no entienda {no comprenda} la naturaleza del infinito, mi idea de ello está suficientemente clara y distinta para convencerme que esto contiene más realidad que cualquier otra idea y que esto no puede ser una mera construcción mental de mi propio. Se puede objetar que todas las perfecciones que atribuyo a Dios pueden estar en mí potencialmente. Después de todo, estoy consciente que mi conocimiento aumenta. Y posiblemente esto podría aumentar a la infinidad. Pero en realidad esta objeción es engañosa. Para la posesión de potencialidad y la capacidad de aumentar en la perfección son imperfecciones si los comparamos con la idea que tenemos de la perfección infinita actual de Dios. 'El objetivo de ser de una idea no puede ser producido por algo que existe potencialmente ..., pero sólo por un ser que es formal o actual.'<sup>35</sup>

Este argumento puede ser, sin embargo, complementado por un razonamiento algo diferente. Puedo preguntar si, quiénes poseen la idea de un ser infinito y perfecto, puedo existir si este ser no existe. ¿Es posible que yo saque mi existencia de mí, de mis padres o de alguna otra fuente menos perfecta que Dios?

Si yo fuera el autor de mi ser, 'yo debería haberme otorgado cada perfección de que yo poseí cualquier idea y sería así Dios.'<sup>36</sup> Descartes sostiene que si yo fuera la causa de mi propia existencia yo sería la causa de la idea del perfecto que está presente en mi mente, y a

fin de ser este yo debería ser el ser perfecto, Dios Él mismo. Él sostiene, también, que no es necesario traer la noción del principio de mi existencia en el pasado. Para ‘a fin de ser conservado en cada momento en que esto dura, una sustancia tiene la necesidad del mismo poder y se requeriría que la acción que lo produjera y creara de nuevo si esto existiera todavía; de modo que la luz de naturaleza nos muestre claramente que el diferencia entre creación y conservación es únicamente un diferencia de razón’<sup>37</sup> puedo preguntarme, por lo tanto, si poseo el poder de la fabricación yo mismo, quiénes ahora son, existen también en el futuro. Si yo tuviera este poder, yo debería estar consciente de ello. ‘Pero no estoy consciente de nada por el estilo, y por este sé claramente que dependo de algún siendo diferente de mí.’<sup>38</sup>

Pero este Siendo que es diferente de mí no puede ser algo menos que Dios. Debe haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Y esto sigue, por lo tanto, esto el ser del cual dependo debe ser o Dios o poseer la idea de Dios. Pero si es un ser menos que Dios, poseyendo la idea de Dios, podemos levantar una pregunta adicional sobre la existencia de este ser. Y por último, para evitar un retroceso infinito, debemos llegar a la afirmación de la existencia de Dios. ‘Está absolutamente claro que en este no puede haber ningún retroceso al infinito, desde lo que es en cuestión no es tanto la causa que antes me creó como esto que me conserva en este momento.’<sup>39</sup>

En cuanto la segunda argumentación es peculiar a Descartes y no puede ser reducida simplemente a alguna forma de la prueba causal tradicional de la existencia de Dios, su característica especial es el uso hecho en ello de la idea de Dios como el ser perfecto infinito. Y esto comparte este rasgo con la primera argumentación. Éste, es verdadero, beneficios simplemente de la idea de Dios a la afirmación de la existencia de Dios, mientras que el segundo argumento afirma a Dios no sólo como la causa de la idea del perfecto sino también como la causa de mí, el ser que tiene la idea. Y entonces el segundo argumento añade algo al primer. Pero ellos ambos implican la consideración de la idea de Dios como el ser perfecto infinito, y Descartes afirma que ‘la gran ventaja en la prueba de la existencia de Dios de esta manera por la idea de Él consiste en que reconocemos al mismo tiempo lo que Él es en cuanto la debilidad de nuestra naturaleza permite. Ya que cuando reflexionamos sobre la idea de Él que es implantado en nosotros, percibimos que Él es ... eterno, omnisciente, omnipotente y que en fin Él tiene en Él todo que en que podemos reconocer claramente cualquier perfección infinita o bien que no es limitado por un poco de imperfección.’<sup>40</sup>

Está claro, por lo tanto, que para Descartes la idea del perfecto es una idea privilegiada. Esto es una idea que sólo no debe ser causada por una causa externa sino también parecerse al ser del cual esto es una idea en el camino que una copia se parece a un modelo. Nuestra idea del ser perfecto e infinito es, en efecto, es verdad que inadecuada a la realidad en el sentido que no podemos entender{comprender} a Dios; pero está sin embargo claro y distinto. Y esto es una idea privilegiada en el sentido que su presencia nos obliga a superarnos, afirmando que es producido por una causa externa, y al mismo tiempo reconocer su carácter objetivamente representativo. Otras ideas, según Descartes, podrían haber sido producidas por nosotros. En caso de algunas ideas puede ser muy improbable que ellas son ficciones mentales, pero es al menos concebible, aun si sólo apenas concebible. Pero la reflexión nos convence que este es inconcebible en caso de la idea del perfecto.

Muchos de nosotros se sentirán probablemente muy dudosos si está como claro y seguro que la idea de ser infinitamente perfecto es inexplicable como una construcción mental de nuestro propio. Y algunos críticos desearían probablemente ir adelante y mantener que no hay realmente ninguna tal idea en absoluto, aunque usemos la frase 'infinito perfecto siendo'. Pero Descartes por lo menos fue firmemente convencido no sólo del tenability sino también de la necesidad de su tesis. Según él, la idea es una idea positiva, es decir una idea con un contenido positivo que está relativamente claro y distinto; no puede haber sido sacado de la percepción sensoria; esto no es una ficción mental, variable a voluntad; 'y por consiguiente la única alternativa es que es innato en mí, como la idea de mí es innata en mí'<sup>2-41</sup> Esta idea es de hecho la imagen y semejanza de Dios en mí; es 'como la señal del trabajador impreso en su trabajo',<sup>42</sup> colocó en mí por dios cuando Él me creó.

Ahora, la referencia ha sido hecha ya a *las Notas Contra un Programa* donde Descartes niega que postulando ideas innatas él pensara afirmar que estas ideas son *actuales* o que ellos son una especie de especies (en el sentido Escolástico, significando {queriendo decir} modificaciones casuales de la intelecto) distinto de la facultad de pensamiento. Él nunca tuvo la intención de implicar que los niños en la matriz tienen una noción actual de Dios, pero sólo que hay en nosotros en la naturaleza una potencialidad innata por lo cual conocemos a Dios. Y esta declaración parece implicar una concepción Leibnizian de ideas innatas, a saber, desde dentro que somos capaces de formar la idea de Dios. O sea, sin cualquier referencia al mundo externo el sujeto tímido puede formar dentro de él la idea de Dios. En cuanto las ideas innatas son contrastadas con ideas sacadas de la percepción sensoria podemos decir que la idea de Dios es innata en el sentido que es producido por una capacidad natural e innata de la mente, siendo así potencialmente más bien que realmente innato. En la tercera *Meditación* Descartes habla de mi conocimiento de mí como una cosa 'que sin cesar aspira después de que algo que es mejor y mayor que mí.'<sup>43</sup> y este sugiere que la idea potencialmente innata de Dios sea hecha actual bajo el impulso de una orientación innata del ser humano finito a su autor y creador, esta orientación manifestada en una aspiración hacia un objeto más perfecto que el mí. Y sería natural ver en esta vista {opinión} un poco de unión con la tradición Agustina con la cual Descartes tenía un poco de conocido por su relación con el Oratorio de cardinal Bérulle.

Es, sin embargo, difícil de ver como la interpretación de la innata de la idea de Dios puede ser reconciliada con otras declaraciones de Descartes. ¿Ya que hemos visto ya que en la tercera *Meditación* él pregunta, 'cómo sería posible que yo debería saber que dudo y deseo, o sea, que algo me carece, y que no soy completamente perfecto, a menos que yo tuviera dentro de mí alguna idea de un ser más perfecto que mí, en comparación con el cual reconozco las carencias de mi naturaleza?'<sup>44</sup> y él expresamente declara que 'la noción del infinito es de algún modo antes que la noción del finito - al ingenio, la noción de Dios antes de aquel de mí'<sup>2-45</sup> Este paso claramente sugiere que no es que yo forme la idea del infinito y perfecto siendo porque estoy consciente de mi imperfección y carencia y de mi aspiración al perfecto, pero mejor dicho que estoy consciente de mi imperfección sólo porque ya poseo la idea del perfecto. Puede ser verdadero que no podemos concluir de este que la idea de Dios es realmente innata; pero al menos parece ser declarado que la idea del ser perfecto e infinito, aun si es sólo 'potencialmente innato', es producida como una idea actual antes de la idea del mí. Y en este caso parece seguir aquel Descartes cambia su posición entre las segundas y terceras *Meditaciones*. La primacía *del Cogito, ergo sum* da lugar a la primacía

de la idea del perfecto.

Se puede decir, por supuesto, que *el Cogito, ergo sum* es una proposición o juicio, mientras que la idea del perfecto no es. Y Descartes nunca ha negado que *el Cogito, ergo sum* presuponga algunas ideas. Esto presupone, para - ejemplo, alguna idea del mí. Esto también puede presuponer, por lo tanto, la idea del perfecto, sin la primacía *del Cogito, ergo sum* como el juicio existencial fundamental así perjudicado. Para aun si la idea del perfecto precede a este juicio, la afirmación de la existencia de Dios no hace.

Pero uno tendría también, pienso, hacer algún diferencia entre *el Cogito, ergo sum* de la segunda *Meditación* y aquel de los terceros. En el primer caso tenemos un inadecuado y abstraemos la idea del mí y la afirmación de la existencia self's. En el segundo caso tenemos una idea menos inadecuada del mí, es decir del mí como la posesión de la idea del perfecto. Y el punto de partida del argumento no es *Cogito desnudo, ergo sum*, considerada sin referirse a la idea de Dios, pero *el Cogito, ergo sum* considerada como la afirmación de la existencia de ser poseer de la idea del perfecto y consciente de sus propias imperfecciones, finitude y limitación en la luz de esta idea. El dato no es por lo tanto el desnudo mí, pero el mí como teniendo dentro de ello la semejanza representativa del ser perfecto infinito.

El objetivo de estos comentarios no es sugerir que los argumentos de Descartes para la existencia de Dios puedan ser dados impermeables a la crítica. Por ejemplo, él puede escaparse del precio {de la carga} que él postula ideas innatas actuales explicando en *las Notas Contra un Programa* que las ideas innatas en su sentido del término son ideas 'que no vienen de ninguna otra fuente que nuestra facultad del pensamiento y están en consecuencia, juntos con esta facultad, innata en nosotros, es decir siempre existiendo en nosotros potencialmente. Ya que la existencia en cualquier facultad no es la existencia actual pero simplemente potencial, ya que la misma palabra "facultad" no designa nada más o menos que una potencialidad.'<sup>46</sup> Pero está obviamente abierto a alguien para mantener que la idea de Dios no es innata hasta en este sentido. Al mismo tiempo tenemos que tratar de descubrir lo que Descartes realmente quiere decir antes de que podamos criticar de manera rentable lo que él dice. Indicar {advertir} inconsistencias es bastante fácil; pero detrás del inconsistencias es un punto de vista que él trata de expresar. Y su punto de vista no parece implicar una substitución en la tercera *Meditación* de la primacía de la idea del perfecto para la primacía *del Cogito, ergo sum* implicada en la segunda *Meditación*. Es mejor dicho que un entendimiento más adecuado 'del', la existencia de que es afirmada en *el Cogito, ergo sum*, revelo que esto es un pensamiento mí que posee la idea del perfecto. Y este es la fundación del argumento para la existencia de Dios. 'La fuerza entera del argumento del cual he hecho aquí el uso demostrar la existencia de Dios consiste en este, que reconozco que no es posible que mi naturaleza debiera ser lo que es, y en efecto que yo debería tener en mí la idea de Dios, si Dios no existiera realmente.' <47/p>

5. En *las Meditaciones* Descartes concluye de las dos pruebas anteriores de la existencia de Dios que Dios no es un impostor. Para Dios, ser sumamente perfecto, obligado a ningún error o defecto, existe. Y 'de este esto es la manifestación que Él no puede ser un impostor, ya que la luz de naturaleza nos enseña que el fraude y el engaño necesariamente provienen de algún defecto'.<sup>48</sup> Ya que Dios es perfecto, Él no puede haber engañado. De ahí aquellas proposiciones que veo muy claramente y claramente debo ser verdadero. Esto es la certeza sobre la existencia de Dios que me permite aplicarse universalmente y con seguridad el

criterio de verdad que fue sugerida por la reflexión en la proposición privilegiada, *pienso, por lo tanto soy*.

Pero antes de que vayamos más lejos tenemos que considerar la pregunta si en la prueba de la existencia de Dios Descartes no está implicado en un círculo vicioso usando el mismo criterio que debe ser garantizado por la conclusión de la prueba. La pregunta es bastante simple. Descartes tiene que demostrar la existencia de Dios antes de que él pueda asegurarse que es legítimo hacer el uso del criterio de claridad y claridad fuera *del Cogito, ergo sumo*. ¿Pero puede él, y él, demuestran la existencia de Dios sin hacer el uso de este criterio? Si él hace el uso de ello, él demuestra la existencia de Dios por medio del mismo criterio que es establecido como un criterio sólo cuando la existencia de Dios ha sido probada.

Puede parecer que la pregunta debería ser levantada sólo cuando el otro argumento de Descartes para la existencia de Dios, a saber, el llamado argumento ontológico, ha sido perfilado. Pero no pienso que este es así. Es, en efecto, verdadero que en *los Principios de Filosofía* el argumento ontológico no es dado antes de que los demás. Pero en *las Meditaciones*, donde Descartes está sobre todo preocupado por *el ordo cognoscendi u ordo inveniendi*, él no da el argumento ontológico hasta la quinta *Meditación*, cuando él ha establecido ya su criterio de la cierta verdad. De ahí el uso del criterio en este argumento particular no le implicaría en un círculo vicioso. Y pienso, por lo tanto, que es lo mejor restringir la discusión de la acusación que él es culpable de un círculo vicioso a los dos argumentos dados en la tercera *Meditación*.

Esta acusación fue claramente expresada por Arnauld en el cuarto juego *de Objeciones*. ‘El único escrúpulo restante que tengo es una incertidumbre en cuanto a como una circular que razona debe ser evitada en el refrán: la única razón segura que tenemos para creer que lo que claramente y claramente percibimos es verdadero, es el hecho que Dios existe. Pero podemos estar seguros que Dios existe, sólo porque claramente y claramente lo percibimos. Por lo tanto antes de estar seguro que Dios existe, deberíamos estar seguros que independientemente de claramente y claramente percibimos es verdadero.’<sup>49</sup>

Varios modos de rescatar a Descartes del círculo vicioso han sido propuestos, pero Descartes él mismo trató de encontrar la objeción haciendo un diferencia entre lo que percibimos claramente y claramente aquí y ahora y lo que nos acordamos de haber percibido claramente y claramente en una antigua ocasión. En la respuesta a Arnauld él comenta que ‘estamos seguros que Dios existe porque nos hemos ocupado de las pruebas que establecieron este hecho; pero después es bastante para nosotros para recordar que hemos percibido algo claramente, a fin de estar seguros que es verdadero. Pero este no bastaría, a menos que supiéramos que Dios existió y que Él no nos engañó.’<sup>50</sup> y él se refiere a las respuestas ya dadas al segundo juego *de Objeciones*, donde él hizo la declaración siguiente. ‘Cuando dije que no podríamos saber {conocer} nada con la certeza a menos que fuéramos primero conscientes que Dios existió, anuncié en términos expresos que me referí sólo a la ciencia que detiene {entiende} tales conclusiones como puede repetirse en la memoria sin asistir adelante a las pruebas que me condujeron a hacerlos.’<sup>51</sup>

Descartes tiene toda la razón en el refrán que él había hecho esta diferencia. Ya que él había hecho así hacia el final de la quinta *Meditación*. Él allí dijo, por ejemplo, que ‘cuando considero la naturaleza de un triángulo, yo quiénes hacen que un poco de pequeño conocimiento de los principios de la geometría reconozca completamente claramente que

los tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, y no es posible para mí para no creer este mientras que me concentro en su demostración; pero tan pronto como yo me abstenga de ocuparme de la prueba, aunque yo todavía recuerde habiéndolo entendido {comprendido} claramente, esto puede ocurrir fácilmente que vengo para dudar de su verdad, si soy ignorante de ser allí Dios. Ya que puedo persuadirme de ser tan constituido en la naturaleza que puedo engañar fácilmente yo mismo hasta en estos asuntos que creo que yo detengo {entiendo} con mayores pruebas y claridad. <sup>52</sup>

No nos dicen en este paso que la veracidad divina garantiza la validez absoluta y universal de la memoria. Ni, en efecto, hizo a Descartes pensar que esto hace. En *la Entrevista con Burman* él comenta que 'cada uno debe experimentar para él si él tiene una memoria buena o no. Y si él tiene dudas en este resultado, él debería hacer el uso de notas escritas o algo de la clase para ayudarlo.' <sup>53</sup> Lo que la veracidad divina garantiza es que no soy engañado en el pensamiento que aquellas proposiciones son verdaderas que recuerdo habiendo percibido claramente y claramente. Esto no garantiza, por ejemplo, que mi recuerdo de lo que fue dicho en un poco de conversación es correcto.

La pregunta se levanta {surge}, por lo tanto, si las pruebas de Descartes de la existencia de Dios, como dado en la tercera *Meditación*, implican el uso de ciertos axiomas o principios. Uno sólo tiene que leerlos para ver esto es así. Y si estos principios son empleados en las pruebas porque su validez ha sido antes vista con claridad y claridad, es difícil ver como un círculo vicioso debe ser evitado. Ya que está sólo en la conclusión de las pruebas cuando la existencia de Dios ha sido demostrada, que somos asegurados que aquellas proposiciones son verdaderas que nos acordamos de haber visto claramente y claramente.

Obviamente, Descartes tiene que mostrar que el empleo de memoria no es esencial para demostrar la existencia de Dios. Él podría decir que la prueba no es tanto una deducción o el movimiento de la mente de un paso al otro, la validez del primer paso recordado cuando el segundo es tomado, como una inspección del dato, a saber la existencia de mí como la posesión de la idea del perfecto, que gradualmente aumenta en la suficiencia hasta que la relación del mí a Dios sea explícitamente reconocida. También tendría que ser mantenido que los principios o los axiomas que parecen ser presupuestos por las pruebas no son vistos en una antigua ocasión y luego más tarde empleados porque uno recuerda que uno ha visto su validez, pero ha visto aquí y ahora en un caso concreto, de modo que la inspección total del dato incluya la percepción de los principios o axiomas en una aplicación concreta. Y este es de hecho lo que Descartes parece implicar en *la Entrevista con Burman*. Cuando acusado de la implicación él mismo en un círculo vicioso demostrando la existencia de Dios con la ayuda de axiomas, la validez de los cuales no está todavía segura, él contesta que el autor de la tercera *Meditación* no es sujeto a ningún engaño en cuanto a los axiomas, porque su atención es fijada en ellos. 'Mientras él hace este, él está seguro que él no es engañado, y lo obligan para darles su asentimiento.' <sup>54</sup> En la respuesta a la réplica que uno no puede concebir más de una cosa a la vez, Descartes contesta que este no es simplemente verdadero.

Puede ser apenas reclamado, sin embargo, que esta respuesta encuentra todas las objeciones. Cuando hemos visto, Descartes presionó la duda al punto de la duda de 'hyperbolical' por medio de la hipótesis ficticia del malo genio. Aunque *el Cogito, ergo sum* sea impermeable a toda la duda en absoluto, ya que podemos decir *que Dubito, ergo*

*suma*, Descartes parece decir que podemos prever al menos la posibilidad desnuda del que somos engañados en cuanto a la verdad de cualquier otra proposición que percibimos claramente y claramente aquí y ahora. La verdad es que él no siempre habla de esta manera; pero este es lo que la hipótesis del malo genio parece implicar<sup>55</sup> y la pregunta entonces se levanta {surge} si su solución del problema del círculo vicioso le permite quitar esta duda de hyperbolic. Para aun si en la prueba de la existencia de Dios no empleo mi memoria, pero percibo la verdad de axiomas ocupándome de ellos aquí y ahora, parece que esta percepción es sujeta a la duda de hyperbolic hasta que yo haya demostrado la existencia de Dios que no es un impostor. ¿Pero cómo puedo alguna vez ser asegurado de la verdad de esta conclusión si los restos últimos en axiomas o principios que ellos mismos son sujetos de dudarse hasta la conclusión han sido probados? Si la validez de la conclusión, la proposición que afirma la existencia de Dios, debe ser usada para asegurarme de la validez de los principios en los cuales la conclusión descansa, parezco estar implicado en un círculo vicioso.

Para contestar esta dificultad, Descartes tendría que explicar la duda de hyperbolic como la afectación sólo la memoria de haber visto proposiciones claramente y claramente. En otras palabras, él debería hacer su teoría de la duda de hyperbolic estar de acuerdo más claramente con su respuesta a Arnauld que él parece haber hecho. Él podría evitar entonces el precio {la carga} de estar implicado en un círculo vicioso, a condición de que el uso de memoria no sea esencial a las pruebas de la existencia de Dios. O él tendría que mostrar que la percepción clara y distinta de los axiomas de los cuales él mismo se confiesa culpable estar implicado en las pruebas está implicada en la intuición básica y privilegiada que es expresada en *el Cogito, ergo suma*.

Hay dificultades indudablemente adicionales que podrían ser levantadas. Suponga, por ejemplo, que persigo ahora un razonamiento en matemáticas que implican la confianza en la memoria. O suponga que hago simplemente el uso de proposiciones matemáticas que recuerdo habiendo percibido claramente y claramente en una ocasión anterior. ¿Cuál es mi garantía que puedo confiar con seguridad en mi memoria? ¿La memoria del hecho que una vez demostré la existencia de Dios? ¿O debo recordar para hacer caso de una prueba actual de la existencia de Dios? En la quinta *Meditación* Descartes dice que aun cuando no recuerdo los motivos que me condujeron a afirmar que Dios existe, que Él no es un impostor y que por consiguiente todo lo que percibo claramente y claramente soy verdadero, yo todavía tiene un conocimiento verdadero y cierto de esta última proposición. Puesto que a condición de que yo recuerde habiendo percibido su verdad claramente y claramente en el pasado, 'ninguna razón contraria puede ser presentada que podría causarme alguna vez a la duda de la su verdad'.<sup>56</sup> el Aseguramiento de la existencia de Dios quita la duda de hyperbolic, y entonces puedo despedir cualquier sugerencia que proviene de tal duda. Puede ser preguntado, sin embargo, si esta respuesta de Descartes encuentra todas las dificultades que provienen de sus varios modos de hablar.

El sistema Cartesiano podría ser tan, por supuesto, enmendado que el círculo vicioso, verdadero o aparente, desaparecería. Por ejemplo, si Descartes hubiera usado la veracidad divina simplemente para asegurarse que las cosas materiales existen correspondiente a nuestras ideas de ellos, la acusación de Arnauld habría sido privada de su fundación. Podríamos desear criticar la teoría representativa de la percepción que parecería ser presupuesta, pero no habría ningún círculo vicioso. Ya que Descartes no presupone la existencia de cosas materiales demostrando la existencia de Dios. Por esta razón esto puede

ser un error de dar demasiada importancia al problema del círculo vicioso; y puede parecer que he dedicado una cantidad desproporcionada del espacio al sujeto. Al mismo tiempo cuando consideramos un filósofo que apunta al desarrollo de un sistema estrechamente tejido en el cual cada paso sigue lógicamente del paso anterior y en que ningunas presuposiciones son hechas que son ilegítimos del punto de vista metodológico, esto es una materia {un asunto} de un poco de importancia para examinar si él ha conseguido sus objetivos. Y las pruebas de la existencia de Dios proporcionan un caso obvio en el cual este es al menos cuestionable. Sin embargo, si Descartes puede mantener con éxito que las pruebas no necesariamente implican el empleo de memoria y que la percepción de cualquier axioma implicado en las pruebas es de alguna manera incluida en la intuición básica y privilegiada, él puede liberarse del precio {de la carga} de Arnauld. Lamentablemente Descartes no desarrolla su posición en una manera inequívoca y a fondo consecuente. Y este, por supuesto, es la razón por qué los historiadores pueden dar razones algo divergentes de su posición.

6. Si, sin embargo, una vez asumimos que hemos demostrado la existencia y la veracidad de Dios, el problema de la verdad se somete a un cambio. La pregunta es ahora, no como puedo estar seguro que he alcanzado la certeza fuera *del Cogito, ergo sumo*, pero mejor dicho como el error es ser explicado. Si Dios me ha creado, no puedo atribuir el error a mi entendimiento como tal o a mi voluntad como tal. Hacer el error necesario sería hacer Dios responsable de ello. Y he averiguado ya que Dios no es un impostor.

¿De donde entonces venga mis errores? Ellos vienen del único hecho que ya que la voluntad es mucho más amplia en su variedad y brújula que el entendimiento, no lo retengo (la voluntad) dentro de los mismos límites, pero lo amplió también a cosas que no entiendo. Y cuando la voluntad es de sí indiferente a éstos, fácilmente da vuelta aparte del verdadero y el bueno, y entonces soy engañado y peco. <sup>57</sup> Proporcionado sólo que me abstengo de hacer un juicio sobre algo que no veo claramente y claramente, no me caeré en el error. Pero mientras 'la percepción del entendimiento se extiende sólo a los pocos objetos que se se presentan y siempre es muy limitado, puede decirse hasta cierto punto que la voluntad, por otra parte, es ... infinito de modo que fácilmente lo ampliamos además que detenemos {entendemos} claramente. Y cuando hacemos este allí no es sorprendente si resulta que somos engañados. <sup>58</sup> la voluntad sale a cosas que el individuo posee todavía, hasta a cosas que la intelecto no entiende. De ahí somos fácilmente conducidos para juzgar sobre lo que no entendemos claramente. Este no es la falta de Dios; ya que el error no es dado necesario por 'el infinidad del will '! Esto está en el mal uso del libre albedrío con el cual la privación que constituye la naturaleza característica del error es encontrada', es decir la privación es encontrada en un acto 'en cuanto esto proviene de mí', no 'en la facultad que he recibido de Dios, ni hasta en el acto en cuanto esto depende de Él <sup>59</sup>

Habiéndose satisfecho que él no puede caerse en el error a condición de que él restrinja sus juicios a lo que él percibe claramente y claramente, Descartes continúa a justificar nuestra creencia en la certeza de matemáticas puras. Como otros pensadores antes de él, como Platón y San. Agustín, él es golpeado por el hecho que descubrimos más bien que inventamos las propiedades de, por ejemplo, un triángulo. En matemáticas puras tenemos una perspicacia progresiva en esencia eterna o naturalezas y sus interrelaciones; y la verdad de proposiciones matemáticas, hasta ahora de ser dependiente en nuestra opción libre {gratis}, se impone sobre la mente porque lo vemos claramente y claramente. Entonces



el ~~we~~<sup>60</sup> puede tomarlo que no podemos ser engañados cuando afirmamos proposiciones matemáticas que deducimos de proposiciones que han sido claramente y claramente vistas. Uno podría esperar que después haber averiguado la cierta verdad de dos juicios existenciales (a saber, *los Cogito, ergo suman* y la proposición que afirma la existencia de Dios) y de todos los juicios de la orden {del pedido} ideal que son claramente y claramente percibidos, Descartes continuaría inmediatamente a considerar lo que tenemos derecho a afirmar sobre la existencia y naturaleza de cosas materiales. De hecho, sin embargo, él se pone a exponer el argumento ontológico para la existencia de Dios. Y la unión de este tema con el anterior es la reflexión siguiente. ¿Si 'todos qué sé {conozco} claramente y claramente como perteneciendo a este objeto realmente le pertenecen, no puedo sacar de este un argumento que demuestra la existencia de Dios? '61 sé, por ejemplo, que todas las propiedades que claramente y claramente percibo para pertenecer a la esencia de un triángulo realmente le pertenecen. ¿Puedo demostrar la existencia de Dios considerando las perfecciones contenidas en la idea de Dios?

Descartes contesta que este es posible. Ya que la existencia es una de las perfecciones de Dios y pertenece a la esencia divina. Es verdadero, por supuesto, que puedo concebir un triángulo rectilíneo sin asignarle la existencia, aunque yo sea obligado a confesar que la suma de sus ángulos asciende a dos ángulos rectos. Y la explicación de este es bastante simple. La existencia no es una perfección esencial de la idea de un triángulo. Y del hecho que no puedo concebir un triángulo rectilíneo los ángulos de que no ascienden a dos ángulos rectos que esto sigue sólo que si hay algún triángulo rectilíneo existente sus ángulos igualan dos ángulos rectos; pero esto no necesariamente sigue esto hay cualquier triángulo rectilíneo existente. La esencia divina, sin embargo, siendo la perfección suprema, comprende la existencia, que es una perfección. De ahí no puedo concebir a Dios excepto como la existencia. O sea, no puedo entender la idea de Dios, que expresa Su esencia, y al mismo tiempo negar Su existencia. La necesidad de Dios que concibe como la existencia es así una necesidad en el objeto sí mismo, en la esencia divina, y es inútil objetar a que mi pensamiento no imponga la necesidad a cosas. 'No es dentro de mi poder de pensar en Dios sin la existencia (es decir de sumamente perfecto siendo carente de una perfección suprema), aunque esto esté en mi poder de imaginar un caballo con alas o sin alas. '62 la idea de Dios está así en esta cuenta también una idea privilegiada; esto ocupa un estado único. 'No puedo concebir todo menos a Dios Él mismo a cuya esencia existence<sup>63</sup> pertenece. '64

Encontraremos este argumento otra vez, en la forma revisada en la cual Leibniz lo defendió y en relación a la crítica adversa de Kant de ello. Pero puede valer la pena hacer los puntos siguientes aquí en cuanto a la evaluación de Descartes de su valor.

En primer lugar Descartes rechazó confesar que el argumento ontológico puede ser reducido a una mera materia {asunto} de la definición verbal. Así en su respuesta al primer juego de *Objeciones* él niega que él tuviera la intención de decir simplemente que cuando es entendido cual el sentido de la palabra ' God 'es, es entendido que Dios existe de hecho así como una idea de nuestras mentes. 'Aquí hay un error manifiesto en la forma del argumento; para la única conclusión para ser dibujada de ahí es, cuando entendemos lo que la palabra " God "medios, entendemos que esto significa que Dios existe de hecho así como en la mente. Pero porque una palabra implica algo, este no es ninguna razón del que es

verdadero. Mi argumento, sin embargo, era de la clase siguiente. Esto que claramente y claramente entendemos para pertenecer a la naturaleza verdadera e inmutable de algo, su esencia o formarnos, puede ser realmente afirmado de aquella cosa. Pero después de que hemos investigado con la exactitud suficiente la naturaleza de Dios, nosotros claramente y claramente entender que existir pertenece a Su naturaleza verdadera e inmutable. Por lo tanto podemos con la verdad afirmar de Dios que Él existe. <sup>65</sup> Descartes así creen que tenemos una perspicacia positiva en la naturaleza divina o esencia. Sin esta suposición el argumento ontológico, en efecto, no puede estar de pie; aún esto constituye una de las dificultades principales en la aceptación del argumento como válida. El Leibniz vio este, e intentó enfrentarse con la dificultad.

El segundo punto que deseo mencionar ha sido aludido ya a en el paso. Cuando hemos visto, Descartes no expone el argumento ontológico hasta la quinta *Meditación*, cuando él ha demostrado ya la existencia de Dios y ha establecido que todo lo que percibimos claramente y claramente somos verdaderos. Y este implica que el argumento, elucidando una verdad sobre Dios, a saber, que Él existe necesariamente o en virtud de Su esencia, no es de ningún provecho para el ateo que no está seguro ya que independientemente de él claramente y claramente percibe es verdadero. Y el ateo no puede saber{conocer} este último hecho hasta que él sepa que Dios existe. De ahí parecería que las verdaderas pruebas de la existencia de Dios ofrecida por Descartes son aquellos contenidos en la tercera *Meditación* y que la función del argumento ontológico debe elucidar simplemente una verdad sobre Dios. Por otra parte, hasta en la quinta *Meditación* (en la versión francesa) Descartes habla del argumento ontológico como ‘demostración de la existencia de Dios <sup>2-67</sup> y hacia el final *de la Meditación* él parece decir que podemos sacar de ello la conclusión que todo lo que vemos claramente y claramente somos verdaderos; una conclusión que implicaría que el argumento es una prueba absolutamente válida de la existencia de Dios, independientemente de las otras pruebas ya dadas. Además, en *los Principios de Filosofía*, <sup>68</sup> él da el argumento ontológico primero y claramente dice que esto es una demostración de la existencia de Dios. La pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, si tenemos dos evaluaciones incompatibles del argumento ontológico o si un poco de explicación del procedimiento de Descartes puede ser encontrada que armonizará los dos modos por lo visto diferentes de hablar.

No me parece que los modos diferentes de Descartes de hablar pueden ser dados absolutamente consecuentes. Al mismo tiempo una línea general de la armonización puede ser encontrada si tenemos en cuenta su diferencia entre *el ordo inveniendi*, la orden{el pedido} de descubrimiento o la orden{el pedido} en la cual un filósofo investiga su sujeto analíticamente, y *el ordo docendi*, la orden{el pedido} de dar clases o la exposición sistemática de verdades ya descubiertas <sup>69</sup> En la orden{el pedido} de descubrimiento, por lo que el conocimiento explícito está preocupado, sabemos{conocemos} nuestra propia imperfección antes de la perfección divina. De ahí la orden{el pedido} de descubrimiento parece exigir *un a posteriori* la prueba de la existencia de Dios; y este es dado en la tercera *Meditación*. El argumento ontológico es reservado hasta más tarde, cuando es introducido para elucidar una verdad sobre Dios, en la dependencia en de entonces principio ya establecido que independientemente de vemos claramente y claramente somos verdaderos. Según la orden{el pedido} de dar clases, sin embargo, a fin de que esto representa *el ordo essendi* o orden{pedido} de ser, la perfección infinita de Dios es antes de nuestra

imperfección; y tan en *los Principios de Filosofía* Descartes comienza con el argumento ontológico que está basado en la perfección infinita de Dios. Por hacer este él parece descuidar su propia doctrina que la existencia de Dios debe ser probada antes de que podamos ampliar el uso del criterio de claridad y claridad más allá *del Cogito, ergo sumo*. Pero si, como parece ser el caso, él consideró las pruebas contenidas en la tercera *Meditación* como una prolongación y profundizar de la intuición original expresada en *el Cogito, ergo sumo*, puede ser que él consideró el argumento ontológico en la misma luz.

Es posible que el tratamiento de Descartes de nuestro conocimiento de la existencia de Dios se combine, sin discriminación suficiente, dos actitudes o puntos de vista. Allí es primero el punto de vista 'racionalista', según el cual los argumentos son procesos realmente ilativos. Y si ellos son considerados en esta luz, Descartes hizo bien para separar el argumento ontológico *del a posteriori* las pruebas de la tercera *Meditación*, aunque al mismo tiempo el problema del círculo vicioso en cuanto a éste se haga agudo. Y hay en segundo lugar el punto de vista 'Agustino'. Uno realmente no se sabe{se conoce}, el mí cuya existencia es afirmada en *el Cogito, ergo sumo*, a menos que sea conocido como un término de la relación total, autoDios. Lo que es requerido no es tanto un proceso del argumento ilativo como una inspección prolongada y alguna vez más profunda del dato. Sabemos{conocemos} el mí como el imperfecto sólo porque tenemos una conciencia implícita de Dios en la idea innata del perfecto. Y una función del argumento ontológico debe mostrar por la penetración de la idea del perfecto, que es la parte del dato original, que Dios no existe simplemente con relación a nosotros, pero que El existe necesariamente y eternamente en virtud de Su esencia.

## *Capítulo Cuatro*

### **DESCARTES (3)**

*La existencia de Sustancias de los cuerpos y sus atributos principales - la relación entre mente y cuerpo.*

1. Hasta ahora somos asegurados de la verdad de sólo dos proposiciones existenciales, 'existo' y 'los exists' de Dios. Pero también sabemos que todas las cosas que detenemos{entendemos} claramente y claramente pertenecemos al reino de posibilidad. O sea, ellos pueden ser creados por dios, aun si sabemos{conocemos} todavía si ellos hayan sido tan creados. Es por lo tanto suficiente, dice Descartes, que nosotros (o, más exactamente, el I) debería ser capaz de detener{entender} una cosa claramente y claramente aparte del otro para ser asegurado que los dos son realmente diferentes y que el que puede ser creado sin el otro.

Ahora, por una parte veo que nada pertenece a mi esencia, como afirmado en *el Cogito, ergo sumo*, salvo que soy un pensamiento y cosa no ampliada, mientras por otra parte tengo una idea clara y distinta del cuerpo como una cosa ampliada e irreflexiva. Y resulta que 'este (o sea, mi alma por la cual soy lo que soy) soy completamente y absolutamente distinto de mi cuerpo, y puedo existir sin ello' <sup>2-1</sup>

En este caso, por supuesto, mi existencia cuando una cosa de pensamiento no hace de sí demuestran la existencia de mi cuerpo, sin mencionar de otros cuerpos. Pero encuentro en mí ciertas facultades y actividades, como el poder de la posición que se cambia y del movimiento local en general, que claramente implican la existencia de sustancia corpórea o ampliada, ~~el cuerpo~~<sup>2</sup> Para en la percepción clara y distinta de tal extensión de actividades es de algún modo incluido, mientras que el pensamiento o intellection no son. Adelante, la percepción sensoria implica una cierta pasividad, en el sentido que recibo impresiones 'de ideas' y que esto no depende simplemente y únicamente en mí que impresiones recibo. Esta facultad de la percepción sensoria no presupone el pensamiento, y esto debe existir en un poco de sustancia además de mí considerado como un esencialmente pensamiento y cosa no ampliada. Otra vez, en vista de que recibo impresiones, a veces contra mi voluntad, soy inevitablemente inclinado a creer que ellos me vienen de cuerpos además de mi propio. Y porque Dios, que no es ningún impostor, me ha dado 'una muy gran inclinación de creer que ellos (impresiones o 'ideas' del sentido) me son comunicados por objetos corpóreos, no veo como Él podría ser defendido de la acusación de engaño si estas ideas fueran producidas por causas además de objetos corpóreos. De ahí debemos permitir que los objetos corpóreos existan.' <sup>3</sup> Quizás ellos no son exactamente que percepción sensoria sugiere que ellos sean; pero por lo menos ellos deben existir como objetos externos en el respeto de todo lo que claramente y claramente percibimos en ellos.

Descartes trata mejor dicho sumariamente con la existencia de cuerpos. Además, ni en *las Meditaciones* ni en *los Principios de Filosofía* hace él trata expresamente el problema de nuestro conocimiento de la existencia de otras mentes. Pero su argumento general es que recibimos impresiones 'e ideas' y que cuando Dios ha implantado en nosotros una inclinación natural de atribuirlos a la actividad de causas materiales externas, éste debe existir. Ya que Dios sería un impostor, eran Él para darnos esta inclinación natural y aún al mismo tiempo producir estas impresiones directamente e inmediatamente por Su propia actividad. Y Descartes, de ser visitado, produciría indudablemente un argumento análogo, con una petición a la veracidad divina, a la existencia, la existencia de otras mentes.

Podemos despedir, por lo tanto, aquella forma de la duda de hyperbolic que antes nos sugirió que la vida podría ser un sueño y que ningunas cosas corpóreas existen correspondiente a nuestras ideas de ellos. 'Yo debería poner todas las dudas aparte de estos días pasados como hyperbolic y ridículo, en particular que la incertidumbre muy general respetando el sueño, que yo no podía distinguir del estado despierto.'<sup>4</sup> y ser así asegurado de la existencia tanto de mente como de cuerpo, podemos ponernos a preguntarnos {informarnos} más estrechamente en la naturaleza de cada uno y en la relación entre los dos.

. Descartes definió la sustancia como 'una cosa existente que requiere solamente sí mismo a fin de existir'<sup>5</sup> Pero esta definición, de ser entendida en un sentido estricto y literal, se aplica a Dios solo. 'Para decir {hablar} la verdad, solamente Dios contesta a esta descripción, que como es el que que es absolutamente autónomo; ya que percibimos que no hay ninguna cosa creada que puede existir sin ser sostenido por Su poder.'<sup>6</sup> Pero Descartes no sacó la conclusión Spinozistic que hay sólo una sustancia, Dios, y que todas las criaturas son simplemente modificaciones de éste sustancia. Él concluyó en cambio que la palabra 'sustancia' no puede ser afirmada en un sentido unívoco de Dios y de otros seres. Él así procede del modo de enfrente, tan hablar, a que en que el Scholastics procedió. Ya que

mientras éste aplicó la palabra 'sustancia' primero a cosas naturales, los objetos de experiencia, y luego en un sentido analógico a Dios, Descartes aplica la palabra principalmente a Dios y luego secundariamente, y analógicamente, a criaturas. Este procedimiento es de acuerdo con su intención profesa de ir de la causa de efectuar más bien que el otro camino por ahí. Y aunque él fuera de ningún modo un panteísta él mismo podemos descubrir, por supuesto, en su manera de proceder una etapa {escena} preliminar en el desarrollo de la concepción Spinozista de sustancia. Pero decir esto no debe sugerir que Descartes hubiera aprobado esta concepción.

Sin embargo, si abandonamos a Dios de la cuenta y pensamos sólo en la sustancia en su aplicación a criaturas, podemos decir que hay dos clases de sustancias y que la palabra es afirmada en un sentido unívoco de estas dos clases de cosas. 'Las sustancias creadas, sin embargo, o corpóreo o pensamiento, pueden ser concebidas conforme a este concepto común; ya que ellas son cosas que necesitan sólo el acuerdo de Dios a fin de existir.'<sup>7</sup>

Ahora, lo que percibimos no son sustancias como tal pero mejor dicho atribuye de sustancias. Y en vista de que estos atributos son arraigados en sustancias diferentes y manifiestan éste, ellos nos dan el conocimiento de sustancias. Pero no todos los atributos son de igual a igual. Para 'hay siempre una propiedad principal de sustancia que constituye su naturaleza y esencia, y de que todo los demás dependen'<sup>8</sup> la idea de sustancia como el que que no necesita nada más (ahorre, en caso de cosas creadas, la actividad divina de la conservación) es una noción común, y esto no servirá para diferenciar una clase de sustancia del otro. Podemos hacer esto sólo considerando los atributos, propiedades y calidades de sustancias. En este punto el Scholastics habría estado de acuerdo. Pero Descartes continuó a adjudicar {asignar} a cada clase de sustancia un atributo principal que él se puso a identificar a todos los efectos con la sustancia sí mismo. Para su modo de determinar lo que es el atributo principal de un tipo dado de sustancia debe preguntar a lo que es que percibimos claramente y claramente como un atributo indispensable de la cosa, de modo que se vea que todos otros atributos, propiedades y las calidades lo presuponen y dependen de ello. Y la conclusión parece ser que no podemos distinguimos entre la sustancia y su atributo principal. Ellos son a todos los efectos idénticos. Como será notado más tarde, este punto de vista le implicó en ciertas dificultades teológicas.

Hemos visto ya que para Descartes el atributo principal de sustancia espiritual piensa. Y él estuvo listo para mantener que la sustancia espiritual está en algún sentido siempre pensando. Así él dice a Arnauld que 'tengo sin duda que la mente comienza a pensar al mismo tiempo que es infundido en el cuerpo de un niño, y que está al mismo tiempo consciente de su propio pensamiento, aunque después esto no lo recuerde, porque ~~forms~~<sup>9</sup> específicos de estos pensamientos no viven en la memoria.'<sup>10</sup> Tan otra vez él pregunta a Gassendi: '¿pero por qué deberían esto (el alma o mente) no siempre piensa, cuándo esto es una sustancia de pensamiento? ¿Por qué es extraño que no recordamos los pensamientos que esto ha tenido cuándo en la matriz o en un estupor, cuando no recordamos hasta a la mayor parte de aquellos que sabemos que hemos tenido cuando crecido, en la salud buena, y despierto?'<sup>11</sup> Y, en efecto, si la esencia del alma debe pensar, esto siempre debe pensar obviamente o, aun cuando a primera vista esto no hace así, o deja de existir sin pensar. La conclusión de Descartes sigue de sus preñoritas. Si las preñoritas son verdaderas o no, es otra pregunta.

¿Cuál, entonces, es el atributo principal de sustancia corpórea? Esto debe ser la

extensión. No podemos concebir la figura o la acción, por ejemplo, sin la extensión; pero podemos concebir la extensión sin figura o acción. 'Así la extensión en longitud, anchura y profundidad constituye la naturaleza de sustancia corpórea.'<sup>12</sup> Aquí tenemos la concepción geométrica de sustancia corpórea, considerada aparte de movimiento y energía.

Estos atributos principales son inseparables de las sustancias de las cuales ellos son atributos. Pero hay también las modificaciones que son separables, no en el sentido que ellos pueden existir aparte de las sustancias de las cuales ellas son modificaciones, pero en el sentido que las sustancias pueden existir sin aquellas modificaciones particulares. Por ejemplo, aunque el pensamiento sea esencial a la mente, éste tiene pensamientos diferentes sucesivamente. Y aunque un pensamiento no pueda existir aparte de la mente, éste puede existir sin este o que pensamiento particular. Del mismo modo, aunque la extensión sea esencial a la sustancia corpórea, una cantidad particular o la forma no son. El tamaño y la figura de un cuerpo pueden variar. Y estas modificaciones variables de los atributos de pensamiento y extensión son llamadas por Descartes 'modos'. Él, en efecto, dice realmente que 'cuando aquí hablamos de modos no queremos decir nada más que lo que es en otra parte llamado atributos ~~o qualities~~'<sup>13</sup> Pero él se pone a distinguir sus usos de estos términos y añade que porque en Dios no hay ningún cambio no deberíamos asignarle modos o calidades, pero sólo atribuimos. Y cuando consideramos el pensamiento y la extensión como 'los modos de las sustancias pensamos en ellos como modificables de modos diversos. En la práctica, por lo tanto, la palabra 'modo' debería ser restringida a las modificaciones variables de sustancias<sup>14</sup> creadas

3. La conclusión natural dibujar del anterior es que el ser humano consiste en dos sustancias separadas y que la relación de la mente al cuerpo es análoga a aquel del piloto en el barco. En Aristotelianism escolástico el ser humano fue representado como una unidad, alma que está de pie al cuerpo como la forma para importar. El alma, además, no fue reducida para oponerse: fue considerado como el principio de la vida biológica, sensible e intelectual. Y en Thomism al menos fue representado como dar a la existencia al cuerpo, en el sentido de la fabricación del cuerpo cual es, un cuerpo humano. Claramente, esta vista {opinión} del alma facilitó la insistencia en la unidad del ser humano. El alma y el cuerpo juntos forman una sustancia completa. Pero en los principios de Descartes parecería ser muy difícil de mantener que hay cualquier relación intrínseca entre los dos factores. Ya que si Descartes comienza diciendo que soy - una sustancia la naturaleza entera de que debe pensar, y si el cuerpo no piensa y no es incluido en mi idea clara y distinta de mí como una cosa de pensamiento, parecería seguir esto el cuerpo no pertenece a mi esencia o naturaleza. Y en este caso soy un alma alojada en un cuerpo. La verdad es que si yo puedo mover mi cuerpo y dirigir algunas de sus actividades, hay al menos esta relación entre los dos que el alma pone al cuerpo como el motor a movido y el cuerpo al alma como el instrumento al agente. Y si este es así, la analogía de la relación entre un capitán o un piloto y su barco es bastante apropiada. Es, por lo tanto, fácil para entender el comentario de Arnauld en el cuarto juego *de Objeciones* que la teoría de mí claramente y claramente percibiéndome para ser simplemente un pensamiento que ser conduce a la conclusión que 'nada corpóreo pertenece a la esencia del hombre, que es de ahí completamente el espíritu, mientras su cuerpo es simplemente el vehículo del espíritu; de donde sigue la definición de hombre como un espíritu que hace el uso de un cuerpo'<sup>15</sup>

De hecho, sin embargo, Descartes había declarado ya en la sexta *Meditación* que el mí

no es alojado en el cuerpo como un piloto en un barco. Debe haber, él dice, alguna verdad en todas las cosas que naturaleza nos enseña. Para la naturaleza en medios generales Dios o la orden{el pedido} de cosas creadas por dios, mientras la naturaleza en particular significa el complexus de cosas que Él nos ha dado. Y Dios, cuando hemos visto, no es ningún impostor. Si, por lo tanto, la naturaleza me enseña que tengo un cuerpo que es afectado por el dolor y que siente el hambre y la sed, no puedo dudar que haya alguna verdad en todo esto. Pero 'la naturaleza también me enseña por estas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que sólo no soy alojado en mi cuerpo como un piloto en un buque, pero que yo le soy muy estrechamente unido, y, tan hablar, tan entremezclado con ello que parezco formar con ello un todo. Ya que si este no fuera el caso, cuando hacen daño a mi cuerpo, yo, quiénes son simplemente un pensamiento ser, no debería sentir el dolor, ya que yo debería percibir esta herida por el entendimiento sólo, como el marinero percibe por la vista cuando algo es dañado en su buque. '16

Descartes parece estar en una posición difícil. Por una parte, su aplicación del criterio de claridad y claridad le conduce a enfatizar el verdadero diferencia entre alma y cuerpo y hasta representar a cada uno de ellos como siendo una sustancia completa. Por otra parte, él no quiere aceptar la conclusión que parece seguir, a saber, esto el alma es simplemente alojada en un cuerpo que esto usa como una especie de vehículo extrínseco o instrumento. Y él no rechazó esta conclusión simplemente para evitar la crítica en tierras{razones} teológicas. Ya que él era consciente de datos empíricos que militan en contra de la verdad de la conclusión. Él era consciente, en otras palabras, que el alma es bajo la influencia del cuerpo y el cuerpo por el alma y que ellos deben en algún sentido constituir una unidad. Él no estuvo listo para negar los hechos de interacción, y, como es conocido, él trató de averiguar el punto de interacción. 'A fin de entender todas estas cosas más perfectamente debemos saber que el alma realmente es afiliada al cuerpo entero, y que no podemos, correctamente hablar, decir que esto existe en cualquiera de sus partes a la exclusión de los demás, porque es un y en alguna manera ... indivisible (Pero) es igualmente necesario saber que aunque el alma sea afiliada al cuerpo entero, hay aún una cierta parte en la cual esto ejerce sus funciones más en particular que en total los demás; y se cree por lo general que esta parte es el cerebro, o posiblemente el corazón ..., Pero, en el examen de la materia{del asunto} con el cuidado, parece como si yo haya averiguado claramente que la parte del cuerpo en el cual el alma ejerce sus funciones inmediatamente no es de ninguna manera el corazón, ni el todo el cerebro, pero simplemente las más interiores de todas sus partes, al ingenio, una cierta muy pequeña glándula que está situada en medio de su sustancia y que es tan suspendida encima del conducto por lo cual el animal spirits<sup>17</sup> en sus cavidades anteriores tiene la comunicación con aquellos en el posterior que los movimientos más leves que ocurren en ello alteran muy enormemente el curso de estos espíritus; y recíprocamente que los cambios más pequeños que ocurren en el curso de los espíritus pueden hacer mucho para cambiar los movimientos de esta glándula. '18

Localización del punto de la interacción, en efecto, no soluciona los problemas que se levantan{que surgen} en relación a la relación entre un alma inmaterial y un cuerpo material; y de un punto de vista parece subrayar el diferencia entre alma y cuerpo. Sin embargo, está claro que Descartes no tenía ninguna intención de negar la interacción.

Esta combinación de dos maneras de pensar, a saber aquella de la acentuación del diferencia entre alma y cuerpo y aquella de aceptación y tentativa de explicar interacción y

la unidad total del hombre, es reflejada en la respuesta de Descartes a Arnauld. Si se dice que el alma y el cuerpo es sustancias incompletas 'porque ellos no pueden existir por ellos ... admito que me parece ser una contradicción para ellos para ser sustancias ... Tomado solo, ellos son completos (sustancias). Y sé que el pensamiento de la sustancia es una cosa completa no menos que el que que es ampliado.'<sup>19</sup> Aquí Descartes dice que el alma y el cuerpo son sustancias completas, subrayando el diferencia entre ellos. Al mismo tiempo 'es verdadero que en otro sentido pueden llamarlos sustancias incompletas; es decir en cierto modo que permite que en cuanto ellas sean sustancias ellos no tienen ninguna carencia del completo, y que simplemente afirma que en cuanto ellos se refirieron a un poco de otra sustancia, en la armonía con la cual ellos forman una cosa self-subsistent sola los ... Mente y cuerpo son sustancias incompletas vistas con relación al hombre que es la unidad que ellos forman juntos.'<sup>20</sup>

En vista de esta posición insatisfactoria del equilibrio inquieto es comprensible que un Cartesiano como Geulincx mantuvo una teoría de occasionalism según el cual no hay ninguna verdadera interacción causal entre alma y cuerpo. Con motivo de un acto de mi voluntad, por ejemplo, Dios mueve el brazo. En efecto, Descartes había dado tierras{razones} para el desarrollo de tal teoría. Por ejemplo, en *las Notas Contra un Programa* él habla de transmisión de objetos externa a la mente por los órganos de sentido, no ideas ellos mismos, pero 'algo que dio la ocasión de mente para formar estas ideas, por medio de una facultad innata, en este tiempo más bien que en otro'<sup>21</sup> un paso como este inevitablemente sugiere el cuadro de dos series de acontecimientos, ideas en la serie mental y movimientos en la serie corpórea, el ser último la ocasión en la cual los antiguos son producidos por la mente sí mismo. Y en vista de que Descartes acentuó la actividad de conservación constante de Dios en el mundo, esta conservación interpretada como una creación renovada alguna vez, uno podría sacar la conclusión que Dios es el único agente causal directo. No pienso sugerir que Descartes él mismo afirmara una teoría de occasionalism; para, cuando hemos visto, él mantuvo que la interacción ocurre. Pero su tratamiento del sujeto comprensiblemente condujo a la aseveración de una teoría occasionalist, ofrecida en parte como una explicación de lo que 'la interacción' realmente significa, por aquellos que mantuvieron la posición general de Descartes en cuanto a la naturaleza y el estado de la mente.

## *Capítulo Cinco*

### **DESCARTES (4)**

*Las calidades de cuerpos-Descartes y el dogma de Transubstantiation-espacio y Duración del movimiento del lugar y tiempo - el origen de movimiento - las leyes de movimiento - la actividad divina en los cuerpos que Viven mundo.*

1. Hemos visto que según Descartes el atributo principal de sustancia corpórea es la extensión, 'así ~~extension~~ en longitud, anchura y profundidad constituye la naturaleza de



sustancia corpórea <sup>2-2</sup> podemos permitir, por lo tanto, que el tamaño y la figura son fenómenos naturales objetivos. Ya que ellos son modos o modificaciones variables de la extensión. ¿Pero qué debe ser dicho sobre calidades como color, sonido y gusto, las llamadas 'calidades secundarias'? ¿Existen ellos objetivamente en sustancias corpóreas o no?

La respuesta de Descartes a esta pregunta se parece a esto ya dado por Galileo.<sup>3</sup> Estas calidades no son nada en cosas externas 'excepto varias disposiciones de estos objetos que tienen el poder de mover nuestros nervios en varia Luz ~~de ways~~'.<sup>4</sup> el color, el olor, el gusto, el sonido y las calidades táctiles 'no son nada más, por lo que nos es conocido, que ciertas disposiciones de objetos que consisten en magnitud, figura y el movimiento'.<sup>5</sup> Así las calidades secundarias existen en nosotros como sujetos sensibles más bien que en cosas externas. Las cosas últimas, ampliadas en el movimiento, cause en nosotros las sensaciones de color, sonido etcétera. Este es lo que Descartes quiso decir cuando él dijo en una etapa {escena} más temprana de su pregunta que las cosas corpóreas no podrían resultar ser exactamente lo que ellos parecen ser. Leemos, por ejemplo: 'de ahí debemos permitir que las cosas corpóreas existan. Sin embargo, ellos no son quizás exactamente lo que percibimos por los sentidos, porque esta aprehensión por los sentidos está en muchos casos muy oscuros y confusos'.<sup>6</sup> Extensión es lo que percibimos claramente y claramente pertenecer a la esencia o naturaleza de sustancia corpórea. Pero nuestras ideas de colores y sonidos no están claras y distintas.

La conclusión natural parecería ser que nuestras ideas de colores, los sonidos etcétera no son ideas innatas, pero ideas adventicias, que vienen desde fuera, causado, o sea, por cosas corpóreas externas. Descartes creyó que hay en cuerpos partículas imperceptibles, aunque ellos no sean, como de-mocritus' átomos, ~~indivisibles~~<sup>6</sup> y este naturalmente sugiere que en su opinión estas partículas en el movimiento causen un estímulo {una estimulación} de los órganos sensoriales que conduce a la percepción de colores, sonidos y otras calidades secundarias. Arnauld seguramente le entendió en este sentido. 'El m de Descartes no reconoce ningunas calidades del sentido, pero sólo ciertos movimientos de los cuerpos de minuto que nos rodean, por medio de los cuales percibimos las impresiones diferentes a las cuales después damos los nombres de color, sabor y olor'.<sup>8</sup> y en su respuesta Descartes afirma que lo que estimula los sentidos es el 'superficies que forma el límite de las dimensiones del cuerpo percibido', porque 'ningún sentido es estimulado por otra parte que por el contacto 'y' el contacto ocurre sólo en la superficie'.<sup>9</sup> Él entonces continúa a decir que por la superficie no debemos entender sólo la figura externa de cuerpos como sentido en los dedos. Ya que hay en partículas de minuto de cuerpos que son imperceptibles, y la superficie de un cuerpo es el superficies que inmediatamente rodea sus partículas separadas.

En *las Notas Contra un Programa*, sin embargo, Descartes afirma que 'nada alcanza nuestra mente de objetos externos por los órganos de sentido más allá de los ciertos movimientos corpóreos, y él saca la conclusión que 'las ideas de dolor, color, el sonido y otros por el estilo (debe) ser innato <sup>2-10</sup> de Ahí, si las ideas de calidades secundarias son innatas, les cuesta ser al mismo tiempo adventicio. Los movimientos corpóreos estimulan los sentidos, y con motivo de estos movimientos la mente produce sus ideas de colores etcétera. En este sentido ellos son innatos. En efecto, en *las Notas Contra un Programa*

Descartes dice que todas las ideas son innatas, hasta las ideas de movimientos corpóreos ellos mismos. Ya que no los concebimos en la forma precisa en la cual ellos existen. Debemos distinguirnos, por lo tanto, entre los movimientos corpóreos y las ideas de ellos que formamos con motivo del que somos estimulados por ellos.

Esta teoría implica, por supuesto, una teoría representativa de la percepción. Lo que es percibido está en la mente, aunque esto represente lo que es fuera de la mente. Y esta teoría da ocasión a problemas obvios. Pero, completamente aparte de este punto, el diferencia entre ideas innatas, adventicias y facticias parece estropearse si se resulta que todas las ideas son innatas. Parece que Descartes primero tuvo la intención de restringir ideas innatas de despejarse e ideas distintas, distinguiéndolos de ideas que son adventicias y confusas, pero que él más tarde vino para pensar que todas las ideas son innatas, en cuyo caso, por supuesto, no todas las ideas innatas están claras y distintas. Y hay claramente un eslabón entre estos modos diferentes de hablar sobre ideas y los caminos diferentes de los cuales él habla sobre la relación entre alma y cuerpo. Ya que si pueden haber verdaderas relaciones de la causalidad eficiente entre cuerpo y mente, pueden haber ideas adventicias mientras que en una hipótesis occasionalistic todas las ideas deben ser innatas, en el sentido de Descartes de la palabra 'innata'.

Sin embargo, si descuidamos los modos diferentes de Descartes de hablar y seleccionamos sólo un aspecto de su pensamiento, podemos decir que él cuerpos geometrized, en el sentido que él los redujo, cuando ellos existen en ellos, a extensión, figura y tamaño. Esta interpretación no debería ser presionada, es verdadero; pero su tendencia es introducir una bifurcación entre el mundo del físico, que puede descuidar todas las calidades como el color excepto en cuanto ellos pueden ser reducidos a los movimientos de partículas, y el mundo de la percepción sensoria ordinaria. La llave a la verdad es la intuición puramente racional. No podemos decir sirnply que la percepción es engañosa; pero esto debe presentarse al juicio final de la inteligencia pura. El espíritu matemático está aquí supremo en el pensamiento de Descartes.

2. En este punto deseo mencionar brevemente una dificultad teológica en la cual Descartes estuvo implicado por su teoría de sustancia corpórea. La dificultad, a la cual una alusión vaga, que pasa fue hecha en el último capítulo, concierne el dogma de transubstantiation. Según los decretos dogmáticos del Consejo de Trent, en la consagración en la misa la sustancia del pan y vino es cambiada en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, mientras ~~los accidentes~~<sup>11</sup> del pan y vino permanecen. Pero si, cuando Descartes sostuvo, la extensión es idéntica con la sustancia corpórea, y si las calidades son subjetivas, parece seguir esto no hay ningunos verdaderos accidentes que pueden permanecer después de la conversión de la sustancia.

Arnauld levanta este punto en el cuarto juego *de Objeciones* en la sección encabezada, 'Asuntos probablemente para causar la dificultad a teólogos.' 'Esto es un artículo de nuestra fe,' dice Arnauld, 'que la sustancia del pan pasa del pan de la Eucaristía, y que sólo sus accidentes permanecen. Ahora éstos son extensión, figura, color, olor, sabor y las otras calidades sensibles. Pero el M de Descartes no reconoce ningunas calidades del sentido, pero sólo ciertos movimientos de los cuerpos de minuto que nos rodean, por medio de los cuales percibimos las impresiones diferentes a las cuales después damos los nombres de color, saboreamos y otros por el estilo. De ahí allí permanezca la figura, la extensión y la movilidad. Pero el M de Descartes niega que estos poderes puedan ser

entendidos {comprendidos} aparte de la sustancia en la cual ellos son inherente y de ahí que ellos pueden existir aparte de ello. <sup>12</sup>

En su respuesta a Arnauld Descartes observa que el Consejo de Trent emplea *las especies* de palabra, no la palabra *accidens*, y él entiende *especies* como el sentido 'del apariencia'. El apariencia o las apariencias del pan y vino permanecen después de la consagración. Ahora, *las especies* sólo pueden significar lo que es requerido para actuar en los sentidos. Y que estimula los sentidos es el superficies de un cuerpo, es decir 'el límite que es concebido para estar entre las partículas de un cuerpo y los cuerpos que rodean ello, un límite que no tiene absolutamente ninguno excepto una realidad modal <sup>13</sup> Adicional, cuando la sustancia del pan es cambiada en otra sustancia de tal modo que la segunda sustancia 'está completamente contenida dentro de los mismos límites que aquellos dentro de los cuales las otras sustancias antes eran, o en exactamente el mismo lugar que esto en el cual el pan y el vino antes existieron, o mejor dicho (ya que estos límites se mueven continuamente) en esto en el cual ellos existirían si ellos estuvieran presentes, esto necesariamente sigue esto la nueva sustancia actuaría en nuestros sentidos de completamente el mismo modo que esto en el cual el pan y el vino actuarían, si ningún transubstantiation hubiera ocurrido. <sup>14</sup>

A fin de que Descartes posible evitó la controversia teológica. 'Para la extensión de Jesucristo en este sacramento santo, no lo he explicado, porque no fui obligado a hacer así, y porque me abstengo por lo que puedo de preguntas de la teología. <sup>15</sup> Pero él hizo así en otra carta 16 sin embargo, ya que Arnauld levantó la pregunta, Descartes se sintió obligado a intentar reconciliar su teoría de modos con el dogma de transubstantiation, o mejor dicho mostrar como el dogma podría ser satisfactoriamente mantenido y explicado, dado una teoría de modos que él consideró como seguramente verdadero. Pero aunque él no negara el dogma (si él tuviera, el problema de reconciliar su teoría con ello no se habría levantado {surgido} obviamente), su explicación de sus implicaciones en la luz de su propia teoría de modos no ha satisfecho a teólogos Católicos. Ya que aunque sea absolutamente verdadero que el Consejo de Trent usó *las especies* de palabra y no la palabra *accidens*, está bastante claro que *la especie* fue tomada y querida en el sentido *de accidens* y no simplemente en el muy amplio sentido 'del aspecto {de la aparición}'. La actitud de Descartes está bastante clara. 'Si puedo decir {hablar} aquí la verdad libremente y sin la ofensa, admito esto aventuro a esperar que un tiempo venga algún día cuando la doctrina que postula la existencia de verdaderos accidentes será desterrada por teólogos como extranjeros a pensamiento racional, incertidumbre incomprensible y que causa en la fe, y que el mío será aceptado en su lugar como seguro e indudable. <sup>17</sup> Su esperanza no ha sido realizada.

Puede ser notado que completamente aparte de sus uniones teológicas y repercusiones la discusión de Descartes de esta materia {asunto} deja claro que aunque él hablara 'de sustancias' 'y modos' esto es un error de entender estos términos como la implicación de la aceptación de la teoría Escolástica de sustancias y accidentes. 'La sustancia' realmente significa para él lo que uno claramente y claramente percibe para ser el atributo fundamental de una cosa, mientras la substitución de la palabra 'modo' para 'el accidente' ayuda a indicar su incredulidad en verdaderos accidentes que, aunque sólo por el poder divino, pueden existir en la separación de la sustancia de la cual ellos eran accidentes.

Quizás vale la pena añadir que aunque el dogma de tran-justificación sea entendido por

teólogos Católicos como la implicación de la existencia de verdaderos accidentes, no es tomado como necesariamente implicación que las cosas materiales son, por ejemplo, coloreadas un sentido formal. En otras palabras, el dogma no puede ser usado para colocar el problema de calidades secundarias.

3. ¿Si la naturaleza o la esencia de sustancia corpórea consisten en la extensión, qué la razón debe ser dada del espacio? La respuesta de Descartes es que ‘el lugar espacial o interno y la sustancia corpórea que está contenida en ello son diferentes sólo en el camino del cual ellos son concebidos por <sup>us</sup>’<sup>18</sup> Si pensamos lejos de un cuerpo, una piedra, por ejemplo, todo que no es esencial a su naturaleza como un cuerpo, nos abandonan con la extensión en longitud, anchura y profundidad; ‘y este es comprendido en nuestra idea del espacio, no sólo del que que es lleno {pleno} del cuerpo, sino también del que que es llamado un vacío <sup>2</sup>’<sup>19</sup> Todo igual, hay una diferencia en nuestros modos de concebir la sustancia corpórea y el espacio. Ya que cuando pensamos en el espacio, pensamos, por ejemplo, de la extensión realmente llena por una piedra como capaz de ser llenado por otros cuerpos cuando la piedra ha sido quitada. Pensamos, en otras palabras, no de la extensión como la formación de la sustancia de un cuerpo particular, pero de la extensión en general.

En cuanto al lugar, ‘el lugar de palabras y el espacio no significan nada diferente del cuerpo que es dicho estar en un lugar <sup>2</sup>’<sup>20</sup> el lugar de un cuerpo no es otro cuerpo. Hay, sin embargo, esta diferencia entre el lugar de términos y espacio, que el antiguo indica la situación; es decir situación en cuanto a otros cuerpos. A menudo decimos, Descartes comenta, que una cosa ha tomado el lugar de otra cosa, aunque el antiguo no posea el mismo tamaño o forme que éste y no ocupe, por lo tanto, el mismo espacio. Y cuando hablamos de un cambio de lugar de esta manera pensamos en la situación de un cuerpo en cuanto a otros cuerpos. ‘Si decimos que una cosa está en un lugar particular, simplemente queremos decir que está situado en una cierta manera en la referencia a ciertas otras cosas. <sup>21</sup>’ y es importante observar que no hay ninguna tal cosa como el lugar absoluto; o sea, allí no es ningunos puntos inmuebles de la referencia. Si un hombre cruza un río en un barco y si él se queda quieto el tiempo entero, puede decirse que él retiene el mismo lugar si pensamos en su situación o posición en cuanto al barco, aunque también podamos decir que su lugar se cambia si pensamos en su situación en cuanto a los bancos {las orillas} del río. Y ‘si con mucho detalle somos persuadidos que no hay ningunos puntos en el universo que son realmente inmuebles, como será mostrado actualmente para ser probable, concluiremos que no hay nada que tiene un lugar permanente excepto en cuanto es fijado por nuestro pensamiento <sup>2</sup>’<sup>22</sup> Lugar es relativo.

Hemos visto que no hay ningún verdadero diferencia entre el lugar espacial o interno y la extensión que forma la esencia de sustancias corpóreas. De este resulta que no pueden haber ningún espacio vacío, ningún vacío, en el sentido estricto. Como una jarra es hecha para sostener el agua, decimos que es vacío cuando no hay ninguna agua en ello; pero esto contiene el aire. Un espacio absolutamente vacío, no conteniendo ningún cuerpo en absoluto, es imposible. ‘Y por lo tanto, si le preguntan lo que pasaría si Dios quitó todo el cuerpo contenido en un buque sin permitir a su lugar ser ocupado por otro cuerpo, contestaremos que los lados del buque entrarán así en la contigüidad inmediata el uno con el otro. <sup>23</sup>’ no podría haber ninguna distancia entre ellos, ya que la distancia es un modo de la extensión, y sin la sustancia ampliada no puede haber ninguna extensión.

Otras conclusiones también son sacadas por Descartes de su doctrina que la extensión es

la esencia de sustancia corpórea. Primero, no pueden haber ningunos átomos en el sentido estricto. Ya que cualquier partícula de la materia{del asunto} debe ser ampliada, y si es ampliado es en principio divisible, aunque no tengamos ningunos medios de la división de ello físicamente. Pueden haber átomos sólo en un sentido relativo, pariente, es decir a nuestro poder de dividirse. En segundo lugar, el mundo es indefinidamente ampliado en el sentido que esto no puede tener límites definibles. Ya que si concebimos límites, concebimos el espacio más allá de los límites; pero el espacio vacío no es concebible. En tercer lugar, el cielo y la tierra deben ser formados de la misma materia{asunto}, si la sustancia corpórea y la extensión son fundamentalmente el mismo. La vieja teoría que los cuerpos celestes son formados de una clase especial de la materia{del asunto} es excluida. Finalmente, no puede haber una pluralidad de mundos. Por una parte, la materia{el asunto} cuya naturaleza es la sustancia ampliada llena todos los espacios imaginables, mientras en el otro no podemos concebir ninguna otra clase de la materia{del asunto}.

4. La concepción geométrica del cuerpo como la extensión nos da por sí mismo un universo estático. Pero obviamente el movimiento es un hecho, y su naturaleza tiene que ser considerada. Tenemos que considerar, sin embargo, movimiento sólo local, ya que Descartes declara que él no puede concebir ninguna otra clase.

En lenguaje corriente, el movimiento es ‘la acción por la cual cualquier cuerpo pasa de un lugar a otro <sup>24</sup> y podemos decir de un cuerpo dado que esto está en el movimiento y no en el movimiento al mismo tiempo, según los puntos de la referencia que adoptamos. Un hombre en un barco móvil está en el movimiento en cuanto a la orilla que él deja, pero él puede estar al mismo tiempo en reposo en cuanto a las partes del barco.

Correctamente hablar, sin embargo, el movimiento es ‘la transferencia de una parte de la materia{del asunto} o de un cuerpo de las cercanías de aquellos cuerpos que están en el contacto inmediato con ello, y que consideramos como estando en el reposo, en las cercanías ~~de los otros~~ <sup>25</sup> En esta definición los términos ‘la parte de materia{asunto} y ‘cuerpo’ deben ser entendidos como el sentido de todo que es transportado, aunque sea formado de muchas partes que tienen su propio movimiento. Y la palabra ‘transporte’ debe ser entendida como la indicación que el movimiento está en el cuerpo material, no en el agente que lo mueve. El movimiento y el resto son modos simplemente diferentes de un cuerpo. Adelante, la definición de movimiento como el transporte de un cuerpo de las cercanías de otros implica que una cosa móvil puede tener sólo un movimiento; mientras que si la palabra ‘lugar’ hubiera sido usada, podríamos haber asignado varios movimientos al mismo cuerpo, ya que el lugar puede ser entendido con relación a puntos diferentes de la referencia. Finalmente, en la definición las palabras ‘y que consideramos como en el reposo’ delimitan el sentido de las palabras ‘aquellos cuerpos que están en el contacto inmediato con ello’.

El concepto de tiempo está relacionado con aquel del movimiento. Pero debemos hacer un diferencia entre tiempo y duración. Éste, es un modo de una cosa en cuanto es considerado como siguiendo ~~existiendo~~ <sup>26</sup> el Tiempo, sin embargo, que es descrito (y aquí la lengua Aristotélica de los empleos de Descartes) como la medida de movimiento, es distinto de la duración en un sentido general. ‘Pero a fin de entender{comprender} la duración de todas las cosas bajo la misma medida, por lo general comparamos su duración con la duración de los movimientos mayores y más regulares, que son aquellos que crean años y días, y éstos llamamos el tiempo. De ahí este no añade nada a la noción de duración, tomada

generalmente, pero un modo de pensamiento. <sup>27</sup> de Ahí Descartes puede decir que el tiempo es sólo un modo del pensamiento o, cuando la versión francesa *de los Principios de la Filosofía* explica, ‘sólo un modo de pensar esta duración <sup>28</sup> Cosas tienen la duración o duran, pero podemos pensar en esta duración por medio de una comparación, y luego tenemos el concepto del tiempo, que es una medida común de duraciones diferentes.

Tenemos, entonces, en la sustancia corpórea mundial material, considerada como extensión, y movimiento. Ahora, como ha sido comentado ya, si consideramos la concepción geométrica de sustancia corpórea por sí mismo, llegamos a la idea de un mundo estático. Ya que la idea de extensión no hace de sí implican el concepto de movimiento. Por lo tanto el movimiento necesariamente aparece como algo añadido a la sustancia corpórea. Y, en efecto, el movimiento es para Descartes un modo de sustancia corpórea. Así tenemos que investigar el origen de movimiento. Y en este punto Descartes introduce la idea

de Dios y de la agencia divina. Ya que Dios es la primera causa del movimiento en el mundo. Además, Él conserva una cantidad igual del movimiento en el universo, de modo que aunque haya transferencia del movimiento la cantidad total permanece el mismo. ‘Me parece que es evidente que no es ninguno además de Dios que por Su omnipotencia ha creado la materia {el asunto} con el movimiento y el reposo de sus partes, y quién conserva ahora en el universo, por Su acuerdo ordinario, tanto movimiento y reposo como Él puso allí en la creación de ello. Ya que aunque el movimiento sea sólo un modo en la materia {el asunto} que es movida, la materia {el asunto} sin embargo conserva una cierta cantidad de ello que nunca aumenta o disminuye, aunque en algunas de sus partes hay a veces más y a veces menos. <sup>29</sup> Dios, podemos decir, creó el mundo con una cierta cantidad de la energía, y la cantidad total de la energía en el mundo permanece el mismo, aunque esté siendo constantemente transferido de un cuerpo al otro.

Podemos notar en el paso que Descartes trata de deducir la conservación de la cantidad de movimiento de preñoritas metafísicas, o sea, de la consideración de las perfecciones divinas. ‘Sabemos también que esto es una perfección en Dios, no sólo que Él es inmueble en Su naturaleza, sino también que Él actúa en una manera que Él nunca cambia. Tan además de los cambios que vemos en el mundo y aquellos en los cuales creemos porque Dios los ha revelado, y que sabemos {conocemos} para ocurrir o haber ocurrido en la naturaleza sin cualquier cambio de parte del Creador, no deberíamos postular a ningunos otros con Sus trabajos, del miedo de atribuirle la inconstancia. De este resulta que, ya que Él ha movido de modos diferentes las partes de materia {asunto} cuando Él los creó, y ya que Él conserva todos (las partes) en la misma manera y con las mismas leyes que Él los ha hecho observar en su creación, Él conserva sin cesar en esta materia {asunto} una cantidad igual del movimiento. <sup>30</sup>

7. Descartes también habla como si las leyes fundamentales del movimiento puedan ser deducidas de preñoritas metafísicas. ‘Del hecho que Dios no es de ninguna manera sujeto de cambiarse y que Él actúa siempre en la misma manera podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas que llamo las leyes de naturaleza. <sup>31</sup> En la versión latina leemos, ‘y de esta misma inmutabilidad de Dios las ciertas reglas o las leyes de la naturaleza pueden ser conocidas. <sup>32</sup> Esta idea es, por supuesto, de acuerdo con la vista {opinión} de Descartes, a la cual la alusión fue hecha en el segundo capítulo, aquella física es el dependiente en la metafísica en el sentido que los principios fundamentales de la física siguen de preñoritas

metafísicas.

La primera ley es que cada cosa, a fin de que esto depende de sí, sigue siempre en el mismo estado de reposo o movimiento y nunca se cambia excepto mediante alguna otra cosa. Ningún cuerpo que está en reposo alguna vez comienza al movimiento de sí, y ningún cuerpo que está en el movimiento alguna vez deja de moverse de sí. La verdad de esta proposición puede ser vista ejemplificada en el comportamiento de proyectiles. ¿Si una pelota es lanzada en el aire, por qué sigue esto moviendo después de que esto ha dejado la mano del lanzador? La razón es que de acuerdo con las leyes de naturaleza ‘todos los cuerpos que están en el movimiento siguen moviendo hasta que su movimiento sea parado por algún otro *bodies*’<sup>33</sup> en Caso de la pelota la resistencia del aire gradualmente disminuye la velocidad del movimiento de la pelota. La teoría Aristotélica de ‘el ’ movimiento violento y la teoría del siglo catorce del ímpetu son igualmente desechadas.

La segunda ley es que cada cuerpo de movimiento tiende a seguir su movimiento en una línea recta. Si esto describe un camino circular, este es debido a su encuentro de otros cuerpos. Y cada cuerpo que se mueve de esta manera tiende constantemente a retroceder del centro del círculo que esto describe. Descartes primero da una razón metafísica de este comportamiento. ‘Esta regla, como el precedente, depende del hecho que Dios es inmuable y que Él conserva el movimiento en la materia {el asunto} por una operación muy simple.’<sup>35</sup> Pero él entonces se pone a citar un poco de confirmación empírica de la ley.

‘La tercera ley que observo en la naturaleza es que si un cuerpo que se mueve y que encuentra otro cuerpo tiene menos fuerza para seguir moviendo en una línea recta que el otro cuerpo tiene para resistir a ello, esto pierde su dirección sin perder algo de su movimiento; y que si esto tiene más fuerza, esto mueve el otro cuerpo junto con sí y pierde tanto de su movimiento como esto da al otro.’<sup>36</sup> Otra vez Descartes trata de demostrar la ley mandando tanto a la inmutabilidad divina como constancia en la acción y a la confirmación empírica. Puede ser apenas reclamado, sin embargo, que las uniones que Descartes afirma entre la inmutabilidad divina y constancia por una parte y sus leyes del movimiento en el otro proporcionar mucho apoyo a la vista {opinión} que las leyes fundamentales de la física pueden ser deducidas de la metafísica.

8. Todo esto sugiere una concepción deístic del mundo. El cuadro que naturalmente ocurre a la mente es el de Dios que crea el mundo como un sistema de cuerpos en el movimiento y luego lo deja para continuar por sí mismo. Y este es, en efecto, el cuadro que se sugirió a Pascal quién comenta en *el Pensées*:<sup>37</sup> ‘que no puedo perdonar a Descartes. Le habría gustado, en la toda su filosofía, ser capaz de evitar a Dios. Pero él no podía menos de hacerle dar empujar para poner el mundo en movimiento; después de esto él no tiene nada adelante para hacer con Dios.’ Pero la crítica de Pascal es exagerada, cuando propongo de mostrar.

Hemos visto que Descartes insistió en la necesidad de la conservación divina a fin de que el universo creado debiera seguir existiendo. Y esta conservación fue afirmada para ser equivalente a una reconstrucción perpetua. Ahora, esta teoría está por su parte estrechamente relacionada con su teoría de la discontinuidad de movimiento y tiempo. ‘Todo el curso de mi vida puede ser dividido en un número infinito de partes, ninguna de que es de cualquier modo el dependiente en el otro; y así del hecho que yo era existente hace poco tiempo esto no sigue esto debo ser existente ahora, a menos que alguna causa en

este instante, tan hablar, me produzca de nuevo, o sea, me conserve. Está de hecho absolutamente claro y evidente a todos aquellos que consideran con la atención la naturaleza de tiempo, que a fin de ser conservado en cada momento en que esto soporta una sustancia tiene la necesidad del mismo poder y la acción que sería necesaria para producirlo y crearlo de nuevo, suponiendo que esto existiera todavía. Entonces la luz de naturaleza nos muestra claramente que el diferencia entre creación y conservación es sólo un diferencia de razón. <sup>38</sup> Vez es discontinua. En *los Principios de Filosofía*, <sup>39</sup> Descartes dicen que el tiempo o la duración de cosas son ‘de tal clase que sus partes no dependen un del otro y nunca coexisten’, y en una carta a Chanut él dice que ‘todos los momentos de su (el del mundo) la duración es independiente el que de los otros <sup>40</sup> Por lo tanto, todos los momentos de la duración siendo independiente, los momentos de mi existencia son distintos e independientes. De ahí la necesidad de reconstrucción constante.

Pero Descartes no imaginó que de hecho no hay ninguna continuidad en la vida del mí o que éste realmente consiste en la identidad distinta múltiple sin cualquier identidad común. Tampoco él pensó que no hay ninguna continuidad en movimiento y tiempo. Lo que él pensó era que Dios suministra la continuidad por Su actividad creativa interminable. Y este sugiere que un cuadro muy diferente del mundo de la concepción deístic aludiera a susodicho. Se ve que la orden{el pedido} de Naturaleza y las secuencias que Descartes atribuye a leyes naturales depende de la actividad creativa incesante de Dios. Como esto no es simplemente el principio de mi existencia, sino también mi existencia continuada y la continuidad de mi mí, que dependen de la actividad divina, entonces tanto la existencia continuada de cosas materiales como la continuidad de movimiento dependen de la misma causa. Se ve que el universo depende en cada aspecto positivo y en cada momento en Dios.

9. Hasta ahora hemos considerado la naturaleza del mí como una cosa que piensa y la naturaleza de sustancia corpórea, que es la extensión. Pero nada ha sido dicho expresamente sobre cuerpos vivos, y es necesario preguntarse{informarse} como Descartes los consideró. El alcance de esta pregunta es claramente delimitado por lo que ha sido dicho ya. Ya que hay sólo dos clases de sustancia creada, espiritual y corpórea. La pregunta es, por lo tanto, a cual clase que vive los cuerpos pertenecen. Además, la respuesta a la pregunta es obvia del principio. Ya que ya que los cuerpos vivos pueden ser apenas asignados a la clase de sustancias espirituales, ellos deben pertenecer a la clase de sustancias corpóreas. Y si la esencia de sustancias corpóreas es la extensión, la esencia de cuerpos vivos debe ser la extensión. Y nuestra tarea es la de la investigación de las implicaciones de esta posición.

En primer lugar Descartes insiste que allí no sea nada bueno la razón de atribuir la razón a animales. Y él apela sobre todo a la ausencia de cualquier prueba buena a favor del refrán que los animales hablan con inteligencia o pueden hacer así. Algunos animales, es verdadero, tienen órganos que les permiten pronunciar palabras. Los loros, por ejemplo, pueden hablar, en el sentido que ellos pueden pronunciar palabras. Pero no hay ningunas pruebas que ellos hablan con inteligencia; es decir que ellos piensen en lo que ellos dicen, que ellos entienden los sentidos de las palabras que ellos pronuncian, o que ellos pueden inventar signos para expresar pensamientos. Los animales dan signos de sus sentimientos, es verdadero, pero pruebas van para mostrar que este es un automático, y no un inteligente, proceso. Los seres humanos, por otra parte, hasta el más estúpido, pueden quedar palabras en expresar pensamientos, y la gente muda puede aprender o inventar otros signos



convencionales para expresar pensamientos. ‘Y este no muestra simplemente que los brutos tienen menos razón que hombres, pero que ellos no tienen ninguno en absoluto, ya que está claro que muy poco es requerido a fin de ser capaz de hablar.’<sup>41</sup> Muchos animales, es verdadero, exponen más destreza en ciertos tipos de la acción que los seres humanos; pero este no demuestra que ellos son dotados con mentes. Si esto hiciera, su destreza superior mostraría una superioridad en mente, y luego sería imposible explicar su incapacidad de la lengua. Su destreza ‘muestra mejor dicho que ellos no tienen ninguna razón en absoluto, y que esto es la naturaleza que actúa en ellos según la disposición de sus órganos, como un reloj, que sólo es formado de ruedas y pesos, es capaz de decir las horas y medir el tiempo más correctamente que hacemos con toda nuestra sabiduría’.<sup>42</sup>

Los animales, por lo tanto, no tienen ninguna razón o mente. En este punto el Scholastics habría estado de acuerdo. Pero Descartes saca la conclusión que los animales son máquinas o autómatas, así excluyendo la teoría Aristotélica y escolástica de la presencia en animales de sensible ‘souls’.<sup>43</sup> Si los animales no tienen ningunas mentes en el sentido en el cual los seres humanos tienen mentes, ellos no pueden ser algo más, pero importar en el movimiento. Cuando Arnauld objetó a que el comportamiento de animales no pueda ser explicado sin la idea de ‘el alma’ (distinto del cuerpo, pero bastante corruptible), Descartes contestó que ‘todas las acciones de brutos se parecen sólo a aquellos nuestros que ocurren sin la ayuda de la mente. De ahí somos llevados a concluir que no podemos reconocer ningún principio del movimiento en ellos más allá de la disposición de sus órganos y la descarga continua de la vitalidad que son producidos por el latido del corazón como ello rarefies la sangre.’<sup>44</sup> En una carta de la respuesta a Henry More, datado el 5 de febrero de 1649, Descartes, en efecto, afirma que ‘no privo a ningún animal de la vida’, el sentido que él no rechaza describir a animales como criaturas; pero la razón que él da es que él hace la vida consistir ‘sólo en el calor del corazón’.<sup>45</sup> Otra vez, ‘no los rechazo sintiendo en vista de que esto depende de los órganos del cuerpo.’<sup>46</sup> somos inclinados a pensar que la vida de animal es más que procesos simplemente materiales porque observamos en ellos algunas acciones análogas a nuestro propio; y ya que atribuimos los movimientos de nuestros propios cuerpos a nuestras mentes, somos naturalmente inclinados a atribuir los movimientos de animales a algún principio vital. Pero la investigación muestra que el comportamiento de animal puede ser exhaustivamente descrito sin la introducción de cualquier mente o de cualquier principio vital inobservable.

El Descartes está por lo tanto listo para decir que los animales son máquinas o autómatas. Él también está listo para decir la misma cosa sobre el cuerpo humano. Muchísimos procesos físicos siguen sin la intervención de la mente: respiración, digestión, la circulación de la sangre, todos éstos proceden automáticamente. La verdad es que podemos andar deliberadamente, por ejemplo; pero la mente no mueve los miembros inmediatamente; esto influye en la vitalidad en la glándula pineal, y lo que esto hace no debe crear el nuevo movimiento o la energía, pero mejor dicho cambiar su dirección o aplicar el movimiento al principio creado por dios. De ahí el cuerpo humano parece a una máquina que puede trabajar en alto grado automáticamente, aunque su energía pueda ser aplicada de modos diferentes por el trabajador. ‘El cuerpo de un hombre vivo se diferencia de aquel de un muerto como hace un reloj u otro autómata (es decir una máquina que movimientos de sí), cuando esto aumenta la herida y contiene en sí mismo el principio corpóreo de aquellos movimientos para los cuales es diseñado junto con todo que es el

requisito para su acción, del mismo reloj u otra máquina cuando está roto y cuando el principio de su movimiento deja de actuar. <sup>47</sup>

Podemos mirar la teoría de Descartes de animales de dos puntos de vista. Del punto de vista humanístico, esto es una exaltación de hombre o una nueva aseveración de la posición única del hombre contra aquellos que reducirían la diferencia entre hombre y bruto a uno del grado sólo. Y este no es una interpretación que ha sido simplemente inventada por historiadores; ya que Descartes él mismo proporciona la tierra{razón} para ello. Por ejemplo, en *el Discurso en el Método* él observa que ‘al lado del error de aquellos que niegan a Dios ... no hay ninguno que es más eficaz en la conducción de espíritus débiles del camino directo de la virtud que imaginar que el alma del bruto es de la misma naturaleza que nuestro propio, y que en la consecuencia después de esta vida no tenemos nada para temer o esperar más que las moscas y las hormigas. De hecho, cuando uno viene para saber{conocer} como enormemente ellos se diferencian, entendemos mucho mejor los motivos que van para demostrar que nuestra alma es de su naturaleza completamente independiente del cuerpo, y en la consecuencia que no es obligado morir con ello. <sup>48</sup> y escribiendo al Marqués de Newcastle, <sup>49</sup> él alude a Montaigne y Charron, el antiguo de los que comparó al hombre desventajosamente con los animales, mientras éste, diciendo que los sabios se diferencian del hombre común tanto como el hombre común hace de las bestias, implicó que los hombres y los animales se diferencian sólo en el grado, sin ser allí cualquier diferencia radical.

Por otra parte, la interpretación de Descartes de animales como máquinas, sin embargo crudo que puede ser, es de acuerdo con la separación original que él hace entre los dos mundos de espíritu y materia{asunto}. Esto representa o presagia la tentativa de reducir las ciencias a la física, y en la física, él dice, él no acepta o desea ningún otro principio que aquellos de la geometría o abstrae ~~matemáticas~~<sup>50</sup> el mundo material entero puede ser tratado como un sistema mecánico, y no hay ninguna necesidad de introducir o considerar cualquier causa pero eficiente. La causalidad final es una concepción teológica, y, sin embargo verdadera que puede ser, esto no tiene ningún lugar en la física. La explicación por medio de causas finales, 'de almas', de principios vitales ocultos y de formas sustanciales no hace nada para promover el avance de la ciencia física. Y los mismos principios de la explicación que son empleados en cuanto a cuerpos inanimados deben ser aplicados también en caso de cuerpos vivos.

## *Capítulo Seis*

### **DESCARTES (5)**

*La conciencia del hombre de Libertad de la libertad y ética Provisional por Dios y ciencia moral - las pasiones y su control - la naturaleza de los Comentarios buenos de las ideas éticas de Descartes - General comenta sobre Descartes.*

1. La posesión del hombre del libre albedrío, o más estrictamente mi posesión del libre albedrío, es un dato primario, en el sentido que mi conciencia de ello es lógicamente antes

*del Cogito, ergo sum.* Ya que esto es exactamente la posesión de libertad que me permite permitirse de la duda de hyperbolical. Tengo una inclinación natural de creer en la existencia de cosas materiales y en las demostraciones de matemáticas, y dudar de estas cosas, sobre todo éste, el esfuerzo o deliberar opción es necesario. Así ‘quienquiera resulta habernos creado, y aun si él debería resultar ser todopoderoso y engañoso, todavía experimentamos una libertad por la cual podemos abstenernos de aceptar como verdadero e indiscutible aquellas cosas de que no tenemos el cierto conocimiento, y así prevenimos el que alguna vez somos engañados’.;<sup>1</sup>

Que poseamos esta libertad es, en efecto, evidente. ‘Teníamos antes de una prueba muy clara de este; para al mismo tiempo cuando tratamos de dudar de todas las cosas y hasta supusimos que Él que nos creó empleó Sus poderes ilimitados en el engaño de nosotros de cada modo, percibimos en nosotros una libertad tal que éramos capaces de abstenernos de creer lo que no estaba absolutamente seguro e indudable. Pero aquel de los cuales no podíamos dudarnos en tal tiempo está tan evidente y claro como algo que podemos saber{conocer} alguna vez.’<sup>2</sup> la capacidad para aplicar duda metódica presupone la libertad. En efecto, la conciencia de libertad o libertad es ‘una idea innata’.

Este poder de la interpretación libremente es la mayor perfección del hombre, y usándolo ‘somos de un modo especial maestros de nuestras acciones y así merecemos la alabanza o culpamos’<sup>3</sup> en Efecto, la práctica universal de alabanza e inculpación nosotros mismos y otros para acciones muestra el carácter evidente de la libertad humana. Percibimos naturalmente que el hombre es libre{gratis}.

2. Estamos seguros, por lo tanto, de la posesión del hombre de la libertad, y esta certeza es lógicamente antes de la certeza sobre la existencia de Dios. Pero una vez que la existencia de Dios ha sido probada, se hace necesario para reexaminar la libertad humana en la luz de lo que sabemos{conocemos} sobre Dios. Ya que sabemos que Dios no sólo sabe{conoce} de la eternidad todo que es o será sino también lo preordena. Y la pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, como la libertad humana puede ser reconciliada con la preordenación divina.

En *los Principios de Filosofía* Descartes evita ofrecer cualquier solución positiva con este problema. Y esta evitación está de acuerdo con su resolución explícita para conducir libre de la controversia teológica. Estamos seguros de dos cosas. En primer lugar estamos seguros de nuestra libertad. En segundo lugar podemos venir para reconocer claramente y claramente que Dios es omnipotente y que Él preordena todos los acontecimientos. Pero esto no sigue esto podemos entender{comprender} cómo se hace que la preordenación divina deje los actos libres{gratis} del hombre indeterminados. Negar la libertad debido a la preordenación divina sería absurdo. ‘Ya que sería absurdo dudar de lo que entendemos{comprendemos} y experiencia dentro de nosotros sólo{justo} porque no entendemos{no comprendemos} una materia{un asunto} que de su naturaleza sabemos{conocemos} para ser incomprensibles.’<sup>4</sup> el curso más sabio debe reconocer que la solución del problema supera el poder de nuestro entendimiento. ‘No tendremos ningún problema en absoluto si recordamos que nuestro pensamiento es finito, y que la omnipotencia de Dios, por lo cual Él sólo no ha sabido{conocido} de toda la eternidad el que que es o puede ser sino también willed y lo preordenó, es infinito.’<sup>5</sup>

De hecho, sin embargo, Descartes no se contentó con esta posición. Ya que él dio sus

opiniones en cuestiones teológicas relacionadas con la libertad humana. Lo que es más, él habló de modos diferentes en tiempos diferentes. Por ejemplo, él fue a fin de que expresara su opinión en una controversia entre Protestantes holandeses, diciendo que él estuvo de acuerdo con los seguidores de Gomar más bien que con el Arminians. Este era equivalente al refrán que él prefirió una doctrina estricta de la predestinación. Y cuando él trajo por los pelos a los jesuitas, expresando su desacuerdo con ellos, <sup>6</sup> parecería que él prefirió Jansenism a Molinism. El Jansenists dio clases aquella gracia divina es irresistible, y la única libertad que ellos realmente admitieron era equivalente a la espontaneidad. Un acto puede ser hecho sin cualquier sentido de la coacción, pero es sin embargo determinado por la atracción 'de delectación', terrenal o divina. El Molinists creyó que esto es la cooperación libre{gratis} de la voluntad que da la gracia eficaz, y que la libertad del hombre de la indiferencia no es perjudicada o destruida por el conocimiento previo divino. Aquel Descartes debería mostrar que un poco de compasión con el Jansenists no es sorprendente cuando uno recuerda su declaración que 'a fin de que yo debiera ser libre{gratis}, no es necesario que yo debiera ser indiferente en la opción de uno o los otros de dos contrario. Mejor dicho, más me inclino hacia el que, si veo claramente que el bueno y el verdadero deben ser encontrados en ello, o si Dios tan dispone mi pensamiento interior, más libremente hacen lo elijo y abrazo. Sin una duda, ambas gracia divina y conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, mejor dicho lo aumentan y refuerzan. De ahí esta indiferencia que siento cuando en mí no influye ninguna razón a un lado más bien que el otro es el grado más bajo de la libertad y revela una ignorancia más bien que una perfección de la voluntad. <sup>7</sup> es verdadero que si Descartes tuviera la intención de explicar lo que los partidarios de la libertad de la indiferencia quisieron decir con ello, él falsificó su sentido. Ya que él parece entender por ello un estado de indiferencia causada por la ignorancia, mientras que ellos quisieron decir con ello una capacidad delegir cualquiera de dos contrario aun cuando las condiciones necesarias para la opción inteligente, incluso el conocimiento, están presentes. Al mismo tiempo él seguramente pensó que más la voluntad es dirigido a la opción objetivamente preferible, si por la gracia o por el conocimiento natural, el mayor nuestra libertad; y él parece implicar que la capacidad de hacer otra opción no pertenece esencialmente a la libertad verdadera. Así él declara en una carta a Mersenne que 'me muevo el más libremente hacia un objeto en la proporción al número de los motivos que me obligan; ya que está seguro que mi voluntad es puesta entonces en movimiento con mayor facilidad y espontaneidad. <sup>8</sup>

Pero en su correspondencia con la Princesa Elizabeth de Bohemia el Descartes habla de un modo bastante diferente, adoptando una posición más parecida a aquel de los jesuitas. Así él nos presenta una analogía. A dos hombres, que son conocidos para ser enemigos, les pide el rey para estar en un cierto lugar en un cierto tiempo. El rey es absolutamente consciente que una lucha seguirá; y debemos decir que él testamentos ello, aunque esto infringiera sus propios decretos. Pero aunque él prevea y testamentos la lucha, él de ninguna manera determina los testamentos de los dos hombres. Su acción es debido a su propia opción. Entonces Dios preve y 'pre-ordains" todas las acciones humanas, pero Él no determina que el humano va a. En otras palabras, Dios preve el acto libre{gratis} de un hombre porque él va a realizarlo; pero él no va a realizarlo porque Dios lo preve.

La verdad del asunto parece ser que tratando con las cuestiones teológicas de la controversia de libre albedrío Descartes adoptó soluciones más o menos improvisadas sin

cualquier verdadera tentativa de darlos consecuente <sup>9</sup> en Qué él realmente estuvo interesado era el problema del error. Él deseó acentuar la libertad del hombre de no consentir en una proposición cuando hay cualquier cuarto{espacio} para la duda y al mismo tiempo tener el asentimiento inevitable en cuenta cuando la verdad de una proposición es percibida con la certeza. Abrazamos o rechazamos el error libremente. Por lo tanto Dios no es responsable. Pero la verdad claramente percibida se impone en la mente como una iluminación divina.

3. Libertad humana presupuesta, podemos investigar la doctrina moral de Descartes. En *el Discurso en el Método*, <sup>10</sup> antes de emprender la aplicación de su método de la duda, él propone para él una ética provisional. Así él resuelve a obedecer las leyes y la aduana de su país, ser firme y resuelto en sus acciones y seguir fielmente hasta opiniones dudosas (opiniones que han sido todavía establecidas más allá de la duda) cuando su mente ha sido arreglada una vez sobre ellos. Él resuelve también a tratar siempre de conquistar él más bien que fortuna y cambiar sus deseos más bien que tratar de cambiar la orden{el pedido} del mundo. Finalmente él resuelve a gastar{pasar} su vida entera en la cultivación de su razón y en la fabricación de tanto progreso como posible en la búsqueda de la verdad.

Obviamente, estas máximas o resoluciones constituyen un programa personal áspero-y-listo; ellos son lejos quitados de 'la ciencia moral más alta y más perfecta que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría' <sup>11</sup> Pero Descartes nunca calculó{resolvió} esta ciencia moral perfecta. Él indudablemente no sintió que él estaba en una posición para hacer así. En cualquier caso, independientemente de los motivos de ello pueden haber sido, la ética Cartesiano falla del sistema, aunque según el programa lo posara{dejara} debería haber formado su corona.

Sin Embargo Descartes escribió realmente algo en temas éticos y en sujetos relevantes al ética. Y podemos considerar de manera rentable en primer lugar lo que él tiene que decir en las pasiones, en cuanto este concierne la filosofía moral.

4. El análisis de Descartes de las pasiones implica la teoría de interacción. O sea, él cree que la pasión está excitada o causada en el alma por el cuerpo. 'Lo que en el alma es una pasión está en el cuerpo, comúnmente hablar, una acción.' <sup>12</sup> En el sentido general de la palabra 'pasiones' y percepciones son el mismo. 'Podemos llamar por lo general pasiones de alguien todas aquellas clases de la percepción o formas del conocimiento que son encontradas en nosotros, porque esto no es a menudo nuestra alma que los hace lo que ellos son, y porque esto siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos.' <sup>13</sup> Pero de ser entendido en un sentido más estrecho, y esto está en este sentido que la palabra 'las pasiones es recogida lo que sigue, 'podemos definirlos generalmente como las percepciones, sentimientos o emociones del alma que le relacionamos especialmente y que es causada, mantenida y fortificada por un poco de movimiento ~~del spirits~~'. <sup>14</sup> En la explicación de esta definición bastante obscura que Descartes hace los puntos siguientes. Las pasiones pueden ser llamadas percepciones cuando esta palabra es usada para significar todos los pensamientos que no son acciones del alma. (Las percepciones así claras y distintas son acciones del alma.) Podemos llamarlos sentimientos porque ellos son recibidos en el alma. Y, con la mayor exactitud, podemos llamarlos emociones debido a todos los pensamientos que el alma puede tener esto es las emociones que son las más propensas para agitar y molestarlo. La cláusula 'que le relacionamos especialmente (el

alma)' es insertada para excluir sentimientos como olores, sonidos y colores, que relacionamos con cosas externas, y aquellos como hambre, sed y dolor, que relacionamos con nuestros propios Cuerpos. La mención de la actividad causal de 'los espíritus es insertada para excluir aquellos deseos que son causados por el alma sí mismo. Las pasiones, por lo tanto, son emociones del alma que son causadas por el cuerpo; y ellos deben ser, por supuesto, distinguidos de la percepción que tenemos de estas pasiones. La emoción de miedo y la percepción clara del miedo y su naturaleza no es la misma cosa.

Las pasiones, dice que Descartes, 'están todos bien en su naturaleza'; <sup>15</sup> pero ellos pueden ser empleados mal, y pueden permitirles crecer al exceso. Tenemos que controlarlos, por lo tanto. Pero las pasiones 'dependen absolutamente de las acciones que los gobiernan y dirigen, y ellos pueden ser cambiados sólo indirectamente por el alma' <sup>16</sup> O sea, las pasiones dependen de y están excitadas por condiciones fisiológicas: ellos son todos causados por un poco de movimiento de la vitalidad. Y la conclusión natural, por lo tanto, sería que para controlarlos deberíamos cambiar las causas físicas que los producen más bien que tratar de expulsarlos directamente sin hacer algo para cambiar sus causas. Ya que mientras las causas permanecen, el escándalo del alma permanece, y en este caso el más que podemos hacer no debe 'ceder a sus efectos y retener muchos de los movimientos a los cuales esto dispone el cuerpo. Por ejemplo, si la cólera hace que nosotros levantemos nuestra mano para golpear, la voluntad puede contenerlo por lo general; si el miedo incita nuestras piernas para huir, la voluntad puede detenerlos, etcétera en otros casos similares. <sup>17</sup> Pero aunque interpretáramos quizás naturalmente el control indirecto de las pasiones como el cambio, a fin de que podemos, los estados físicos que los producen, Descartes nos da una interpretación bastante diferente. Ya que él dice que podemos controlar las pasiones indirectamente,

por la representación de cosas que son por lo general unidas a las pasiones que deseamos tener, y que son al contrario de aquellos que deseamos poner aparte. Así a fin de excitar coraje en uno y quitar miedo, no es suficiente tener la voluntad para hacer así, pero también debemos aplicarnos para considerar los motivos, los objetos o los ejemplos que nos persuaden que el peligro no es grande. <sup>18</sup> Esta interpretación, sin embargo, no es un rechazo de la primera interpretación sugerida: esto es mejor dicho un dispositivo que tenemos que adoptar cuando no podemos cambiar fácilmente directamente las causas externas de una pasión.

5. ¿Pero porque las pasiones 'pueden traernos a alguna clase de la acción sólo por la intervención del deseo que ellos excitan, esto es este deseo sobre todo que deberíamos procurar regular, y esto está en este que el uso principal de la moralidad ~~consists~~ <sup>19</sup> la pregunta se levanta {surge}, por lo tanto, cuándo es el deseo bien y cuando es ello mal? Y la respuesta de Descartes es que el deseo está bien cuando esto sigue del conocimiento verdadero y mal cuando es fundado en algún error. ¿Pero cuál es el conocimiento que da un deseo bien? Descartes no parece hablar muy claramente. Él nos dice, en efecto, que 'el error que el más generalmente cometemos con respecto a deseos es el de suficientemente no distinguir las cosas que dependen de nosotros de aquellos que tan no dependen' <sup>20</sup>, Pero saber que algo depende de nuestro libre albedrío y no es simplemente un acontecimiento que nos pasa y que tenemos que aguantar como mejor podemos no necesariamente dar el deseo de esta cosa un deseo bueno. Sin embargo, Descartes es, por

supuesto, consciente de este, y él añade que tenemos que ‘tratar de saber{conocer} muy claramente y considerar con la atención la calidad del que que debe ser deseado <sup>21</sup> Probablemente él quiere decir que una primera condición de la opción moral es distinguir que mentiras en nuestro poder de lo que no es sujeto a nuestro control. Los acontecimientos del tipo último son ordenados por la Providencia, y tenemos que rendirnos a ellos. Pero, entonces, habiendo averiguado que mentiras dentro de nuestro propio poder, tenemos que discriminar entre lo que está bien y lo que es malo. Y después después de que la virtud consiste en la realización de aquellas acciones que hemos juzgado para ser los mejores <sup>22</sup>

En una carta de 1645 a la Princesa Elizabeth, Descartes amplifica los sujetos algo comentando sobre *De de Séneca vita beata*. ¿Estar en la posesión de beatitud, vivir en la beatitud, ‘no es nada más, pero hacer que el espíritu de alguien perfectamente contentara y satisfecho <sup>23</sup> Cuáles son las cosas que confieren en nosotros esta alegría suprema? Ellos son de dos clases. Los primeros dependen de nosotros, a saber virtud y sabiduría. Los segundos, como el honor, riqueza y salud, no dependen (no completamente al menos) en nosotros. Pero aunque la alegría perfecta exija la presencia de ambas clases de bienes, estamos preocupados estrictamente sólo con la primera clase, a saber, con cosas que dependen de nosotros y que pueden ser por consiguiente obtenidas por todos.

A fin de alcanzar la beatitud en este sentido restringido, hay tres reglas para ser observadas. Según Descartes, ellas son las reglas ya dadas en *el Discurso en el Método*; pero realmente él cambia la primera regla, substituyendo el conocimiento por máximas provisionales. La primera regla es hacer todo lo posible para saber{conocer} lo que habría que hacer y lo que no habría que hacer en todos los acontecimientos de la vida. El segundo debe tener una resolución firme y constante para realizar todos los dictados de la razón sin ser desviado por pasión o apetito. ‘Y esto es la firmeza en esta resolución que pienso debería ser tomado como la virtud.. <sup>24</sup> la tercera regla es considerar que todos los bienes que no posee son fuera del alcance del poder de alguien, y acostumbrarse para no desearlos; ‘para hay solamente el deseo y la pena ... que puede impedirnos ser contento <sup>25</sup>

Sin embargo, esto no es cada deseo que es incompatible con la beatitud, pero sólo aquellos que son acompañados por impaciencia o tristeza. ‘También no es necesario que nuestra razón nunca debiera ser confundida. Es suficiente que nuestra conciencia nos atestigua que nunca hemos querido en resolución y virtud realizar todas las cosas que hemos juzgado el mejor. Y entonces la virtud sola es suficiente para darnos contenido en esta vida. <sup>26</sup>

Obviamente, no nos dicen más muchísimo estas observaciones sobre el contenido de moralidad, sobre, o sea, los dictados concretos de la razón. Pero el Descartes creyó que antes de que una ética científica podría ser elaborada era en primer lugar necesario establecer la ciencia de la naturaleza humana; y él no pretendió haber hecho este. De ahí él no sintió que él estaba en una posición para calcular{resolver} la ética científica que el programa de su sistema exigido. Sin embargo, en otra de sus cartas a la Princesa Elizabeth en tópicos éticos él dice que él dejará caer a Séneca y dará sus propias opiniones; y él se pone a decir que dos cosas son requeridas para juicio moral derecho, primero, conocimiento de la verdad y, en segundo lugar, el hábito de recordar y consentidoras a este conocimiento en todas las ocasiones que lo requieren. Y este conocimiento implica el conocimiento de Dios; ‘ya que este nos enseña recibir en la parte buena todo que nos pasa, como nos

expresamente enviado por dios <sup>27</sup> en Segundo lugar, es necesario saber{conocer} la naturaleza del alma, como self-subsistent, independiente del cuerpo, nobler que éste, e inmortal. En tercer lugar, nosotros deberíamos realizar{comprender} el grado del universo y no imaginar un mundo finito hecho expresamente para nuestra conveniencia. En cuarto lugar, cada uno debería considerar que él forma la parte de un mayor todo, el universo, y, más en particular, de un cierto Estado, sociedad y familia, y que él debería preferir los intereses del todo. Y hay otras cosas el conocimiento de las cuales es deseable; la naturaleza de las pasiones, por ejemplo, el carácter del código ético de nuestra propia sociedad, etcétera. Hablando en general, cuando Descartes dice en otras cartas, el bueno supremo 'consiste en el ejercicio de virtud (o que es el mismo) en la posesión de todas las perfecciones la adquisición de las cuales depende de nuestro libre albedrío, y en la satisfacción de mente que sigue esta adquisición <sup>28</sup> y 'el uso verdadero de nuestra razón de la conducta de la vida consiste sólo en examen y consideración sin la pasión el valor de todas las perfecciones, ambos de cuerpo y mente, que puede ser adquirida por nuestra industria, a fin de que, siendo generalmente obligado a privarnos de unos para tener a otros, siempre podamos elegir mejor ... <sup>29</sup>

6. Apenas vale la pena después de más lejos los comentarios bastante desordenados hechos por Descartes a la Princesa Elizabeth. Pero hay varios puntos para ser notados.

En primer lugar está claro que Descartes aceptó la teoría tradicional que el final de la vida humana es 'la beatitud'. Pero mientras que para un pensador medieval como la beatitud Aquinas, beatitud perfecta al menos, significó la visión de Dios en el cielo, para Descartes esto significó una tranquilidad o la alegría del alma asequible en esta vida por propios esfuerzos de alguien. No pienso sugerir que Descartes negara que el hombre tenga un destino sobrenatural que no puede ser alcanzado sin la gracia o que la beatitud en el sentido más lleno{pleno} es la beatitud de cielo. Hacia qué quiero llamar la atención es simplemente el hecho que él prescindió de temas puramente teológicos y de revelación y esbozos, ya que uno no puede usar la palabra 'se desarrolla', una ética natural, una teoría moral puramente filosófica. En la teoría moral de Aquinas histórico, sin embargo, no hay ninguna tal abstracción neta de doctrinas 30 reveladas

En segundo lugar uno cuesta dejar de notar la influencia en reflexiones de Descartes de las escrituras e ideas de moralistas antiguos, en particular de los Estoicos. Es verdadero que él comienza *las Pasiones del Alma* con una alusión despectiva acostumbrada al ancients, pero este no significa, por supuesto, que él no era bajo la influencia de ellos; y la mención ha sido hecha de su uso de Séneca en las cartas a la Princesa Elizabeth. En efecto, la noción de virtud como el final de vida, la tensión en el autocontrol en la cara de las pasiones, y el énfasis en el porte con paciencia, como expresiones de la providencia divina, todos los acontecimientos que nos pasan y que no están en nuestro control, representan ideas eminentemente Estoicas. Descartes no era simplemente un Estoico, por supuesto. En primer lugar, él ató más valor a bienes externos que hizo a los Estoicos; y a este respecto él está de pie más cerca a Aristóteles que a los Estoicos. Pero una manera de pensar entera en su teoría ética, a saber, la manera de pensar representada por su énfasis en la autosuficiencia del hombre virtuoso y por su diferencia constantemente repetido entre cosas que están en nuestro poder y aquellos que no hacen, es de modo inconfundible el Estoico en inspiración y ~~saber~~ <sup>31</sup>

En tercer lugar, la atención debe ser llamada hacia la tendencia intellectualist en el



pensamiento ético de Descartes. En una carta escrita a Père Mesland en 1644 él dice que si vemos claramente que algo es el mal 'sería imposible para nosotros pecar durante el tiempo que lo vemos de esta manera. Por eso ellos dicen, *Omnis peccans est ignorans*.<sup>32</sup> y pasos de esta clase parecería implicar la aceptación de la noción Socrática que la virtud es el conocimiento y la ignorancia vice-. Pero aunque en efecto parezca realmente haber sido la convicción colocada de Descartes que no podemos ver *claramente* que algo es el mal y aún elegirlo, esta 'vista claramente' tiene que ser entendida en un sentido algo restringido. Descartes estuvo de acuerdo con el Scholastics que nadie elige el mal exactamente como tal; un hombre puede elegir lo que es el mal sólo porque él lo representa a él como estando en un poco de respeto un bueno. Si él viera claramente aquí y ahora el mal de una mala acción, discerniendo esto es el mal y por qué esto es el mal, él no podía elegirlo; ya que la voluntad es puesta hacia el bueno. Pero aunque él pueda recordar habiendo oído que una acción es el mal o hacer ver él mismo en una antigua ocasión que esto es el mal, este no le impide asistir aquí y ahora a los aspectos de la acción bajo la cual le aparece como deseable y bueno. Y entonces él puede decidir realizarlo. Otra vez, debemos distinguimos entre vista de un bien con la claridad genuina y vista de ello con la claridad sólo aparente. Si viéramos el bien con la claridad genuina en el momento de opción, deberíamos elegirlo inevitablemente. Pero la influencia de las pasiones puede divertir nuestra atención; y 'somos siempre libres {gratis} de impedirnos perseguir un bueno que nos es claramente conocido, o de admitir una verdad evidente, a condición sólo que pensamos que esto es un bueno para atestiguar a nuestro libre albedrío por hacer así'.<sup>33</sup>

En el general uno puede decir que Descartes cree no sólo que siempre elegimos lo que es o parece estar bien y que no podemos elegir el mal exactamente como tal, sino también que si en este momento de la opción viéramos con la claridad genuina y completa que un detalle bien estaba bien en una manera no calificada, deberíamos elegirlo inevitablemente. Pero de hecho nuestro conocimiento no es tan completo que esto puede excluir la influencia de las pasiones. La tesis intellectualist permanece, por lo tanto, una tesis abstracta. Esto afirma como la gente se comportaría si las ciertas condiciones fueran realizadas que no son de hecho realizados.

Finalmente, aunque en los comentarios que él realmente hace sobre sujetos éticos Descartes enfatiza la virtud de dimisión, este no signifique que su ciencia ética desarrollada, si él hubiera desarrollado alguna vez el un, habría sido simplemente una ética de dimisión. Un sistema ético perfecto exige un conocimiento completo anterior de las otras ciencias, incluso fisiología y medicina. Y él indudablemente pensó que, considerando este conocimiento científico completo, el hombre podría calcular {resolver} entonces las condiciones morales para el ejercicio práctico y la aplicación de este conocimiento. Ya que éste daría a hombre, un entendimiento cuidadoso no sólo de la ley científica y de lo que no era sujeto al libre albedrío del hombre sino también de lo que está en su poder. Y una vez que el hombre poseyó un entendimiento completo de lo que está en su poder, él podría desarrollar entonces una teoría adecuada sobre el camino del cual su libre albedrío debería ser ejercido en el hormigón. Y de esta manera él elaboraría una ética dinámica o una ética de acción, y no simplemente una ética de dimisión.

7. Nadie, pienso, desearía preguntar la verdad de la declaración que Descartes es el filósofo francés más importante. Su influencia ha sido sentida en todas partes del curso entero de la filosofía francesa. Por ejemplo, una de las características principales de esta

filosofía ha sido una alianza cercana entre la reflexión filosófica y las ciencias. Y aunque los pensadores franceses más recientes no hayan seguido su ejemplo del intento de calcular{resolver} un sistema completo, deductivo, ellos han reconocido su lugar en una tradición que vuelve a la inspiración de Descartes. Así Bergson manda a la alianza cercana entre filosofía y matemáticas en el pensamiento Descartes y llama la atención hacia el hecho que en los hombres del siglo diecinueve como Comte, Cournot y Renouvier vino a la filosofía por matemáticas, uno de ellos, Henri Poincaré, siendo un matemático ~~de genio~~ 34 Otra vez, la preocupación de Descartes por ideas claras y distintas, fortificadas por su uso de la lengua comparativamente simple, ha sido reflejada en la claridad de la escritura filosófica francesa cuando considerado en conjunto. Desde luego los ciertos pensadores franceses han adoptado un estilo obscuro y dicción principalmente bajo la influencia extranjera; pero, en términos generales, los filósofos de Francia han seguido la tradición Cartesiano en materia de la claridad y en la evitación de la jerga oscura.

La claridad de Descartes es, en efecto, algo engañosa. Ya que no es por ningún medio siempre una materia{un asunto} fácil para interpretar su sentido. Y puede ser apenas reclamado que él es siempre consecuente. Aún seguramente hay un sentido en el cual es verdadero decir que Descartes es, y que Hegel, por ejemplo, no es, un escritor claro. Este hecho presupuesto, algunos filósofos han tratado de encontrar en Descartes un sentido más profundo, una tendencia profunda de su pensamiento, que posee un valor permanente independiente del sistema Cartesiano en conjunto. Así en su *Historia de la Filosofía* Hegel saluda a Descartes como el verdadero creador de la filosofía moderna, cuyo mérito principal debe haber comenzado del pensamiento sin presuposiciones. Para Hegel Cartesiansm es seguramente inadecuado. En primer lugar, Descartes, comenzando con pensamiento o conocimiento, no deduce los contenido de conocimiento del pensamiento o razona sí mismo, pero los acepta empíricamente. Otra vez, el ego de Descartes es sólo el ego empírico. En otras palabras, Cartesianism forma sólo una etapa{escena} en el desarrollo de filosofía hacia el idealismo absoluto. Pero esto es una etapa{escena} de gran importancia; ya que en el comienzo con el conocimiento o pensó que Descartes causó una revolución en la filosofía.

Edmund Husserl interpretó la importancia de Descartes de un modo bastante diferente. Para él *las Meditaciones* de Descartes representan un punto decisivo en la historia del método filosófico. Éste apuntó a una unificación de las ciencias, y él vio la necesidad de un punto de partida subjectivist. La filosofía debe comenzar con las meditaciones del ego autorefectante. Y Descartes comienza por 'la puesta entre paréntesis' la existencia del mundo material y tratando el mí como cuerpo y cosas materiales como fenómenos con relación a un sujeto, el ego consciente. A este grado Descartes puede ser considerado como un precursor de la fenomenología moderna. Pero él no entendió el significado de su propio procedimiento. Él vio la necesidad de preguntar la interpretación 'natural' de la experiencia y de la liberación él mismo de todas las presuposiciones; pero en vez de tratar el ego como el conocimiento puro y explorar el campo de 'la subjetividad transcendental', el campo de esencias como fenómenos para un sujeto puro, él interpretó el ego como una sustancia de pensamiento y se puso a desarrollar una filosofía de realista con la ayuda del principio de causalidad.

Así mientras Hegel consideró la filosofía de Descartes como una etapa{escena} en el desarrollo del idealismo absoluto y Husserl lo consideró como una anticipación de fenomenología, ambos hombres pusieron la tensión en 'la subjetividad' como el punto de

partida Cartesiano. El M Jean-Paul Sartre hace el mismo, aunque dentro del marco, por supuesto, de una filosofía que es diferente de esto de Hegel o de Husserl. En su conferencia, 'Existencialismo y Humanismo', Sartre comenta que el punto de partida para la filosofía debe ser la subjetividad del individuo, y que la verdad primal es *pienso, por lo tanto soy*, que es la verdad absoluta del conocimiento cuando esto llega a sí. Pero él entonces continúa a sostener que en el 'pienso que ' estoy consciente de mí en la presencia del otro. La existencia de otros es descubierta en *el Cogito* sí mismo, de modo que nos encontremos inmediatamente en un mundo de intersubjetividad. Y vale la pena comentar que los existencialistas en general, comenzando con el sujeto individual libre{gratis}, representan el conocimiento del sujeto como el conocimiento del mí en un mundo y en la presencia del otro.

De ahí, aunque su punto de partida tenga un poco de afinidad con aquel de Descartes, ellos no se implican en el negocio de demostrar la existencia del mundo externo como algo no ya dado dentro del conocimiento del mí. En otras palabras, ellos no comienzan con el ego autoincluido.

El Hegel, Husserl y Sartre son, por supuesto, simplemente tres ejemplos del uso hecho de Cartesianism por pensadores posteriores. Muchos otros ejemplos podrían ser dados. Uno podría citar, por ejemplo, Maine de la substitution de Biran *de Volo, ergo suma* para *Cogito* de Descartes, *ergo suma*. Pero todos estos pensadores tienen este en común, que ellos interpretan el significado interior y el valor permanente de Cartesianism en la función de una filosofía que no era la de Descartes. No digo este por vía de la crítica. El Hegel, Husserl y Sartre son todos los filósofos. La referencia, en efecto, ha sido hecha a *la Historia* de Hegel *de la Filosofía*. Pero este trabajo forma una parte integrante del sistema Hegelian: esto no es un trabajo de la exégesis puramente histórica. Y un filósofo seguramente disfruta del derecho de decisión según su propio punto de vista lo que vive y lo que está muerto en la filosofía de Descartes. Al mismo tiempo, si Descartes es interpretado como un idealista absoluto o como un phenomenologist o como un existencialista o, con La Mettrie, como un materialista que tomó el camino incorrecto y dejó de reconocer 'el verdadero' significado y las exigencias 'verdaderas' y la dirección de su pensamiento, uno dirige el riesgo de dejar de verle en su perspectiva histórica. Descartes seguramente trató de basar su filosofía en 'la subjetividad' si uno quiere decir por este que él intentó a encontrado su sistema en *el Cogito, ergo suma*. Y es absolutamente verdadero que este era una innovación de importancia, y que cuando uno mira hacia atrás de una etapa{escena} posterior del desarrollo filosófico uno puede ver uniones entre esta innovación e idealismo posterior. Pero aunque haya lo que puede ser llamado elementos de idealista en Cartesianism, esto más engañaría para describir éste como un sistema de idealista. Ya que Descartes basó su filosofía en una proposición existencial, y él estuvo preocupado para establecer una interpretación objetiva de la realidad que él no consideró como reducible a la actividad de conocimiento. Otra vez, si uno enfatiza simplemente la unión entre la cuenta maquina de Descartes de la realidad material y el materialismo maquina que apareció en la Aclaración de francés{franceses} del siglo dieciocho, uno obscurece el hecho que él procuró reconciliar la vista{opinión} 'geométrica' del mundo con una creencia en Dios, en la actividad divina y en la espiritualidad del alma humana. Aún este es uno de los aspectos más importantes de su filosofía cuando lo consideramos en su ajuste histórico.

En cierto modo la filosofía de Descartes era una empresa sumamente personal. Las

partes autobiográficas *del Discurso en el Método* muestran este bastante claramente. Él fue animado, no por una curiosidad intelectual simplemente superficial, pero por una pasión para el logro de certeza. Y él consideró que la posesión de un sistema verdadero de la filosofía tuvo la importancia para la vida humana. Pero para el cual él buscó era la certeza objetiva, la verdad evidente y demostró la verdad. La insistencia de Descartes en 'la subjetividad' (para usar un término posterior) como el punto de partida no debe ser aturdida con subjectivism. El logro de algo análogo al objetivo, la verdad impersonal de matemáticas permaneció su objetivo. En este sentido él aspiró a superar la tradición. O sea, él aspiró a establecer la filosofía verdadera que descansaría en la razón pura y no en la tradición pasada, y que sería libre {gratis} de las limitaciones de espacio y tiempo. El hecho que podemos discernir en ello la influencia de tradición y de condiciones contemporáneas no es, por supuesto, una materia {un asunto} para el asombro. Al contrario, sería asombroso si no pudiéramos encontrar ninguna tal influencia. Pero el hecho que Cartesianism es en gran medida datado no le priva de su reclamación para ser considerada al padre de la filosofía moderna en el período pre-Kantian.

## *Capítulo Siete*

### **PASCAL**

*Vida y espíritu de método Pascal geométrico, su alcance y corazón de límites - 'The ' -  
Pascal's método en Apologetics miseria y la grandeza de hombre - el argumento de la  
apuesta-Pascal como un filósofo.*

1. En la bocacalle de Descartes a Pascal somos encarados por un hombre del sello muy diferente de la mente. Ambos hombres eran, en efecto, matemáticos, y ambos eran Católicos; pero mientras que el antiguo era principalmente un filósofo éste era principalmente un apologista. Descartes, es verdadero, puede ser considerado hasta cierto punto como un apologista religioso en el sentido al menos que él era consciente de significanee religioso y moral de su pensamiento; pero es natural pensar en él antes que nada como un filósofo sistemático, intención de desplegar 'la orden {el pedido} de los motivos y elaborar un físicamente relacionado y racionalmente estableció el cuerpo coherente de la verdad filosófica capaz del desarrollo indefinido. Aunque él no fuera un racionalista si por esta palabra queremos decir a un hombre que rechaza las ideas de la revelación divina y del sobrenatural, él representa el racionalismo en el sentido que él dedicó él mismo a la búsqueda de verdad como alcanzable por la reflexión filosófica y científica de la mente humana. Él era un filósofo Católico en el sentido que él era un filósofo que era un Católico; pero él no era un filósofo Católico en el sentido que él estuvo preocupado principalmente por la defensa de las verdades de fe. El Pascal, sin embargo, estuvo preocupado por la exposición como la revelación cristiana soluciona los problemas que provienen de la situación humana. En cuanto él se dedicó a llamar la atención hacia y exponer estos problemas podrían llamarlo quizás un filósofo 'de existencialista', si deseáramos usar este término en un amplio y quizás mejor dicho sentido erróneo. Pero en cuanto él estuvo preocupado por la insistencia que las respuestas a estos problemas, al

grado que las respuestas están disponibles, son proporcionadas por revelación cristiana y vida él sería probablemente mejor clasificado como un apologista cristiano a como un filósofo. Podemos entender al menos cómo se hace que mientras algunos escritores ven en él uno de los mayores de filósofos franceses, los otros rechacen llamarle un filósofo. Henri Bergson y Victor Delbos, por ejemplo, le colocaron al lado de Descartes, como los dos representantes franceses principales de maneras de pensar diferentes, y Jacques Chevalier ve en él a un gran filósofo exactamente porque él se concernió con 'las preguntas que un hombre pone a él cara a cara con la muerte'.<sup>1</sup> Renouvier, por otra parte, consideraron Pascal demasiado personal un pensador para merecer thetitle del Filósofo, y Émile Bréhier rotundamente declara que 'Pascal n'est primogenitura un filósofo c'est un sabio y un apologiste de la religion catholique.'<sup>2</sup> Estos juicios son obviamente en parte dependientes de decisiones personales en cuanto a lo que constituye la filosofía y un filósofo. Pero al mismo tiempo ellos sirven para enfatizar la diferencia entre Pascal y Descartes, una diferencia de que Pascal estaba en efecto consciente. En efecto, en ciertos aforismos famosos él explícitamente rechazó 'filosofía', queriendo decir con este la clase de cosa que Descartes intentó hacer o que Pascal le interpretó como tratando de hacer. En su opinión el gran racionalista fue muy ocupado con el mundo material y demasiado poco preocupado por 'una cosa necesaria', a que un amor genuino de la sabiduría dirigiría la atención de un hombre.

Blaise Pascal nació en 1623, su padre que es el representante decidido del rey, el presidente del Cour des Ayudantes, en Clermont en el Auvergne. Los biógrafos tienen hablan extensamente de la influencia de su ambiente temprano, el paisaje duro, rugoso del Auvergne, en su carácter. Él fue educado por su padre que en 1631 se movió a París, y de la infancia él mostró signos de inteligencia excepcional y poder mental. Si la historia de su redescubrimiento de la geometría para él a la vez cuando su padre le enseñaba griego y latín es verdadera o falsa, su interés a y la capacidad para matemáticas y física fue mostrada en una fecha temprana, y en 1639 él escribió un ensayo en secciones cónicas, que fue imprimido en el año siguiente. Más tarde él inventó una máquina de sumar u ordenador mecánico, inspirado por un deseo de ayudar a su padre en la evaluación de impuestos cuando él ocupaba un poste del Gobierno en Rouen. Allí siguió la serie importante de experimentos para demostrar la verdad del descubrimiento experimental de Torricelli del vacío, y éstos por su parte proporcionaron la base para la enunciación de principios fundamentales en la hidrostática. Adelante, hacia el final de su vida corta, cuando él fue preocupado por problemas teológicos y religiosos, él puso las fundaciones del cálculo infinitésimo, el integral y el cálculo de probabilidades. No es por lo tanto exactamente verdadero decir que el ascetismo de Pascal le divirtió de todos 'este-' actividad mundana y frustró a su genio matemático cuando algunos críticos han declarado.

En 1654 Pascal se sometió a la experiencia espiritual registrada en su *Monumento conmemorativo*, una experiencia que le dio una realización fresca del personal Dios y del lugar de Cristo en su vida. Y a partir de este tiempo su ánimo de vida un sello profundamente religioso. Pero este no significa que podemos dividirlo justificadamente en dos fases sucesivas y separadas, el científico y el religioso. Ya que en el abandono él mismo a Dios él no renunció todos los intereses científicos y matemáticos como 'mundanos'; mejor dicho hizo él viene para considerar sus actividades científicas en una nueva luz, como la parte de su servicio de Dios. Si él subordinara matemáticas a moralejas y moralidad natural a la caridad sobrenatural, él abrazaba simplemente el punto de vista de

cualquier Christian convencido.

Pero aunque su 'conversión' no produjera en Pascal una renuncia completa hacia sus intereses científicos y matemáticos, esto seguramente giró su mente hacia temas teológicos. En 1652 su hermana Jacqueline se hizo un miembro de la comunidad de Puerto Real, la fortaleza de Angélique Mère; y después de que su experiencia de 1654 Pascal formó contactos íntimos con el Puerto círculo Real, los miembros de que eran partidarios de Jansenius, obispo de Ypres y autor de *Augustinus* famoso. Varias proposiciones tomadas de este trabajo habían sido condenadas por la Santa Sede en el mayo de 1653; y la línea tomada por Arnauld y otros partidarios de Jansenius que perteneció al Puerto el círculo Real debía aceptar la condena, pero negar que las proposiciones debieran ser encontradas en las escrituras de Jansenius en el sentido en el cual se había declarado que ellos eran heréticos. Esta actitud fue considerada por Roma como equivalente a una evasión deshonesta y fue sujeta a la censura. Pero por lo que Pascal está preocupado él nunca se comió a cualquier sectario o punto de vista de partido, si a aquel de Jansenius él mismo o a las vistas {opiniones} de milder propagadas por algunos socios del Puerto Real. Él declaró que él no perteneció al Puerto Real, pero a la Iglesia Católica, y no hay ninguna razón adecuada de preguntar su sinceridad. Esto es un error, por lo tanto, hablar de él como un Jansenist si el término es usado en un sentido estricto, a saber, indicar el que quién aceptó y defendió las proposiciones condenadas. Si en un tiempo él tendiera hacia la posición representada por estas proposiciones, él trabajó él mismo sin ello. Al mismo tiempo él estaba hasta cierto punto en la compasión con el Jansenists. Él puso demasiado énfasis, como ellos hicieron, la corrupción de la naturaleza humana después de la Caída y la impotencia de hombre para hacerse o hacer algo complaciendo a Dios sin la gracia divina, aunque él evitara el desmentido Jansenist de la parte jugada por el libre albedrío en la aceptación o rechazar la gracia. Lo que le atrajo al Jansenists del Puerto Real no era tanto este o que principio específico como la actitud general de 'integralism' cristiano y la respuesta negativa del compromiso con el espíritu del mundo. En una sociedad impregnada por el humanismo deistic y por escepticismo racionalista y pensamiento libre {gratis} él consideró que esto era sobre todo las ideas de la corrupción humana y de la necesidad y el poder de la gracia divina que debería estar enfatizada y que los ideales cristianos más altos deberían ser mantenidos en su pureza sin cualquier compromiso o tentativa de acomodarlos a la debilidad humana. Y esto estaba en este espíritu que él escribió *Lettres* famoso *provinciales* (1655-7), que fueron condenados por los Fieles del Índice en 1657.

Estas cartas son mejor conocidas para el ataque contenido en ellos en la teología moral de los jesuitas. El Pascal consideró la casuística (la aplicación de principios morales a casos particulares) de los teólogos morales como pruebas de la flojedad moral y como una tentativa injustificable de hacer el cristianismo más fácil para el más o menos mundano y dispuesto. En sus escrituras en el sujeto él selecciona para mención y condena casos extremos del alojamiento moral de ciertos autores, y él tiende a aturdir la casuística sí mismo con el abuso de ello. Además, él tiende a atribuir a teólogos morales motivos indignos que eran seguramente ausentes de sus mentes. *Los Lettres provinciales*, en fino, muestran una carencia del juicio equilibrado y un fracaso de distinguirse entre los principios fundamentales y válidos de la teología moral y el abuso de casuística. Sin embargo, la cuestión subyacente principal está bastante clara. Los jesuitas creyeron que en el mundo contemporáneo el lado humanístico del cristianismo debería ser acentuado y que cuando los ideales de la vida cristiana son aplicados a casos individuales, no hay ninguna

llamada de afirmar una obligación cuando hay buena razón para pensar que no hay ninguna tal obligación. Su motivo no era aquella de la ampliación de su propio dominio sobre conciencias, pero aquella de la inclusión tantos como posible en las filas de practicar a creyentes cristianos. El Pascal, por otra parte, tendió a considerar el humanismo como equivalente al paganismo, y cualquier atenuación del viento al cordero esquilado que él consideró como una manipulación intolerable de la pureza del ideal cristiano. Para la medida buena él acusó a los jesuitas de hipocresía. En un sentido él se puso el mejor de la disputa. Ya que él era un escritor brillante, mientras que sus opositores no produjeron ninguna respuesta que era capaz de tener un efecto igual *al Lettres provinciales*. Pero en la carrera larga Pascal fue derrotado. Ya que la teología moral y la casuística no tenían una historia larga y el proceso del desarrollo antes de ellos.

De pronto después del tiempo de su conversión Pascal parece haber formado la idea de formar una apología de la religión cristiana con miras a la conversión de los librepensadores y escépticos de su tiempo, así como Católicos que no cumplieron con los preceptos de Cristo. Pero este proyecto nunca fue completado, y en su muerte en 1662 él le dejó sólo un esbozo del trabajo, consistiendo principalmente en aforismos y notas, aunque haya algunos pasos ampliados más. La colección de estos pensamientos es conocida como *el Pensées*<sup>3</sup> de Pascal.

2. El Descartes tendió a creer en un método soberano de la aplicabilidad universal, el método matemático. Y en sus ojos la actitud ideal o el espíritu eran la del matemático. Es verdadero que estas dos declaraciones son en algunos aspectos exageradas y que ellos están de pie en la necesidad de la calificación, como ha sido indicado ya en los capítulos en la filosofía Cartesiano. Pero puede haber un poco de duda, pienso, que ellos representan la impresión general que las escrituras de Descartes dejan en la mente. Además, ellos representan la idea que Pascal tenía de Descartes. Y el antiguo profundamente discrepó con la exaltación del gran racionalista del método matemático y del espíritu matemático. Es por lo tanto algo sorprendente encontrar Pascal incluido en algunas historias de la filosofía entre los discípulos de Descartes. El hombre que podría hacer el comentario, 'Descartes inútil e incierto',<sup>4</sup> puede ser apenas calculado como un Cartesiano ardiente.

Para decir este, sin embargo, no debe decir que Pascal despreció el método matemático o que él alguna vez renunció sus propios logros matemáticos y científicos. Dentro de su propio campo limitado de la aplicación ~~method~~<sup>5</sup> geométrico de definición y demostración ordenada es supremo. 'Un método infalible es buscado por todos. Los lógicos hacen la profesión de llegar a ello, pero los géometras solos lo alcanzan, y fuera de su ciencia y lo que lo imita no hay ningunas demostraciones verdaderas.'<sup>6</sup> un método matemático o geométrico ideal en efecto implicaría definir todos los términos y demostrar todas las proposiciones;<sup>7</sup> pero este método ideal está más allá de nosotros. 'Para el que que supera la geometría nos supera.'<sup>8</sup> Esto no sigue sin embargo, aquella geometría es incierta. Según Pascal el géometa no puede definir términos como espacio, tiempo, movimiento, número e igualdad; pero la razón de este es que cuando la palabra 'tiempo', por ejemplo, es pronunciada las mentes de todos son dirigidas hacia el mismo objeto. La referencia del término no sería hecha más clara por ninguna definición intentada. Y en cuanto a nuestra incapacidad para demostrar todas las proposiciones, debemos tener en cuenta el hecho que las proposiciones básicas o los principios son intuited. Ellos no pueden ser demostrados, pero ellos son sin embargo evidentes. Esto es este hecho que rescata matemáticas de la

influencia que se corroe de Pyrrhonism o escepticismo. Es verdadero lo que 'razona', la operación analítica{analítica} y deductiva de la mente, sube contra el indefinible y el indemonstrable; y resulta que 'la razón' sola no puede justificar matemáticas como una ciencia que cede la certidumbre. Pero 'el corazón (es decir percepción inmediata o intuición) percibe que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son ... infinito. Nosotros principios intuitivos y concluyen a proposiciones; y todo esto con certidumbre, aunque por caminos diferentes. Y es como inútil y ridículo por la razón a la demanda de las pruebas de corazón de sus primeros principios antes de que (razón) quiera consentirles cuando sería para el corazón a la demanda de la razón nuestra intuición de todas las proposiciones que éste demostró antes de que esté listo aceptarlos. '9; pruebas que atan a principios son suficientes para calificarlos para realizar la función que se requiere que ellos realicen.

Vale la pena llamar la atención en el paso a los comentarios de Pascal, citados{citados} encima, que mientras reclamación de lógicos de haber llegado a un método infalible, los geómetras solos han hecho de hecho así. En otra parte él sugiere que 'la lógica haya tomado prestadas quizás las reglas de geometría sin entender su fuerza '10 el método racional ideal es el método matemático, no aquella de la lógica Aristotélica y Escolástica. En este punto lados de Pascal con Descartes y acepta con él la rebelión común contra y la depreciación de la lógica de las Escuelas. Debe ser añadido, en cuanto a la relación general de la lógica a matemáticas, que Leibniz más tarde tomó la vista {opinión} de enfrente. Para él la lógica matemática era una forma particular tomada por la lógica general.

Pero aunque Pascal fuera "un Cartesiano" al grado que él afirmó la supremacía del método matemático dentro del campo de deducción y demostración, él de ningún modo compartió las convicciones de Descartes acerca del grado de su aplicabilidad y utilidad. No podemos desarrollar, por ejemplo, las ciencias naturales en una manera *puramente a priori*. Debemos reconocer el carácter probable de nuestras hipótesis. Y en el establecimiento de la experiencia de hechos empírica, o mejor dicho el método experimental, debe ser nuestra guía. Las autoridades son la fuente de nuestro conocimiento teológico; ya que los misterios de fe superan el alcance de la razón humana. Pero no es así en cuanto a nuestro conocimiento matemático y científico. Los secretos de naturaleza en efecto son escondidos; pero la experiencia y el experimento gradualmente aumentan nuestro conocimiento de ellos. Las experiencias 'son los únicos principios ~~de physics~~'11 Resulta que nuestro conocimiento es limitado por nuestra experiencia. 'Cuando decimos que el diamante es el más difícil de todos los cuerpos, queremos decir de todos los cuerpos con los cuales estamos informados, y no podemos y no deber incluir aquellos de cuerpos de los cuales somos completamente ignorantes. '12 'Para en todos los asuntos en los cuales la prueba consiste en experiencias y no en demostraciones que uno no puede hacer ninguna aseveración universal salvar por la enumeración general de todas las partes y de todos los casos diferentes. '13 en Cuanto a la existencia o posibilidad de un vacío o vacío, esto es la experiencia sola que puede decidirse si hay o puede ser un vacío o no. Las autoridades no son suficientes para solucionar el problema. Tampoco la pregunta puede ser decidida por la demostración matemática *a priori*.

El método geométrico es también ineficaz en el campo metafísico. Tome, por ejemplo, el problema de Dios. Pascal parece a primera vista contradecirse. Por una parte él



afirma que ‘sabemos{conocemos}, entonces, la existencia y la naturaleza del finito, porque somos finitos y ampliados como ello. Sabemos{conocemos} la existencia del infinito y somos ignorantes de su naturaleza, porque mientras como nosotros esto tiene la extensión, a diferencia de nosotros esto no tiene ningunos límites. Pero no sabemos{no conocemos}, ni existencia, ni naturaleza de Dios; ya que Él no tiene, ni extensión, ni límites. Por la fe, sin embargo, sabemos{conocemos} Su existencia, y por la gloria (por *el lumen gloriae*, Pascal quiere decir) sabremos{conoceremos} Su naturaleza. ’<sup>14</sup> Otra vez, ‘Dejado nosotros hablan ahora según nuestra luz natural. Si hay Dios, Él es infinitamente incomprensible; para, poseyendo ni partes ni límites, Él no tiene ninguna relación con nosotros. Somos por lo tanto incapaces de saber{conocer} lo que Él es o si Él es. ’<sup>15</sup> Aquí Pascal parece decir claramente que la razón natural es incapaz de demostrar la existencia de Dios y que la fe sola puede asegurarnos de esta verdad. Por otra parte, hay pasos en los cuales él parece confesar que hay o puede ser pruebas filosóficas válidas de la existencia de Dios. Y a primera vista puede parecer que una contradicción está implicada. La explicación, sin embargo, es bastante simple. En primer lugar, ‘las pruebas metafísicas de Dios son tan remotas del razonamiento masculino y tan complicado que ellos tienen poco efecto. Y aun cuando ellos sirven para algunas personas, ellos hacen tan sólo durante el momento esta gente ve la demostración. Una hora más tarde ellos están con miedo que ellos puedan haber sido engañados. ’<sup>16</sup> Otra vez, mientras las pruebas basadas en las maravillas de la naturaleza pueden servir para llamar la atención de creyentes al trabajo de Dios, ellos sirven a ateos. Al contrario, intentar convencer a ateos por un argumento basado por el movimiento de los cuerpos celestes es ‘darles la razón de pensar que las pruebas de nuestra religión son muy débiles; y veo por la razón y por la experiencia que nada es más calculado{estimado} para excitar en ellos este desprecio ’<sup>17</sup> en Otras palabras, si el objeto de demostrar la existencia de Dios es convencer a agnósticos y ateos, las pruebas metafísicas abstractas no son ningún uso, mientras los argumentos físicos son peores que inútil. El razonamiento de ambos tipos es ineficacious. Pero Pascal hacía que un profundador razonara para rechazar las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. El conocimiento de Dios en el cual él estuvo pensando era el conocimiento de Dios como revelado en Cristo, mediador y Redentor, un conocimiento que es la respuesta al conocimiento íntimo del hombre de su propia miseria. Pero un conocimiento puramente filosófico de Dios no implica el conocimiento, ni de la necesidad del hombre de la amortización, ni de Cristo el Redentor. Esto puede coexistir con el orgullo y con la ignorancia de Dios como el final bueno y final supremo del hombre. La religión cristiana ‘enseña al hombre estas dos verdades juntos, que hay Dios, para quien los hombres tienen una capacidad, y que hay una corrupción en la naturaleza, que los da indigno de Él. Es igualmente importante para hombres para saber{conocer} ambos estos puntos; y es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin saber{conocer} su propia miseria y saber{conocer} su propia miseria sin conocer al Redentor que puede curarle. El conocimiento de una de estas verdades por sí mismo produce orgullo de los filósofos que han conocido a Dios, pero no su miseria o la desesperación de los ateos que saben{conocen} su propia miseria sin (saber{conocer} el) Redentor. ’<sup>18</sup> en Otras palabras, las pruebas filosóficas de la existencia de Dios no son sólo insuficientes para convencer ‘ateos endurecidos’ <sup>19</sup> sino también ‘inútil y estéril’ <sup>20</sup> en vista de que el conocimiento alcanzado sería el conocimiento de Dios sin Cristo. Esto sería el deísmo: y el deísmo no es

el cristianismo. ‘Dios de los Cristianos no es Dios que es simplemente el autor de verdades geométricas y de la orden {del pedido} de los elementos; este es el concepto de los paganos y del epicureans ... Todos aquellos que buscan a Dios aparte de Jesucristo y quiénes se paran en la naturaleza no encuentran ninguna luz satisfaciéndolos o llegar a la formación para ellos un modo de conocer a Dios y de la porción de Él sin un mediador; y así ellos se caen en el ateísmo o en el deísmo, que son dos cosas que la religión cristiana casi igualmente detesta.’<sup>21</sup>

Cuando Pascal está preocupado simplemente con el conocimiento de Dios como el final sobrenatural del hombre, con Dios como revelado en Cristo, mediador y Redentor, él excluye la religión natural y el teísmo filosófico a todos los efectos. Está bastante claro que el uso del método geométrico no conducirá al hombre al conocimiento de Dios en este sentido. El Pascal indudablemente exagera el diferencia entre Dios de los filósofos y ‘Dios de Abraham, Isaac y Jacob’; pero él nos abandona en sin duda sobre el sentido que él ata a ‘el conocimiento de Dios’. Y su actitud hacia Descartes es así comprensible. ‘No puedo perdonar Descartes. Le habría gustado haber sido capaz de evitar a Dios en la toda su filosofía. Pero él no podía menos de hacer Dios dar empujar para poner el mundo en movimiento; y después de esto él no tiene más para hacer con Dios.’<sup>22</sup> no pienso sugerir que Pascal fuera sólo {justo} a Descartes; ya que no pienso que él era. Pero su actitud es comprensible. En su vista {opinión} la filosofía de Descartes omitió *el unum necessarium*. Este es una razón de la máxima: ‘para escribir contra aquellos que dedican demasiado estudio a las ciencias. Descartes.’<sup>23</sup> podemos entender también como Pascal podría escribir a Fermat, el gran matemático francés, que en su geometría de opinión es *le más haut exercice de l’esprit y le más el galán métier du monde*, pero que al mismo tiempo es tan ‘inútil’ que ‘hago poca diferencia entre un hombre que es sólo un geómetra y un artesano capaz.’<sup>24</sup>

Si la filosofía es incapaz de establecer la existencia de Dios, al menos si es incapaz establecer la existencia en el único sentido en el cual vale la pena hacer así, es también incapaz de la revelación al hombre donde mentiras felicidad verdadera. ‘Los Estoicos dicen: “marcha atrás dentro de ustedes; precisamente allí usted encontrará su reposo.” Y este no es verdadero. Los demás dicen: “vaya fuera de ustedes: busque la felicidad en desviaciones.” Y este no es la Felicidad ... verdadera no es, ni fuera de nosotros, ni dentro de nosotros, esto está en Dios, tanto fuera como dentro de nosotros.’<sup>25</sup> Instinto nos apunta a buscar la felicidad fuera de nosotros; y las cosas externas nos dibujan, aun si no lo realizamos {no lo comprendemos}. ‘Y entonces es inútil para los filósofos para decir: “marcha atrás dentro de ustedes; usted encontrará su bueno allí”; la gente no los cree. Y aquellos que los creen son el emptiest y el más tonto.’<sup>26</sup>

Adelante, la incapacidad para descubrir y concordar sobre el final verdadero del hombre a los filósofos también ha sido incapaz de descubrir y estar de acuerdo sobre la ley moral. La verdad es que hay leyes naturales; pero la corrupción de la naturaleza humana nos impide obtener una vista {opinión} clara de ellos. Y aun si sabíamos {conocíamos} claramente por la reflexión filosófica cual la justicia verdadera es, por ejemplo, deberíamos ser incapaces de practicarlo sin la gracia divina. ‘La naturaleza de amor propio y de este ego humano debe amar sólo sí mismo y considerar sólo sí mismo. ¡’<sup>27</sup> y de hecho ‘latrocinio, incesto, asesinato de niños y de padres, todos han tenido su lugar entre

actions' <sup>28</sup> virtuoso 'el Tres revés de latitudes la toda jurisprudencia, un meridiano, decide sobre la verdad ... una justicia agradable que es saltada por un río! Verdad este lado de los Pirineos, error más allá. ' <sup>29</sup> Hombre, abandonado a él, es ciego y corrompido. Y los filósofos han sido incapaces de remediar esta situación. Algunos de ellos, como los Estoicos, en efecto han proveído el mundo de discursos elevados; pero su virtud fue infectada y corrompida por el orgullo.

Es no importa del asombro, por lo tanto, si Pascal declara que 'no pensamos que la toda filosofía merece el trabajo de una hora', <sup>30</sup> y que 'para burlarse de la filosofía debe filosofar realmente ' <sup>31</sup> Por 'la filosofía' él quiere decir la filosofía principalmente natural y la ciencia, el conocimiento de cosas externas, que él se deprecia en comparación con la ciencia del hombre. Pero el caso es que la razón sola es incapaz de establecer la ciencia de hombre. Ya que sin la luz de la religión cristiana el hombre es incomprendible a él. La razón tiene su propia esfera, matemáticas y las ciencias naturales o filosofía natural; pero las verdades que es realmente importante para el hombre para saber{conocer}, su naturaleza y su destino sobrenatural, éstos no pueden ser descubiertos por el filósofo o el científico. 'Yo había pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; y la comunicación escasa que puede tener en ellos (es decir la escasez relativa de la gente con quien uno comparte estos estudios y con quien uno puede 'comunicarse') me había repugnado. Cuando comencé el estudio de hombre, vi que estas ciencias abstractas no son apropiadas al hombre ... ' <sup>32</sup>

Cuando Pascal se deprecia 'la razón', él usa el término en un sentido estrecho, significar la operación abstracta, analítica{analítica} y deductiva de la mente cuando es encontrado en 'la geometría'. Él no se deprecia, por supuesto, el uso de razón en un amplio sentido. Su contorno de una apología cristiana es obviamente un trabajo de la mente. Para la materia{el asunto} de esto, su crítica de la razón en el sentido estrecho es, si estamos de acuerdo con ello o no, una crítica razonada. Para poner la materia{el asunto} brevemente, Pascal desea hacer dos puntos. El método primer, matemático y el método científico no son el único quiere decir que venimos para saber{conocer} la verdad. En segundo lugar, las verdades matemáticas y científicas no son aquellos que es lo más importante para el hombre para conocer. De ninguna de estas proposiciones hace esto sigue aquel razonamiento en general o el uso de la mente debe ser condenado.

3. Debe recordar también este cuando consideramos lo que Pascal tiene que decir sobre 'el corazón'. Ya que si interpretamos su polémica contra 'la razón' como una polémica contra la mente y contra todo el pensamiento, seremos inclinados a hacer de intérprete 'el corazón' en un sentido exclusivamente emocional. Pero en la distinción entre corazón y razón esto no era la intención de Pascal de sugerir que los seres humanos debieran abandonar el uso de su mente y mano ellos mismos al dominio de sus emociones. La declaración famosa, 'el corazón tiene sus motivos que la razón no entiende', <sup>33</sup> en efecto parece realmente implicar una antítesis entre mente y corazón, actividad intelectual y emoción. Pero hemos visto ya que según Pascal es por 'el corazón' que sabemos{conocemos} los primeros principios de los cuales la razón saca otras proposiciones. Y es bastante obvio que el corazón no puede significar aquí simplemente la emoción. Es necesario, por lo tanto, preguntar a lo que Pascal quiso decir realmente con el término.

Se puede decir apenas que Pascal usa el término *le cœur* en cualquier sentido claramente definido. A veces parece ser usado como sinónimo de 'la voluntad'. Y cuando es usado en este sentido esto no designa una especie de conocimiento o un instrumento inmediato de saber{conocer}, pero mejor dicho el movimiento de deseo e interés que dirige la atención de la intelecto a algún objeto. 'La voluntad es uno de los órganos principales de la creencia; no que esto forma la creencia, pero porque las cosas son verdaderas o falsas según el aspecto bajo el cual los ve. La voluntad, que toma el placer en un (aspecto) más bien que el otro, vueltas lejos la mente de considerar las calidades de aquellas cosas que esto no desea ver. Y tan la mente, después de voluntad, paradas para contemplar el aspecto que la voluntad ama.'<sup>34</sup> En otros tiempos *le cœur* designa una especie de conocimiento o un instrumento de saber{conocer}. Y este es el uso característico de Pascal del término. Es ejemplificado en su declaración que detenemos{entendemos} primeros principios por 'el corazón'. 'Sabemos{conocemos} la verdad no sólo por la razón sino también por el corazón. Esto es de este segundo modo que sabemos{conocemos} los primeros principios.'<sup>35</sup> Pascal también hacen el uso de los términos 'naturaleza' e 'instinto'. 'La naturaleza confunde el Pyrrhonists, y la razón confunde el dogmatics.'<sup>36</sup> 'Instinto y razón, características de dos naturalezas.'<sup>37</sup> 'Corazón, instinto, principios.'<sup>38</sup>

Está claro que aun cuando 'el corazón' es usado para designar un modo de saber{conocer} o un instrumento de conocimiento el término aguanta sombras diferentes del sentido en contextos diferentes. Cuando Pascal dice que los principios son sentidos por el corazón, él habla obviamente de la intuición. Y en caso de los primeros principios de la geometría le cuesta haber a pregunta de cariñosos los principios. Pero cuando él afirma que 'esto es el corazón que sensaciones (percibe) a Dios, y no la razón',<sup>39</sup> él piensa en una aprehensión de cariño de Dios, aprehensión que está abierta a aquellos que no tienen ningún conocimiento de argumentos metafísicos para la existencia de Dios o hasta de argumentos históricos y empíricos a favor del cristianismo. Él no se refiere a la mera emoción, pero mejor dicho a la aprehensión de cariño de Dios que es encontrado en el creyente cristiano sincero. Y este es el efecto de Dios en el alma, esto es una fe sobrenatural informada por amor o caridad, que pertenece a 'la orden{el pedido} de caridad o amor' más bien que a 'la orden{el pedido} de la mente (*l'esprit*)'. Otra vez, es por 'el corazón' 'o instinto' que sabemos que la vida despierta no es un sueño. Un hombre puede ser incapaz de demostrar por el argumento abierto que la vida despierta no es un sueño, pero esto no sigue esto él *no sabe{no conoce}* la diferencia entre la vida despierta y el estado del sueño. Él lo sabe{conoce} por 'el corazón'. Aquí el término 'corazón' se refiere a instintivo, inmediato, no razonó la aprehensión de una verdad. Y el punto de Pascal es que podemos tener la certidumbre (en su opinión certidumbre legítima) aun cuando la razón es incapaz de demostrar aquel de los cuales tenemos la certidumbre. Ya que 'la razón' no es el único camino del cual venimos para saber{conocer} la verdad; y esto es el mero prejuicio y el orgullo de parte de los racionalistas si ellos piensan que es.

Pascal, como es evidente, no desarrolló un vocabulario técnico en el cual la función y el sentido de cada palabra son claramente definidos. A veces la función de un término es la de la sugerencia del sentido más bien que de la declaración de ello. Así las palabras como 'corazón', 'instinto' 'y sentimiento' sugieren la urgencia, la espontaneidad y la franqueza. En el nivel del sentido común tenemos, por ejemplo, una aprehensión espontánea e inmediata o la conciencia de la realidad del mundo externo; y la convicción que resulta o la certidumbre

son legítimas, aunque sea no apoyado por pruebas racionales. En el nivel 'de geometría' tenemos una conciencia inmediata de principios; y aunque estos principios no puedan ser demostrados nuestra certidumbre es legítima y está en la fundación del razonamiento deductivo. En el nivel de la vida moral hay una aprehensión espontánea y directa de valores, aunque esta aprehensión pueda ser oscurecida o corrompida. Y en el nivel de la vida religiosa el creyente devoto posee una aprehensión de cariño de Dios que es inmune de los ataques de escepticismo. En general, 'el corazón' es una especie de instinto intelectual, arraigado en la naturaleza íntima del alma.

4. Si deseamos hablar del método de Pascal, tenemos que mencionar tanto corazón como razón. Esto es un error de pensar que él deseó substituir el sentimiento por la razón o negar, por ejemplo, la importancia del argumento razonado a la aprehensión de la verdad religiosa. En deducción de matemáticas y demostración sería privado de la certeza, eran ello no para la aprehensión inmediata de primeros principios evidentes. Pero sin el trabajo de la razón discursiva y deductiva no habría ningunas matemáticas. Otra vez, aunque Christian simple y devoto posea la certidumbre legítima por su aprehensión de cariño de Dios, esta certidumbre es una materia {un asunto} personal; y esto de ningún modo sigue esto los argumentos a favor de la religión cristiana no son requeridos. No podemos satisfacer a escépticos y agnósticos apelando a la asignación interior de Christian simple y devoto de la verdad. Y Pascal él mismo proyectó una apología del cristianismo, o sea, una defensa razonada de la religión cristiana. Los argumentos a los cuales él apeló estaban basados en hechos empíricos e históricos, la presencia de la fe cristiana como un hecho empírico, milagros, profecía etcétera; pero los argumentos eran razonó argumentos. En la opinión de Pascal no podemos demostrar la verdad de cristianismo por 'la geometría', por el razonamiento deductivo *a priori*. Nosotros tenemos que dar vuelta a datos empíricos y mostrar como su convergencia señala infaliblemente a la verdad de cristianismo. Pero el proceso de exponer esta convergencia es el trabajo de la mente.

Es, en efecto, necesario de enfatizar este hecho, porque los aforismos de Pascal sobre el sentimiento pueden dar fácilmente una impresión incorrecta. Al mismo tiempo el concepto de 'el corazón' tiene una parte importante para jugar hasta en su defensa razonada de la religión cristiana. Ya que mientras el corazón, en efecto, no suministra las pruebas, esto discierne el significado de los hechos citados en las pruebas, y esto discierne también el significado de la convergencia de probabilidades. De dos hombres que escuchan a los argumentos y entienden las palabras uno puede ver la fuerza acumulativa de los argumentos mientras el otro no hace. Si todos los argumentos han sido mencionados, la diferencia entre los dos hombres no es que el que ha oído un argumento que el otro no tiene: es mejor dicho que el que tiene un asimiento intuitivo de la fuerza y el significado de los argumentos convergentes, que carece al otro. En el desarrollo de un compungido, por lo tanto, es esencial mostrar los argumentos en la forma más persuasiva, no a fin de persuadir a la gente a abrazar una conclusión repugnante a la mente, pero a fin de facilitar el funcionamiento de 'el corazón'.

5. Cualquier exposición prolongada y discusión de la apología de Pascal del cristianismo serían fuera de lugar en una historia de filosofía. Al mismo tiempo el lector de un capítulo en Pascal esperará legítimamente encontrar alguna indicación de la línea tomada. Y nos cuesta entender su perspectiva general sin alguna referencia a su defensa para el cristianismo.

¿Pascal intenta primero mostrar 'la miseria del hombre sin Dios', o sea, 'aquella

naturaleza es corrompida <sup>2-40</sup> en Comparación con el reino de la naturaleza, cuál es el hombre? ‘Nada en comparación con el infinito, un todo en cuanto a nada, un medio{tacaño} entre nada y todo. Infinitamente quitado de entender el uno o el otro extremo, el final de todas las cosas y su principio son igualmente de manera invencible escondidos de él en el misterio impenetrable. Él es igualmente incapaz de la vista nada de la cual él fue tomado o el infinito en el cual él es envuelto.’<sup>41</sup> Hombre no puede saber{conocer}, ni el infinitamente grande, ni el infinitamente pequeño. Tampoco él puede tener un conocimiento completo hasta de aquellas cosas que se caen entre el uno o el otro extremo. Ya que todas las cosas están ligadas juntos en relaciones mutuas, y un conocimiento completo de cualquier parte exige el conocimiento del todo. Su capacidad intelectual es limitada, y él es también obligado de ser pervertido por los sentidos y la imaginación. Adelante, él toma la costumbre para la ley natural; y en la vida social él confunde la regla de poder para la regla de justicia. Él es dominado por el amor propio, y esta inclinación al interés propio ciega sus ojos a la justicia verdadera y es el origen de desorden en la vida social y política. Otra vez, el hombre es acribillado con contradicciones, y él es una criba a él. Él no puede estar satisfecho por nada menos que el infinito, pero de hecho él no encuentra ninguna satisfacción completa.

En su cuadro de la miseria o miseria del hombre, Pascal usa las escrituras del Pyrrhonists o escépticos, y hasta un cierto punto él lados con Montaigne y Charron. El Montaigne, él dijo, es inestimable para confundir el orgullo de aquellos que atribuyen demasiado a la naturaleza humana y quiénes no hacen caso de corrupción del hombre y debilidad. Pero tenemos que recordar que lo que Pascal desea mostrar es la miseria de hombre ‘sin Dios’. Su objetivo no es promover el escepticismo y la desilusión para sus propios bienes, en ninguna parte menos desesperación, pero mostrando lo que el hombre es sin Dios para facilitar disposiciones favorables para considerar las reclamaciones de la religión cristiana. Pascal estaba muy consciente de la impotencia del mero argumento para convencer aquellos que carecieron de las disposiciones necesarias.

Pero hay otro aspecto del hombre para ser considerado, su 'grandeza'. Y su grandeza puede ser deducida hasta de su miseria. ‘La grandeza de hombre es tan evidente que puede ser deducido hasta de su miseria. Para el que que es la naturaleza en animales que llamamos la miseria en el hombre. Y por este reconocemos que su naturaleza que parece ahora a aquel de los animales, él es caído de una mejor naturaleza que antes era su. ¿Para quién es infeliz no siendo un rey, excepto un rey depuesto?’ Los excesos ~~del~~<sup>42</sup> incluso hombre revelan su ansia para el infinito. Y su poder de reconocer su miseria es un signo de su grandeza. ‘El hombre sabe que él es desgraciado. Él es desgraciado, entonces, porque él es desgraciado; pero él es grande, porque él lo sabe{conoce}.’<sup>43</sup> Adicional, ‘el pensamiento constituye la grandeza del hombre <sup>2-44</sup>’ Hombre es sólo una caña, la cosa frailest en la naturaleza; pero él es una caña de pensamiento. No es requerido que el universo entero debiera armarse para aplastarle; un aliento de viento, una gota del agua es suficiente para destruirle. Pero eran el universo para aplastarle, el hombre todavía sería nobler que el que le mata. Ya que él sabe que él muere y que el universo tiene el mejor de él. Pero el universo no sabe{no conoce} nada de este.<sup>45</sup> Espacialmente, el universo me cerca y sumerge como un punto. Pero por el pensamiento cerco el universo.<sup>46</sup> Hombre está lleno de un deseo insaciable de la felicidad, y este deseo es una fuente de la infelicidad. Pero ‘el

golfo infinito puede estar lleno sólo por un objeto infinito e invariable, que es por dios. <sup>47</sup> Así aquí otra vez la miseria del hombre revela su grandeza, su capacidad para Dios.

Somos afrontados, por lo tanto, por contrario; la miseria del hombre y la grandeza del hombre. Y debemos mantener estos contrario unidos en nuestro pensamiento. Ya que esto es exactamente la presencia simultánea de estos contrario que constituyen el problema. ¡'Qué quimera entonces es el hombre! ¡Cómo extraño y monstruoso! Un caos, un sujeto de contradicciones, un prodigio. Juez de todas las cosas, aún un gusano estúpido; almacén de verdad, aún un pozo negro de incertidumbre y error; la gloria y rechazar del universo. ¿Quién desenmarañará este enredo? <sup>48</sup> los filósofos no pueden hacer así. Los Pyrrhonists no hacen el hombre nada, mientras los otros hacen de él Dios; el hombre es tanto grande como desgraciado al mismo tiempo.

Si el hombre no puede solucionar el problema que proviene de su propia naturaleza, dejarle oír a Dios. ¿Pero dónde debe la voz de Dios ser encontrada? No en las religiones paganas, que carecen de autoridades y prueba y que autorizan el vicio. ¿En la religión judía? Aquí tenemos una explicación de la miseria del hombre en la cuenta bíblica de la Caída. Pero las miradas {la belleza} de Antiguo Testamento más allá de sí, y sus profecías son realizadas en Cristo, que proporciona el remedio que no es proporcionado por el Judaísmo. Aquí tenemos al mediador y Redentor, pronosticado por los profetas y prueba de Sus autoridades por milagros y la sublimidad de Su doctrina. 'El conocimiento de Dios sin aquella de nuestra miseria produce el orgullo. El conocimiento de nuestra miseria sin el conocimiento de Dios produce la desesperación. El conocimiento de Jesucristo forma el punto medio; para allí encontramos tanto Dios como nuestra miseria. <sup>49</sup>

6. En *el Pensées*<sup>50</sup> allí ocurre el argumento de la apuesta famoso. Su significado y objetivo no están inmediatamente claros, y varias interpretaciones diferentes han sido ofrecidas por comentaristas. Parece, sin embargo, ser suficientemente evidente que Pascal no desarrolló este argumento como una prueba de la existencia de Dios. Tampoco él lo quiso como un sustituto de pruebas del cristianismo. Parece ser dirigido a una clase particular de personas, a saber, a aquellos que son todavía convencidos de la verdad de la religión cristiana, aunque ellos sean también escépticos por los argumentos de escépticos y ateos, y quiénes por consiguiente permanecen en un estado del juicio suspendido. Pascal desea mostrar a la gente que se encuentra en este estado de ánimo que creer es a su ventaja y felicidad, y que si esto dependiera completamente de su propia creencia de testamentos sería el único curso razonable de la acción. Pero esto no sigue esto él exige de ellos la fe simplemente como un resultado del argumento de la apuesta. En qué él parece estar pensando es mejor dicho la preparación de sus mentes y la producción de disposiciones favorables a creencia, disposiciones que son dificultadas por las pasiones y por el accesorio a cosas de este mundo. Él les dice {habla} *selon les lumières naturelles*, según sus luces naturales o al sentido común; pero él no consideró que la creencia es simplemente una materia {un asunto} de una apuesta egoísta, de unas apuestas en una incertidumbre objetiva porque, si fuera verdadero, sería a la ventaja de alguien para haber estacado {invertido} a favor de ello. Si él hubiera pensado este, sería imposible explicar que su proyectado razonó la defensa del cristianismo o su convicción que es Dios Él mismo que imparte la luz de fe.

Dios existe o no hay ningún Dios. El escéptico culpa a Christian porque él elige una solución definida con el problema aunque la razón no pueda mostrar qué solución es verdadera. 'Los culparé haber hecho, no esta opción, pero una opción ... el curso derecho

no debe apostar.’ ‘Sí.’ dice Pascal, ‘pero usted debe apostar. Esto no depende de su voluntad; usted es embarcado ya en el asunto.’ En otras palabras, permanecer indiferente o suspender juicio es hacer una opción; debe elegir contra Dios. Y si, por lo tanto, un hombre no puede menos delegar de una u otra forma, él debería considerar donde su interés está. ¿Qué está implicado? La razón de un hombre y su voluntad, su conocimiento y su felicidad. Su razón no es dañada más eligiendo un camino que eligiendo el otro camino; para eligen él debe. En cuanto a la felicidad, es obviamente ventajoso, y por lo tanto razonable, apostar para Dios. ‘Si usted gana, usted gana todos; si usted pierde, usted no pierde nada.’ ‘Hay aquí un infinito de una vida infinitamente feliz para adelantar, una posibilidad de la ganancia contra un número finito de posibilidades de la pérdida; y lo que usted estaca {invierte} es finito.’ Ahora, el finito no es como nada en comparación con el infinito. No hay ninguna necesidad, por lo tanto, para la deliberación adicional.

Se puede decir que apostar para Dios significa arriesgar lo que está seguro para lo que es incierto. Arriesgar un bien finito para un cierto infinito bien es claramente ventajoso; pero la certeza de pérdida equilibra la posibilidad de ganancia cuando hay pregunta de abandonar un cierto bien finito para un infinito incierto bien. En tal caso es mejor retener lo que uno realmente y seguramente posee que abandonarlo para un infinito bien cuando uno no sabe hasta que hay un infinito bien que podría ser posiblemente ganado. Pero a este Pascal contesta que cada jugador estaca {invierte} una certeza para ganar una incertidumbre, y él hace este ‘sin pecar contra la razón’. Además, aunque el hombre que apuesta para Dios abandone algunos placeres, él adquirirá a otros, y él ganará la virtud verdadera. ‘En cada paso usted toma en este camino, usted verá tal certidumbre de la ganancia y tal nada en lo que usted arriesga que usted reconocerá al final que usted ha apostado para algo que está seguro e infinito y para que usted no ha dado nada.’ El requisito principal debe apostar, comenzar, no amontonando argumentos para la existencia de Dios, pero disminuyendo pasiones de alguien y después de comportamiento de aquellos que creen. En otras palabras, aunque un hombre no pueda darse la fe, hay muy que él puede hacer por vía de la preparación él mismo, y si él hace este, Dios le dará la fe que él busca.

Las palabras de Pascal en efecto implican realmente a veces que la religión carece del apoyo racional. ‘Si uno no debería hacer nada excepto lo que está seguro, no habría que hacer nada para la religión. Ya que no está seguro.’<sup>51</sup> Pero él sostiene que dirigimos constantemente riesgos para el incierto, con la guerra, con el comercio, en viajes. Además, nada en la vida humana está absolutamente seguro. No está seguro que veremos mañana; pero nadie piensa que ello irracional actúa en la probabilidad del que está vivo al día siguiente. ‘Y hay más certidumbre en la religión que hay en nuestra vida hasta mañana.’<sup>52</sup> es sólo razonable buscar la verdad; ya que si morimos sin adorar a Dios, somos perdidos. Pero, usted dirá, ‘si Él tenía willed que yo debería adorarle, Él me habría abandonado los signos de la Su voluntad.’ ‘Entonces Él ha hecho, pero usted los descuida. Búsqueda de ellos: merece el problema.’<sup>53</sup> ‘le digo que usted tendría pronto la fe, si usted abandonara el placer. Es para usted para comenzar. Si yo pudiera, yo darle la fe, pero no puedo hacerlo ... Usted, sin embargo, puede abandonar bien el placer y averiguar si lo que digo es verdadero.’<sup>54</sup> el argumento de la apuesta entero es obviamente *un anuncio argumentum hominem*, un dispositivo para mover al escéptico para abandonar su actitud de la indiferencia y hacer lo que él puede para ponerse en aquella condición en la cual la fe se hace una verdadera posibilidad. A pesar del camino del cual él a veces se expresa, Pascal no tiene la intención



de negar que haya signos de la verdad de la religión cristiana que en su convergencia ascienden a una prueba evidente. Pero un hombre no puede, en su opinión, leer aquellos signos bien o agarrar{comprender} la fuerza de su convergencia a menos que él primero abandone el estado de indiferencia y haga esfuerzos serios para conquistarse. De ahí el argumento de la apuesta.

7. Es obvio que Pascal escribió como Christian convencido. Él no procuró convertir a hombres 'al teísmo', pero al cristianismo. Y él estaba profundamente consciente de la necesidad de ciertas disposiciones morales antes de que la conversión pudiera ser una posibilidad practicable. Es seguramente posible seleccionar y enfatizar declaraciones en las cuales él minimiza el trabajo de razón a un grado exagerado. De ahí las acusaciones de fideism e immanentism que han sido traídos contra él. Pero si tomamos una amplia vista{opinión} y recordamos que su preocupación{interés} principal debe traer a hombres al punto en el cual Dios Él mismo puede funcionar y que esto es la fe cristiana y no el teísmo filosófico en el cual él tiene en mente, debemos reconocer, pienso, que su originalidad y genio como un apologista se muestran exactamente en su preocupación{interés} con la preparación moral para la fe. El valor de su actitud general como un apologista del cristianismo lejos pesa más que en importancia y validez perenne aquellos aspectos de su pensamiento que son pensados ser cuestionables o reprobables por el teólogo Católico. Esto es una compasión para perder la madera para los árboles, y no apreciar la importancia de Pascal y la influencia en la historia de apologetics cristiano.

¿Pero si Pascal era eminente como matemático y científico por una parte y como un apologista cristiano en el otro, tienen nosotros para concluir que él no era un filósofo? La respuesta depende, por supuesto, en lo que entendemos por un filósofo. Si entendemos por un filósofo a un hombre que intenta crear un sistema por el uso de razón sola, un sistema que es supuesto representar la realidad en conjunto, entonces seguramente no podemos llamar Pascal un filósofo. Ya que él creyó que los problemas se levantan{surgen} que razonan, no ayudados por la fe, no puede solucionar. Y él también creyó que hay misterios que superan la comprensión de la mente aun cuando es aclarado por la fe. La noción de una razón humana omnicompetent era detestable a él. Pero, cuando hemos visto, él tenía una vista{opinión} razonada de los modos diferentes y los métodos del conocimiento humano 'y de las órdenes{los pedidos}' diferentes, la orden{el pedido} de la carne, la orden{el pedido} de la mente o de la ciencia, y la orden{el pedido} de caridad. Incluso aunque él no desarrollara estas ideas y diferencia en una vista{opinión} técnica, tenemos aquí teorías en la epistemología y en la filosofía de valores. Su análisis del hombre puede ser obviamente llamado una filosofía de hombre, aun si esto es una filosofía que en alto grado levanta problemas que no son solubles sin referirse a la revelación. Y en el curso de esta filosofía del hombre bastante ideas aparecen que son relevantes a, por ejemplo, análisis ético y político.

La palabra 'análisis' seguramente tiene una aplicación en cuanto al pensamiento de Pascal. Por ejemplo, es bastante razonable hablar de él cuando el análisis de los sentidos diferentes de la palabra 'sabe' y como mostrando que su restricción al conocimiento matemático y lo que 'lo imita' es injustificada por el uso ordinario. El hombre ordinario diría seguramente que él 'sabe' que el mundo externo existe y que la vida despierta no es un sueño. Y si uno dice que él 'realmente' no sabe{no conoce} este, uno identifica tácitamente el conocimiento con la clase de conocimiento que pertenece a la esfera restringida de matemáticas.

Aún esto engañaría tan para describir a Pascal como un analista filosófico cuando debería describirle como metaphysician sistemático. ¿Podemos describirle como un pensador de existencialista, cuando unos harían? Seguramente, él está preocupado por el ser humano existente y por sus posibilidades, sobre todo con su posibilidad de la elección él mismo o de no elegir él mismo ante Dios, usar la lengua de existencialista. Pero usar el término 'existencialista' con sus connotaciones modernas también engaña mejor dicho, aunque esto menos engañara quizás que 'analista' o 'metaphysician'. En cualquier caso él es un pensador 'de existencialista' porque él es un pensador religioso, un pensador que está interesado principalmente en la relación entre el hombre y Dios y en la asignación vivida de esta relación. Pascal no es, como Descartes, un pensador cristiano simplemente en el sentido que él es un pensador que es Christian: él es un pensador cristiano en el sentido que su cristianismo es la inspiración de su pensamiento y unifaca su perspectiva ante el mundo y hombre. Si él es un filósofo, por lo tanto, él es un filósofo religioso, más expresamente un filósofo cristiano. Él es un filósofo cristiano de su edad, en el sentido al cual él se dirige él mismo a sus contemporáneos y dice{habla} una lengua que ellos pueden entender. Pero este no debe decir, por supuesto, que sus ideas no tienen ningún valor estimulante durable. Y quizás este es la herencia principal de Pascal, que él dejó en sus escrituras fragmentarias una fuente fértil del estímulo y de la inspiración para el desarrollo adicional. No todos, en efecto, sienten este estímulo; y algún le encuentran repugnante. Los otros le clasifican con Descartes, como uno de los dos el mayores de filósofos franceses, y sensación para él la admiración profoundest. Posiblemente los antiguos le hacen menos y éste más que la justicia.

## *Capítulo Ocho*

# CARTESIANISM

### *La extensión de Cartesianism-Geulincx y el problema de interacción.*

1. Los Cartesianism se extienden y defensores encontrados en primer lugar en Holanda, que había sido la casa de Descartes durante un período considerable. Así Henri Regnier (1593-1639), quién ocupó la silla de la filosofía en la academia, y de 1636 en la Universidad de Utrecht, era un discípulo de Descartes. Tan también, aunque sólo durante un tiempo, fuera el sucesor de Regnier en Utrecht, Henricus Regius o Henri Le Roy (1598-1679). Después de apoyar la causa de Descartes y defenderle contra el teólogo Voëtius él más tarde abandonó Cartesianism y escribió el manifiesto que ocasionó *las Notas de Descartes Contra un Programa*. Jean de Raey, autor de *Clavis philosophiae naturalis* (1654), y Adrian Heereboord, autor de *Parallelismus aristotelicae y cartesianae philosophiae* (1643), también enseñado en Leyden. De la mayor importancia era Christopher Wittich (162587), quién trató de mostrar la conformidad entre Cartesianism y cristianismo ortodoxo y quién atacó Spinoza. En 1688 él publicó un volumen de *Anotaciones y Meditaciones* y en 1690 sus *Antispinoza*. El Geulincx será considerado por separado.

En Alemania la influencia de Cartesianism era comparativamente leve. Entre German

Cartesians uno en efecto puede mencionar a John Clauberg (1622-65), autor de *Metaphysica de Ente sive Ontosophia*; pero él dio clases en Holanda, en Herborn y Duisberg. Otro alemán era Balthasar Bekker (1634-98), el autor de un trabajo autorizado *De philosophia cartesiana admonitio candida*. Él se distinguió atacando la persecución de brujas, manteniendo que la magia es absurdo porque el espiritual no puede actuar sobre el material.

En Inglaterra Anthony Legrand o Antoine Le Magnífico, un francés de Douai, publicaron *Instituciones philosophicae* (1672 y 1678) y se esforzaron por introducir Cartesianism en Oxford. Él encontró un opositor fuerte en Samuel Parker, el obispo de Oxford, en cuyos ojos Descartes era tanto un infiel como Thomas Hobbes. Pero, completamente aparte de la oposición teológica, Cartesianism hizo un poco de progreso en el país. O sea, su filosofía (en el sentido moderno del término) hizo un poco de progreso, aunque su física fuera extensamente aceptada. Tampoco el Cartesianism tenía muchísimo el éxito en Italia, en parte sin duda porque los trabajos de Descartes fueron colocados en el Índice de libros prohibidos en 1663 con la condición *donec corrigantur*.<sup>1</sup> Michel Angelo Fardella (1650-1718) y Gerardo cardinali (1718-1802) son generalmente clasificados bajo el título de Cartesians italiano; pero ellos eran más bajo la influencia de Malebranche.

En Holanda la influencia de Descartes fue sentida principalmente por profesores de universidad y conferenciantes, que publicaron manuales de la filosofía Cartesiano y se esforzaron por defender éste contra ataques por teólogos. En Francia, sin embargo, Cartesianism disfrutó de una moda popular, haciéndose la filosofía de moda. Régis de Pierre-Sylvain (1632-1707) hizo mucho para popularizarlo en la sociedad general por las conferencias que él entregó en varios centros, incluso París; y Jacques Rohault (1620-75), un físico, se esforzó por substituir una ciencia según la mente de Descartes para la física Aristotélica. (Su *Traité de físico* era influyente en Cambridge hasta que fuera desacreditado por *Principia* de Newton.) Louis de la Forja publicada en 1666 un *Traité de l'âme humaine, de ses facultés y fonctions y unión de hijo de avec le Corp. suivant les Principes de*

*R. Descartes*; y en el mismo año allí pareció *el Discernement de l'âme y el Corp. du de* Géraud de Cordemoy. Vario Oratorians vio en 'el espiritista' el lado de la filosofía de Descartes una afinidad con San. Agustín y concordado su favor a Cartesianism. Y aunque hubiera una muy gran diferencia entre el espíritu de Cartesianism y aquel de Jansenism, como puede ser visto de las escrituras de Pascal, varios Jansenists importantes eran bajo la influencia de Descartes. Así Antoine Arnauld (1612-94), autor del cuarto juego de *Objeciones*, y Pierre Nicole (1625-95) ideas Cartesianos utilizadas en la composición de *L'art de penser* (1662), la llamada 'lógica de Puerto Real'. Los jesuitas, sin embargo, cuyo favor Descartes se esforzaba constantemente por asegurar, eran generalmente hostiles a la nueva filosofía.

A pesar de que uno puede llamar el éxito social de Cartesianism en Francia, había una cantidad considerable de la oposición oficial. La colocación de los trabajos de Descartes en el Índice romano en 1663 ha sido mencionada ya. Diez años más tarde el Parlamento de París estuvo a punto de publicar un decreto contra la enseñanza de Cartesianism cuando fue prevenido por la publicación de la *parodia burlesca* {de la revista} *Arrêt* por Boileau, quién hizo la diversión de la oposición para razonar como representado por la filosofía de Descartes.<sup>2</sup> sin embargo, en 1675 la Universidad de la Cólera tomó medidas para parar la enseñanza de la nueva filosofía, y en 1677 la Universidad de Caen adoptó un curso similar.

El Pascal atacó el sistema de Descartes que como es deístic en el carácter, mientras Gassendi<sup>3</sup>, el reviver de atomism epicúreo, lo criticó de un punto de vista de empírico. Pierre Daniel Huet (1630-1721), obispo de Avranches, en su *Censura philosophiae Cartesianae* y otras escrituras, mantuvo que el escepticismo podría ser vencido sólo por la fe religiosa, no por el racionalismo Cartesiano.

A principios del siglo dieciocho las escrituras de Descartes se habían hecho ya libros de texto más o menos oficiales en la filosofía en universidades. Y la influencia de su filosofía había penetrado seminarios eclesiásticos a pesar de prohibición oficial y desaliento. Pero antes de aquel tiempo Cartesianism en el sentido estricto se había hecho una fuerza gastada. Como una de las fuentes principales del desarrollo de metafísica en el Continente antes de Kant, Cartesianism es, por supuesto, de la importancia gran y durable. Pero en el siglo dieciocho otras filosofías atrajeron los intereses y atención que en el siglo diecisiete había sido dada a aquel de Descartes.

2. Ha sido comentado con la verdad que Cartesianism no recibió completamente la clase de desarrollo que el filósofo habría deseado. Él consideró que las fundaciones metafísicas habían sido de verdad puestas y él esperó que los otros aplicaran su método de un modo fructuoso en las ciencias. Pero aparte de un o dos escritores como Rohault el Cartesians ellos mismos apenas realizó estas expectativas: ellos estuvieron más preocupados por los aspectos metafísicos y epistemológicos de Cartesianism. Y uno de los problemas a los cuales la atención fue en particular dedicada era el problema de la relación entre alma y cuerpo. Descartes no negó la interacción entre alma y cuerpo; pero aunque él lo afirmara como un hecho que él hizo poco para explicar como esto puede ocurrir. Su tentativa de identificar el punto de interacción no solucionó el problema que proviene de su filosofía. Ya que si el hombre es a todos los efectos dividido en dos sustancias, una mente espiritual y un cuerpo ampliado, el problema de explicar como la interacción puede ocurrir se hace agudo, y el problema no es contestado satisfactoriamente afirmando que esto ocurre realmente de hecho y tratando de identificar el sitio de la interacción.

Un modo de tratar este problema sería admitir el hecho de interacción, cuando Descartes hizo, y luego revisar las teorías que condujeron a la dificultad en la explicación como esto puede ocurrir. Pero este significaría el abandono de una de las características principales de Cartesianism. Y el Cartesians quién dedicó su atención al problema decidió retener la posición dualista de Descartes y negar que la interacción ocurra realmente de hecho. Este modo heroico de eliminar el problema era adumbrated por Louis de la Forja y Géraud de Cordemoy; pero esto tiene que ver sobre todo con los nombres de Geulincx y Malebranche.

Arnold Geulincx (1625-69) era un profesor en Louvain; pero en 1658 él tuvo que abandonar su silla por motivos que no están muy claros. Él fue a Leyden y allí se hizo un Calvinist. Dentro de un momento él obtuvo una cátedra en la universidad. Algunas de sus escrituras él se publicó; pero el más importante apareció póstumamente. Entre éstos son el *□□□□□ □□□□□□□ sive Ethica, Physica vera, Metaphysica vera y anuncio mentem peripateticam y Annotata en Principia philosophiae R. Cartesii.*

Según Geulincx esto es un principio evidente que en toda la actividad verdadera el agente debe saber que él actúa y como él actúa. De este esto claramente sigue esto una cosa material no puede ser un agente causal verdadero que produce efectos en otra cosa material o en una sustancia espiritual. Ya que ya que una cosa material carece del conocimiento esto no puede saber que esto actúa y como esto actúa. Esto también sigue esto, como un ego

espiritual, realmente no produzco en mi propio cuerpo o en otros cuerpos aquellos efectos que mi modo natural de pensar, aceptado por Aristóteles como un criterio, me conduce a suponer que produzco. Ya que no sé{no conozco} como estos efectos son producidos. Soy un espectador de la producción de cambios y movimientos en mi cuerpo, pero no soy el actor, el verdadero agente causal, a pesar de mis actos interiores de la voluntad. Ya que no sé{no conozco} la unión entre mis actos de la voluntad y los movimientos subsecuentes en mi cuerpo. Del mismo modo, soy consciente de la producción de sensaciones y percepciones en mi campo del conocimiento; pero esto no es mi cuerpo, o ninguna cosa material externa, que realmente produce estos efectos.

¿Pero si la interacción es así negada, cómo vamos a explicar el hecho que las voliciones son seguidas de movimientos en el cuerpo y que los cambios del cuerpo son seguidos de sensaciones y percepciones en el conocimiento? La explicación consiste en que mi acto de la voluntad es una causa ocasional; es decir una ocasión en la cual Dios produce un cambio o movimiento en el cuerpo. Del mismo modo, un acontecimiento físico en mi cuerpo es una ocasión en la cual Dios produce un acontecimiento psíquico en mi conocimiento. El cuerpo y el alma parecen a dos relojes, ninguno de los cuales actúa en el otro, pero que guardan el tiempo perfecto porque Dios constantemente sincroniza sus movimientos. Al menos este es la analogía a la cual Geulincx parece inclinarse, aunque los ciertos pasos sugieran mejor dicho la analogía, que fue usada más tarde por Leibniz, de dos relojes que han sido tan contruidos en el primer caso que ellos siempre permanecen en el acuerdo perfecto.

Esta teoría de 'occasionalism', si es aceptado en absoluto, debe ser obviamente aplicada más extensamente que en el contexto particular de la relación entre alma y cuerpo. Ya que esto sigue de los principios en cuales restos de teoría que ningún ego humano actúa en cualquier otro ego humano o en cualquier cuerpo y que ningún cuerpo actúa en cualquier otro cuerpo o en cualquier mente o ego. Uno podría concluir quizás simplemente que la relación causal es la secuencia solamente regular; pero la conclusión que Geulincx dibujó era la teoría, ya afirmada por Louis de la Forja, que Dios es la única verdadera causa. Y una vez que uno ha sacado esta conclusión hay que tender inevitablemente en dirección de Spinozism. Si mis ideas sucesivas son causadas en mí por dios y soy simplemente un espectador de efectos que Dios produce en mí, y si todos los cambios y los movimientos en el mundo corpóreo son efectuados por dios, esto no es un paso muy largo a la conclusión que las mentes y los cuerpos son ambos modos de Dios. No pienso decir que Geulincx realmente tomó el paso adicional a Spinozism; pero él vino a punto de hacer así. Y sus ideas éticas se parecen con aquellos de Spinoza. Somos sólo espectadores: no podemos cambiar nada. Por lo tanto deberíamos cultivar un desprecio verdadero del finito y una dimisión minuciosa a Dios y la orden{el pedido} divinamente causada de cosas, reteniendo nuestros deseos y después de camino de humildad y obediencia que razonan dictados.

La teoría de occasionalism es el sujeto, por supuesto, a la crítica que si la actividad causal verdadera es definida como la actividad en la cual el agente sabe tanto que él actúa como como él produce el efecto que la teoría puede seguir, pero que la definición es arbitraria y de ningún modo evidente. Sin embargo, si el principio y la teoría son aceptados, un paso adicional posible, como sugerido encima, es un acercamiento a Spinozism. Al mismo tiempo es posible intentar incorporar la teoría en una metafísica religiosa non-Spinozistic. Y este es lo que Malebranche trató de hacer. Pero ya que Malebranche era un filósofo original de la influencia considerable en su propio derecho, no parece apropiado para incluir una breve consideración de su pensamiento en un capítulo en Cartesianism,

sobre todo si este significa la prominencia excesiva que da a un rasgo particular de su filosofía. De ahí le concuerdo tratamiento separado.

## *Capítulo Nueve*

# MALEBRANCHE

*Vida y Writings - sentidos, la imaginación, el entendimiento; evitación de error y logro de verdad - Dios como la única libertad Humana por la causa verdadera - la visión de verdades eternas en conocimiento Empírico por Dios del alma - Conocimiento de otras mentes y de la existencia de cuerpos - la existencia de Dios y atributos - Malebranche con relación a Spinoza, Descartes y Berkeley influencia de Malebranche.*

1. Nicolas Malebranche nació en París en 1638. Él estudió la filosofía en el colegio de La Marche, donde él sintió un poco de atracción para el Aristotelianism que lo enseñaron, y teología en el Sorbonne. En 1660 él se afilió al Oratorians y fue ordenado sacerdote en 1664. Esto era en este año que él encontró un trabajo póstumo de Descartes, *el Traité de l'homme*, que había sido publicado por Louis de la Forja; y él concibió una gran admiración para su autor con cuya filosofía él no tenía ningún conocido de primera mano anterior. Él por lo tanto se puso estudiar los trabajos de Descartes a quien él nunca dejó de considerar como un maestro en la filosofía. Esto quizás vale la pena notar que el tratado que había llamado primero su atención era realmente un trabajo en la fisiología, y también que Malebranche hizo esfuerzos aumentar su conocimiento de matemáticas con miras a un mejor entendimiento de la filosofía de Descartes. Por lo que su interés a matemáticas y ciencia fue, puede decirse que Malebranche ha firmado el espíritu Cartesiano.

Al mismo tiempo el Malebranche compartió la inclinación fuerte de los Padres Oratorian al pensado san. Agustín y, en general, a la tradición Platónica y agustina. Y esta combinación de Cartesianism con la inspiración Agustina era la característica de su filosofía. En sus ojos y en los ojos de aquellos que compartieron su perspectiva esta combinación no era una combinación forzada de incompatibles; para el París Oratorians siempre veía en el lado 'de espiritista' de la filosofía de Descartes una afinidad con el pensado san. Agustín. Pero esto significó, por supuesto, que la perspectiva de Malebranche era definitivamente la de un filósofo cristiano que no hizo ninguna separación rígida entre teología y filosofía y quién era absorto en la interpretación de la experiencia mundial y humana en la luz de su fe cristiana. Él era un Cartesiano en el sentido que en su opinión la filosofía de Descartes era verdadera por lo general por lo que esto fue, y él seguramente consideró que esta filosofía era superior a Aristotelianism como un instrumento en experiencia que hace de intérprete y realidad. Pero él no pensó que Cartesianism era un instrumento intelectual adecuado y que autobasta, y su metafísica es marcadamente theocéntrico en el carácter. Él no era seguramente el hombre para reprobear la filosofía de Descartes en el camino que Pascal hizo o desacreditar el poder constructivo de la razón; pero él era definitivamente un pensador cristiano más bien que un filósofo que resultó ser Christian. En algunos aspectos al menos él da la impresión de ser un pensador de la

tradición Agustina que ha aceptado la ciencia seventeenthcentury y matemáticas y quién ve en la filosofía Cartesiano un instrumento para la construcción de una nueva síntesis. En otras palabras él era un pensador original, y etiquetarlo como "un Cartesiano" o cuando "un Agustino" debe dar una impresión de engaño. Él era ambos; pero la síntesis era una construcción de la mente de Malebranche, no una mera yuxtaposición artificial de elementos heterogéneos. Debe ser añadido, sin embargo, que aunque Malebranche con regularidad represente su filosofía como una síntesis de San. Agustín y Descartes y desacreditan el Scholastics, la influencia de Scholasticism medieval en su pensamiento era mucho mayor que él realizó {comprendió}.

Con su trabajo *De la recherche de la Vérité* (1674-5) Malebranche investiga las causas de engaño y error y habla del método derecho de llegar a la verdad. Este fue seguido de *Éclaircissements sur la recherche de la vérité* (1678). *El Traité de la naturaleza y de la grâce* (1680) preocupaciones {intereses} tales temas como la aplicación de la teoría de occasionalism en la orden {el pedido} sobrenatural y la reconciliación de libertad humana con el efficacy de gracia divina. El título de *Méditations Chrétiennes* (1683) habla para sí. En *el Traité de moral* (1684) Malebranche intenta mostrar que hay sólo una moralidad verdadera, la moralidad cristiana, y que otros sistemas morales, como el Estoicismo, no satisfacen los criterios de la moralidad verdadera. *El Entretiens sur la métaphysique* (1688) resume el sistema del autor, mientras que *el Traité de la comunicación des mouvements* (1692) es puramente científico en el carácter. En *el Traité de l'amour de Dieu* (1697) Malebranche habla de la teoría Fénelon's del amor puro de Dios en un camino que fue encontrado muy aceptable por Bossuet. En *el Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (1708) él trata de asuntos relacionados con la existencia y naturaleza de Dios, y en *Réflexions sur la prémotion físico* (1715) él contesta al trabajo de persona de color de Jansenistically de Boursier, *L'action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion físico* (1713).

La vida literaria de Malebranche fue acompañada por mucho de la polémica. El Arnauld en particular se hizo un adversario decidido, atacando tanto las ideas filosóficas de Malebranche como sus teorías sobre la gracia. En efecto, él denunció a Malebranche en Roma; y aunque éste defendiera sus vistas {opiniones}, su *Traité de la naturaleza y de la grâce* fue colocado en el Índice al final de 1689. El Fénelon también escribió contra él. Y su último trabajo antes de su muerte en 1715 era, cuando hemos visto, una respuesta a Boursier.

2. 'El error es la causa de la miseria masculina. Esto es el principio malo que ha producido el mal en el mundo. Esto es el error que ha producido y ha mantenido en nuestra alma todos los males que nos afligen, y no podemos esperar la felicidad sólida y verdadera ahorrando esforzándose seriamente por evitarlo. '2 Error no es necesario al hombre: independientemente de los escépticos pueden decir, él es capaz de alcanzar la verdad. Y una regla general puede ser establecida inmediatamente, a saber, que 'nunca deberíamos dar un asentimiento completo ahorrando a cosas que vemos claramente '3 La verdad es que en cuanto a los misterios revelados de la fe que esto es nuestro deber de presentar a autoridades, pero las autoridades no tienen ningún lugar en la filosofía. Si Descartes debe ser preferido a Aristóteles, este no es porque él es Descartes, pero debido al carácter evidente de las proposiciones verdaderas que él afirma: 'para ser Christian fiel hay que creer ciegamente; pero ser un filósofo hay que ver claramente. '4 un diferencia en efecto

debe ser hecho entre verdades necesarias, como son encontrados en matemáticas, metafísica y 'hasta en una gran parte de física y ética'<sup>5</sup> y verdades contingentes, como proposiciones históricas. Y debemos recordar que en moralejas, política, medicina y todas las ciencias prácticas tenemos que contentarnos con la probabilidad, no porque la certeza es inaccesible, pero porque tenemos que actuar y no podemos esperar el logro de certeza. Pero este no cambia el hecho que si nos abstenemos de dar el asentimiento completo a alguna proposición la verdad de que no es evidente, no nos equivocaremos. Para consentir en una verdad probable como probablemente verdadero no es dar el asentimiento completo y no nos implica por error.

Sin embargo, aunque el error no sea necesario al hombre, pero dependa del uso de nuestro libre albedrío, esto es un hecho empírico que nos caemos realmente en el error. Y en el examen de las causas de error podemos comenzar mejor considerando los sentidos; ya que la sensación es una de las tres clases 'de la percepción' humana, los otros dos que son la imaginación y el entendimiento puro.

'Esto no es nuestros sentidos que nos engañan; esto es nuestra voluntad que nos engaña por sus juicios precipitados.'<sup>6</sup> Malebranche quieren decir que no usamos nuestros libres albedríos para retenernos de hacer juicios precipitados sobre cosas externas, de la opinión, o sea, que la relación de cosas a nosotros es una indicación segura de la naturaleza de cosas en ellos. 'Cuando uno siente el calor, uno es de ninguna manera engañado creyendo que uno lo siente ... Pero uno es engañado si uno juzga que el calor que siente es fuera del alma que lo siente.'<sup>7</sup> Malebranche siguieron Descartes en negar a la objetividad de las calidades secundarias. Estas calidades, como objetos del conocimiento, son modificaciones psíquicas, no calidades objetivas de cosas en ellos. Si seguimos nuestra inclinación natural de suponer que ellas son calidades objetivas de cosas en ellos, nos caemos en el error; pero somos capaces del refrenamiento nosotros mismos de hacer estos juicios precipitados. Del mismo modo, nuestra percepción sensoria de calidades primarias no es ninguna indicación adecuada de que cosas están en ellos. Para tomar una ilustración simple, la luna parece a nuestra vista ser mucho más grande que las mayores estrellas, y aún tenemos sin duda que es sin comparación más pequeño'<sup>8</sup> Otra vez, el movimiento aparente y el reposo, rapidez y lentitud, son todos con relación a nosotros. En fin, deberíamos 'juzgar nunca por los sentidos de que cosas están en ellos, pero sólo de la relación a la cual ellos tienen nuestro bodies'<sup>9</sup>

Malebranche comienza aceptando el diferencia Cartesiano entre dos clases de sustancias, sustancia espiritual y no ampliada y sustancia material o extensión, que es capaz de recibir formas diferentes y de ser movido.<sup>10</sup> y de la identificación de sustancia material o corpórea con la extensión él saca la misma conclusión que Descartes sobre calidades. Pero este no debe decir que en su examen de la percepción sensoria Malebranche simplemente repite Descartes. Él examina la materia {el asunto} con mucho detalle y hace el diferencia cuidadoso. Por ejemplo, él ~~asserts~~ <sup>asserts</sup> que en la sensación hay cuatro elementos diferentes para ser distinguidos: la acción del objeto (el movimiento de partículas, por ejemplo), los cambios de los órganos sensoriales, los nervios y el cerebro, la sensación o percepción en el alma, y el juicio que el alma hace. Y aquí debemos distinguirnos adelante entre el juicio natural o automático, que inevitablemente acompaña la sensación, y el juicio libre {gratis}, que, aun si con la dificultad, podemos abstenernos de la fabricación. Cuando estos elementos diferentes son encontrados juntos y ocurren como si al instante, tendamos a aturdirlos y no ver que la sensación como un acontecimiento psíquico está en el alma y ni en el propio cuerpo de



alguien, ni en alguno otro. La conclusión final de Malebranche es que nuestros sentidos son ‘muy fieles y exactos en la instrucción de nosotros sobre las relaciones que todos los cuerpos que nos rodean tienen con nuestro cuerpo, pero que ellos son incapaces de la narración de nosotros lo que estos cuerpos están en ellos. Para hacer un uso bueno de ellos, debemos usarlos sólo para conservar la salud y vida ... Dejados nosotros entienden bien que nuestros sentidos nos han sido dados para la conservación de nuestro cuerpo ... ’<sup>12</sup>

¶

En su vista (opinión) del proceso fisiológico implicado en la sensación Malebranche siguió Descartes. O sea, él pensó en los nervios como canales de minuto o embudos por cual pase 'los espíritus de animal. Cuando un objeto externo actúa en el órgano sensorial la superficie periférica de los nervios es puesta en movimiento y la vitalidad transmiten esta impresión al cerebro. Allí entonces ocurre el elemento psíquico en la sensación, que pertenece al alma sola. Durante el proceso fisiológico, sin embargo, 'los rastros' son impresos en el cerebro por la vitalidad, y estos 'rastros' pueden ser más o menos profundos. Si, por lo tanto, la vitalidad es puesta en movimiento por alguna otra causa que la presencia de un objeto externo que actúa en un órgano sensorial, estos 'rastros' son afectados y una imagen psíquica resulta. Un hombre puede ir a la producción o la reproducción de imágenes, y en el acto de va a allí seguir un movimiento de la vitalidad, y cuando los rastros impresos en las fibras del cerebro son el resultado de imágenes afectado. Pero los movimientos de la vitalidad pueden ocurrir debido a alguna otra causa que un acto de la voluntad, y luego las imágenes son producidos involuntariamente. Es interesante notar también que Malebranche da una explicación maquina de la asociación de imágenes. Si veo varias cosas asociadas juntos, allí resulta un encadenamiento entre los rastros correspondientes en el cerebro y la excitación de un miembro del juego de rastros es unido con la excitación de los otros miembros. 'Si, por ejemplo, un hombre se encuentra en algún público ceremonia, y si él nota todas las circunstancias y todos los personajes principales que asisten en ello, el tiempo, el lugar, el día y todos los otros detalles, es suficiente recordar el lugar, o hasta unos menos notables, circunstancia de la ceremonia, para representar a él todo lo demás.' <sup>13</sup>

importancia. ‘El encadenamiento mutuo de rastros, y por consiguiente de ideas, no es sólo la fundación de todas las figuras de la retórica, sino también de un infinidad de otras cosas de la mayor importancia en moralejas, política y, en general, en todas las ciencias que tienen un poco de relación al hombre. ’<sup>14</sup> Además, ‘hay en nuestros rastros de sesos que son unidos naturalmente un con el otro y también con ciertas emociones, porque este es necesario para la conservación de la vida ... Por ejemplo, el rastro de una gran altura que ve debajo de uno y sobre que está en el peligro de la caída, o el rastro de algún cuerpo grande que está listo a caerse en nosotros y aplastarnos es naturalmente unido con el rastro que representa la muerte, y con una emoción de los espíritus que nos dispone al vuelo y al deseo del vuelo. Este encadenamiento nunca se cambia, porque es necesario que esto debiera ser siempre el mismo; y esto consiste en una disposición de las fibras del cerebro que tenemos de nuestro nacimiento. ’<sup>15</sup> Memoria también es explicada en términos de impresiones en las fibras del cerebro y hábito en cuanto al paso de la vitalidad por canales donde ellos ya no encuentran cualquier resistencia.

La imaginación es así la paralela a la sensación, en el sentido que esto es la facultad de producción o reproducción de imágenes de cosas materiales en ausencia de aquellas cosas; o sea, cuando realmente no percibimos las cosas en cuestión. En consecuencia, la misma clase de comentarios que fueron hechos sobre el error en cuanto a la sensación puede ser hecha sobre el error en relación a la imaginación. Si juzgamos que las imágenes de cosas materiales representan cosas cuando ellos están en ellos más bien que cosas con relación a nosotros, nuestro juicio es erróneo. Pero la imaginación puede ser, por supuesto, la fuente o la ocasión del error adicional. Los productos de la imaginación son generalmente más débiles que sensaciones actuales, y generalmente los reconocemos para cuales ellos son. Pero a veces ellos son vivos y poseen la misma fuerza que sensaciones del punto de vista psicológico, y luego podemos juzgar que los objetos imaginados están físicamente presentes cuando en realidad ellos no son.

Bajo el título general de la imaginación, sin embargo, Malebranche incluye mucho más que la mera reproducción de imágenes en el sentido ordinario. Hemos visto que él incluye un estudio de memoria; y este se le permite la ocasión para escribir con mucho detalle contra eruditos, historiadores y comentaristas que están más preocupados por el trabajo de la memoria que con 'el entendimiento puro'. De este tipo son todos aquellos que dedican la atención prolongada al examen lo que, por ejemplo, Aristóteles sostuvo sobre la

inmortalidad y quiénes dan poco o ningún tiempo al examen si el alma humana es de hecho inmortal. Peor todavía son aquellos que imaginan que Aristóteles, o alguien más, son unas autoridades en preguntas filosóficas. ‘En cuanto a la teología deberíamos amar la antigüedad porque deberíamos amar la verdad, y la verdad es encontrada en la antigüedad ... Pero en cuanto a la filosofía deberíamos amar al contrario la novedad por la misma razón, a saber que siempre deberíamos amar la verdad y búsqueda de ello. A pesar de todo, la razón no desea que nosotros creamos a estos nuevos filósofos en su palabra más que los filósofos antiguos. La razón desea que nosotros examinemos sus pensamientos con la atención y los aceptemos sólo cuando no podemos dudar más tiempo{ya} de ellos ... ’<sup>16</sup> Varón-branche así trata de combinar la liberalidad y 'la modernidad' en la filosofía con una aceptación leal de la doctrina Católica de la Tradición, a saber, que las escrituras y el consentimiento de los Padres son un testigo de la verdad teológica.

En la tercera parte de su tratado sobre la imaginación Malebranche trata ‘la comunicación contagiosa de imaginaciones fuertes; quiero decir del poder que las ciertas mentes poseen de implicar a otros en su ~~errors~~<sup>17</sup> los sesos de algunas personas reciben los 'rastros muy profundos de objetos sin importancia o comparativamente sin importancia. Y aunque este no sea ninguna falta en sí mismo, esto se hace una fuente de error si se permite que la imaginación se domine. Por ejemplo, aquellos con imaginaciones fuertes pueden ser capaces de impresionar a otros y diseminar sus ideas. El Tertullian era de éstos. “ El respeto que él tenía para las visiones de Montanus y para sus profetisas es una prueba indiscutible de su debilidad del juicio. Este fuego{incendio}, estos transportes, este entusiasmo para asuntos insignificantes visiblemente marca un desorden de la imaginación. ¡Cuántos movimientos irregulares en sus hipérbolos y en sus metáforas! ¡Cuántos argumentos pomposos y espléndidos que demuestran sólo por su brillantez sensible, y que persuaden sólo atontando y deslumbrando la mente! ’<sup>18</sup> Montaigne eran otro escritor cuyas palabras tienen el efecto por el poder de su imaginación más bien que por la contundencia de sus argumentos.

‘Los errores de los sentidos y de la imaginación vienen de la naturaleza y la constitución del cuerpo, y ellos son descubiertos considerando la dependencia del alma en el cuerpo. ¿Pero los errores del entendimiento puro pueden ser descubiertos sólo considerando la naturaleza de la mente sí mismo y de las ideas que son necesarias para su entendimiento ~~de~~ ~~objetos~~/<sup>19</sup> Qué se supone por el término ‘entendimiento puro’? El varón-branche nos dice que él aquí quiere decir la facultad de la mente de saber{conocer} objetos externos sin formar imágenes corpóreas de ellos en ~~el cerebro~~<sup>20</sup> Ahora, la mente es finita y limitada. Y si este hecho no nace en mente el resultado de errores. Por ejemplo, la herejía es debido a la desgana masculina de reconocer este hecho y creer lo que ellos no entienden{no comprenden}. Otra vez, unos no persiguen un método derecho en su pensamiento. Ellos se aplican inmediatamente a la investigación de verdades escondidas que no pueden ser conocidas a menos que otras verdades sean conocidas antes, y ellos no se distinguen claramente entre lo que es evidente y lo que es probable. Aristóteles era un gran pecador a este respecto. Los matemáticos, sin embargo, sobre todo aquellos que han usado el álgebra y el método analítico{analítico} practicado por Vieta y Descartes, han procedido del modo derecho. La capacidad y el alcance de la mente no pueden ser literalmente aumentados: ‘el alma de hombre es, tan hablar, una cantidad determinada{definido} o la parte del pensamiento que tiene límites más allá los cuales esto no puede ~~pass~~<sup>21</sup>, Pero este no

significa que la mente no puede realizar sus funciones más o menos bien. Y las matemáticas son los mejores medios de entrenar la mente comenzar con ideas claras y distintas y proceder de un modo ordenado. Aritmética y álgebra, ‘estas dos ciencias son la fundación de todo lo demás, y ellos dan los medios verdaderos de adquirir todas las ciencias exactas, porque uno no puede hacer el mejor uso de la capacidad de la mente que por la aritmética, y sobre todo por el álgebra’<sup>22</sup>

Malebranche se pone a posar{dejar} algunas reglas que deberían ser observadas en la búsqueda de la verdad. La regla general principal consiste en que deberíamos razonar sólo en aquellos asuntos sobre los cuales tenemos ideas claras y que siempre deberíamos comenzar ~~con las cosas~~<sup>23</sup> más simples y más fáciles está claro esto, por lo que método de preocupaciones{intereses}, Malebranche sigue el ideal de Descartes. Nosotros deberíamos basar nuestra búsqueda de la verdad en la percepción de ideas claras y distintas y proceder de un modo ordenado, análogo a la orden{al pedido} observada por matemáticos. Por ejemplo, ‘considerar las propiedades de extensión, deberíamos comenzar, como el M. El Descartes ha hecho, con las relaciones más simples y pase del más simple al más complicado, no sólo porque este método es natural y ayuda a la mente en sus operaciones, sino también porque ya que Dios siempre actúa con la orden{el pedido} y por los medios más simples, este modo de examinar nuestras ideas y sus relaciones nos hará saber{conocer} Sus trabajos mejor’<sup>24</sup> Descartes son el héroe, y Aristóteles es el bandido. Como otros filósofos ‘modernos’ del período Malebranche obviamente quiere decir a Aristotélicos cuando él habla de Aristóteles y sus misdoings. Del significado histórico de Aristóteles y de sus logros en su propio tiempo ellos tenían poca apreciación: era Aristóteles como representado por ‘Aristotelianism’ y como unas autoridades a las cuales ellos principalmente se opusieron. Y Malebranche procura añadir que él no se esfuerza por substituir las autoridades de Descartes para aquel de Aristóteles.

3. La mención ha sido hecha en la sección anterior de objetos externos que excitan los órganos sensoriales, de la vitalidad que causa rastros en las fibras del cerebro y de imágenes e ideas de resultar de o causada por este proceso fisiológico. Del mismo modo, la mención ha sido hecha del alma complaciente el movimiento de la vitalidad y así excitación de la imaginación o movimiento de los miembros del cuerpo, sea el caso. Pero hablar de esta manera es usar la lengua ordinaria que no representa exactamente la teoría de Malebranche. Ya que él aceptó la dicotomía Cartesiano entre el espíritu y - materia{asunto}, pensamiento y extensión; y él sacó la conclusión que ninguno puede interpretar directamente en el otro. Él habla, en efecto, de ‘el alma’ (*l’âme*), pero este término no significa el alma en el sentido Aristotélico; esto significa la mente (*l’esprit*). Y aunque él hable de la dependencia del alma en el cuerpo y de la unión cercana entre ellos, su teoría es que la mente y el cuerpo son dos cosas entre las cuales hay correspondencia, pero no interacción. La mente piensa, pero esto no hace, correctamente hablar, mueve el cuerpo. Y el cuerpo es una máquina adaptada en efecto por dios al alma, pero no ‘informado’ por ello según el sentido Aristotélico del término. La verdad es que él remonta con mucho detalle la correspondencia entre acontecimientos físicos y psíquicos, entre, por ejemplo, modificaciones en el cerebro y modificaciones en el alma. Pero en qué él tiene en mente es el paralelismo psico físico más bien que la interacción. ‘Me parece completamente seguro que la voluntad de seres espirituales es incapaz de mover el cuerpo más pequeño que hay en el mundo. Ya que es evidente que no hay ninguna unión necesaria entre nuestra voluntad, por ejemplo, mover

nuestro brazo y el movimiento del brazo. Es verdadero que esto se mueve cuando vamos a, y que somos así la causa natural del movimiento de nuestro brazo. Pero las causas *naturales* no son causas verdaderas de nada, ellas son causas sólo *ocasionales*, que actúan sólo por el poder y la eficacia de la voluntad de Dios, cuando acabo de explicar. '25

Malebranche no niega, por lo tanto, que estoy en algún sentido la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero el término 'causa natural' significa aquí 'causa ocasional'. ¿Cómo podría mi volición ser algo más que una causa ocasional? Seguramente no sé{no conozco} como muevo mi brazo, si lo muevo. 'No hay ningún hombre que sabe{conoce} lo que él debe hacer para mover uno de sus dedos por medio de la vitalidad. ¿Cómo entonces podrían los hombres mover sus brazos? Estas cosas me parecen ser evidentes y también, me parece, a todos aquellos que quieren pensar, aunque ellos puedan ser quizás incomprensibles a todos aquellos que sólo quieren al sentido. '26 Aquí Malebranche asume la asunción muy cuestionable de Geulincx, que un agente causal verdadero sabe que él actúa y como él actúa. Además, que yo debiera ser la causa verdadera del movimiento de mi brazo es una noción contradictoria. 'Una causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto la mente percibe una unión necesaria. Es así que entiendo el término. '27 Para ser una causa verdadera debe ser un agente creativo, y ningún agente humano puede crear. Tampoco Dios puede comunicar este poder con un ser humano. De ahí debemos concluir que Dios mueve mi brazo con motivo de mi complacencia que el brazo debería ser movido.

Dios, por lo tanto, es el que y causa sólo verdadera. 'De toda la eternidad Dios tiene willed, y Él seguirá eternamente a la voluntad - o, hablar más exactamente, testamentos de Dios sin el cese, pero sin cambio, sucesión o necesidad, todo que ocurrirá con el tiempo. '28 Pero si testamentos de Dios la creación y conservación de una silla, por ejemplo, Él debe van a que debería estar en un lugar más bien que el otro en cualquier tiempo dado. 'Por lo tanto hay una contradicción en el refrán que un cuerpo puede mover el otro. Digo que hasta hay una contradicción en el refrán que usted puede mover su sillón ... Ningún poder puede transportarlo donde Dios no lo transporta o lo coloca donde Dios no lo coloca ... '29 Seguramente, hay una orden{un pedido} natural en el sentido que Dios tiene willed, por ejemplo, que A siempre debería ser seguido de B, y esta orden{pedido} es constantemente conservada porque Dios tiene willed que debería ser conservado. A todo el aspecto{la aparición} externo, por lo tanto, parece que unas causas B. Pero la reflexión metafísica muestra que A es simplemente una causa ocasional. El hecho que en el acontecimiento de acontecimiento Dios siempre causa el acontecimiento B no muestra que A es una causa verdadera de B. Esto es simplemente la ocasión, según el esquema de la providencia divina, de la actividad de Dios en la producción B.

Aquí tenemos una combinación curiosa de un análisis de empírico de la causalidad con una teoría metafísica. Por lo que la unión entre A y B está preocupada, podemos descubrir no más que una relación de la secuencia regular. Pero para Malebranche este no significa que la causalidad en general no es nada más que secuencia regular. Esto significa que las causas naturales no son causas verdaderas y que la única causa verdadera es un agente sobrenatural, Dios. Y este principio general debe sostener obviamente bien en cuanto a la relación entre alma y cuerpo en el hombre. Hay paralelismo, pero no interacción. Y de este Malebranche saca la conclusión que 'nuestra alma es de nada unida a nuestro cuerpo en el camino que la opinión común supone que es. El alma es unida inmediatamente y directamente a Dios solo. '30

4. Si Dios es una causa verdadera, puede parecer que la libertad humana debe ser negada, a causa de que Dios es la causa hasta de nuestros actos de la voluntad. Pero Malebranche no negó la libertad humana y la responsabilidad, y un poco de breve explicación debe ser dada del camino del cual él reconcilió la aseveración de la libertad humana con la atribución a Dios solo de toda la eficacia causal verdadera.

A Malebranche le gustó encontrar paralelas y analogías entre el mundo material y el mundo espiritual como también entre las órdenes{los pedidos} naturales y sobrenaturales. En el mundo material, la esfera de cuerpos, encontramos el movimiento, y el factor correspondiente en el mundo espiritual es la inclinación. ‘Ahora, me parece que las inclinaciones de espíritus son al mundo espiritual el que que el movimiento es al mundo material.’<sup>31</sup> Si nuestra naturaleza no hubiera sido corrompida por la Caída, deberíamos haber sido inmediatamente conscientes de la inclinación fundamental en nuestras almas. Cuando las cosas son, sin embargo, tenemos que llegar a este conocimiento por reflexión y argumento. Ahora, Dios no tiene ningún otro final final en todas Sus operaciones que Él. Como el creador Él seguramente testamentos la conservación y bueno de los seres que Él ha creado, pero ‘testamentos de Dios Su gloria como Su final principal (y Él testamentos también) la conservación de criaturas, pero para Su gloria’<sup>32</sup> y las inclinaciones fundamentales de criaturas debe corresponder a la voluntad e intenciones del creador. En consecuencia, Dios ha implantado en criaturas espirituales una inclinación fundamental hacia Él. Este toma la forma de una inclinación hacia el bueno en general y es la razón por qué nunca podemos estar satisfechos por ninguno finito bueno o puesto de bienes finitos. Encontramos bienes finitos, y en virtud de nuestra inclinación fundamental al bueno en general los deseamos y amamos, sobre todo aquellos que tienen una relación cercana a la conservación del que somos y la adquisición de felicidad. Para decir que tenemos una inclinación hacia el bueno en general y decir que somos naturalmente inclinados hacia la adquisición de felicidad es por último la misma cosa. Pero no finito bueno puede satisfacer la inclinación hacia el bueno en general, y no podemos encontrar la felicidad aparte de Dios. Debemos reconocer, por lo tanto, que nuestros testamentos son fundamentalmente orientados hacia Dios, aun si, por la ceguera y desórdenes consiguientes en la Caída, no estamos inmediatamente conscientes de este movimiento hacia Dios.

Ahora, si Dios ha implantado en la voluntad una inclinación inextirpable hacia el bueno en general, una inclinación que puede estar satisfecha sólo por el supremo e infinita bueno, a saber Dios Él mismo, es obvio que no somos las causas de esta inclinación y movimiento interior. Esto es una inclinación necesaria, no sujeta a nuestro control libre{gratis}. Además, ‘nuestras inclinaciones hacia bienes particulares, que (inclinaciones) son comunes a todos los hombres, aunque ellos no sean igualmente fuertes en todos los hombres, como nuestra inclinación a la conservación del que somos y del ser de aquellos con quien somos unidos en la naturaleza, son también impresiones de la voluntad de Dios en nosotros. Ya que llamo indiferentemente “inclinaciones naturales” todas las impresiones del autor de naturaleza que son comunes a todos los espíritus.’<sup>33</sup> Estas inclinaciones también son naturales y necesarias.

¿Qué, por lo tanto, es dejado gratis van a? ¿O, mejor dicho, qué puede el libre albedrío significar, una vez considerando estas preseñoritas? ‘Por la palabra *van* a yo tener la intención de designar aquí la impresión o el movimiento natural que nos lleva hacia el bueno indeterminado, el bueno en general. Y por *la libertad* de palabra no entiendo nada

más, pero el poder que el espíritu posee de divertir esta impresión hacia los objetos que nos complacen, y así traerlo sobre esto nuestras inclinaciones naturales se terminan en algún objeto particular. <sup>34</sup> el movimiento hacia el bueno en general o el bueno universal es irresistible; y este movimiento es de hecho un movimiento o inclinación hacia Dios, 'Quien solo es el general bien, porque Él solo comprende en Él todos los bienes. <sup>35</sup> Pero somos libres {gratis} en cuanto a bienes finitos particulares. Este puede ser ilustrado por el ejemplo elegido por Malebranche.<sup>36</sup> un hombre representa a él alguna dignidad como un bueno. Inmediatamente su voluntad le es dibujada; o sea, su movimiento hacia el bueno universal le mueve hacia este objeto particular, la dignidad, porque su mente se lo ha representado como un bueno. Pero de hecho esta dignidad no es el bueno universal. Tampoco la mente es capaz de la vista de ello claramente y claramente como el bueno universal ('para la mente nunca ve claramente lo que no es el caso'). Por lo tanto el movimiento hacia el bueno universal no puede ser totalmente detenido, como era, por este detalle bien. La voluntad es naturalmente obligada más allá de este detalle bien, y el hombre no ama la dignidad necesariamente o de manera invencible. Él permanece libre {gratis}. 'Ahora, su libertad consiste en este que, no siendo totalmente convencido que esta dignidad comprende todo el bueno que él es capaz del cariño, él puede suspender su juicio y su amor. Adelante, en virtud de la unión que él tiene con el ser universal o el que que comprende todos buenos, él puede pensar en otras cosas y por consiguiente amar otros bienes ... <sup>37</sup> en Otras palabras, si una vez detengo {entiendo} o pienso en algo como bueno, mi voluntad sale hacia ello. Pero al mismo tiempo soy capaz de rechazar mi consentimiento a este movimiento o impulso en cuanto es dirigido hacia este detalle finito bueno.

A fin de entender la teoría de Malebranche de la libertad más claramente, es provechoso recordar que según él la Caída causó el cambio 'de unión' del alma con el cuerpo en 'la dependencia' del alma en el cuerpo. Antes de la Caída Adán poseyó un poder preternatural de suspender la operación de las leyes de paralelismo; pero después de la Caída la cadena de acontecimientos físicos que causa 'rastros' en la parte principal del cerebro es necesariamente seguida del aspecto {de la aparición} de acontecimientos psíquicos en el alma. Según, por lo tanto, a la operación necesaria de las leyes de paralelismo, siempre que una cosa corpórea 'cause' rastros en el cerebro, los movimientos del resultado de alma. Y en este sentido el alma es sujeta al cuerpo. El hombre, por lo tanto, a quién después de que la Caída tiene ya no un conocimiento claro de Dios, es dibujado hacia cosas sensibles. 'El alma, después de que el pecado (pecado original) se ha hecho, como era, corpóreo por la inclinación. Su amor por cosas sensibles constantemente disminuye su unión con o relación a cosas inteligibles. <sup>38</sup> y todo el pecado viene por último de este servilismo a la carne. Al mismo tiempo la razón es todavía una participación de la razón divina, y la voluntad todavía es naturalmente dibujada hacia el bueno universal, Dios. Aunque, por lo tanto, el hombre sea dibujado hacia bienes finitos, fuentes sobre todo corpóreas del placer, él es capaz de la vista que no finito bueno es el bueno universal y de rechazar su consentimiento a la inclinación o amor de ello. Nadie es encantado por un bien finito excepto por su propia opción.

5. La voluntad es, por lo tanto, un poder activo. Esta actividad es, en efecto, inmanente, en el sentido que aunque yo pueda va a o no ir a un bueno finito, mi voluntad no puede de sí producen un efecto externo. Los efectos externos son producidos por dios con motivo de actos de la voluntad. Sin embargo, la voluntad es un activo, y no un puramente pasivo,

poder. La mente o el entendimiento puro, sin embargo, son un poder pasivo o facultad. Esto no produce ideas: esto los recibe. La pregunta se levanta {surge}, por lo tanto, de lo que la fuente hace esto los recibe. ¿Cómo hacen las ideas de cosas distintas de nosotros vienen a nuestras mentes?

Estas ideas no pueden venir de los cuerpos que ellos representan. Tampoco ellos pueden ser producidos por el alma sí mismo. Ya que su producción por el hombre él mismo postularía un poder que él no posee, a saber, aquella de la creación. Tampoco podemos suponer que Dios ha colocado en el alma desde el principio una reserva {acción} completa de ideas innatas. La única explicación razonable de nuestras ideas, según Malebranche, consiste en que ‘vemos todas las cosas en Dios’<sup>2-39</sup> Esta teoría famosa de la visión en Dios, para el cual Malebranche reclamó las autoridades de San. Agustín, es uno de los rasgos característicos de la filosofía del former.

Dios tiene en Él ‘las ideas de todas las cosas que Él ha creado; para por otra parte Él no podía haberlos producido’<sup>2-40</sup> Adicional, Él está presente a nosotros en una manera tan íntima que ‘uno puede decir que Él es el lugar de espíritus, del mismo modo los espacios son en cierto modo el lugar de bodies’<sup>41</sup> que Esto sigue, por lo tanto, según Malebranche, que la mente puede ver en Dios los trabajos de Dios, a condición de que Él testamentos para revelarles las ideas que los representan. Y que Dios hace así la voluntad puede ser mostrado por varios argumentos. Por ejemplo, cuando podemos desear ver a todos los seres, a veces un y a veces el otro, ‘está seguro que todos los seres están presentes a nuestra mente; y parece que ellos no pueden estar todos presentes a nuestra mente a menos que Dios esté presente a ello, o sea, Él que comprende todas las cosas dentro de la simplicidad del Que es’<sup>2-42</sup> ‘no pienso que podemos explicar bien el camino del cual la mente sabe {conoce} una diversidad de verdades abstractas y generales por otra parte que por la presencia de Él que puede iluminar la mente en un infinidad de caminos.’<sup>43</sup> Adicional, las ideas actúan en nuestras mentes, iluminándolos y dándolos feliz o infeliz. Pero es Dios solo quién puede cambiar las modificaciones de nuestras mentes. ‘Debe ser, entonces, que todas nuestras ideas están en la sustancia eficaz de la divinidad, que solo es inteligible o capaz de la iluminación de nosotros, porque esto solo puede afectar nuestras inteligencias.’<sup>44</sup>

Este no significa, Malebranche comenta, que vemos la esencia de Dios. La esencia de Dios es Su ser absoluto, y las mentes ven de nada la sustancia divina tomada absolutamente, pero sólo como con relación a criaturas o como participan por ellos’<sup>2-45</sup> Malebranche así tratan de evitar la acusación que él atribuye la visión beatífica, reservada para almas en el cielo, a todos los hombres sin el diferencia, y que él lo naturaliza. Pero me parece ser muy difícil de ver como el diferencia entre vista de la esencia divina en sí mismo y vista de la esencia divina como por fuera imitable en criaturas es de mucho verdadero uso para este fin.

¿Sin embargo, suponiendo que veamos realmente nuestras ideas en Dios, qué es ello que vemos? ¿Cuáles son estas ideas? En primer lugar vemos las llamadas verdades eternas. Para ser más preciso, vemos las ideas de estas verdades. Una verdad como la proposición ‘dos veces dos es cuatro’ no puede ser identificado con Dios. ‘Entonces no decimos que vemos a Dios en la vista de las verdades, como San. Agustín dice, pero en la vista *de las ideas* de estas verdades. Ya que las ideas son verdaderas; pero la igualdad entre las ideas, que es la verdad, no es verdadero ... Cuando uno dice que dos veces dos hace cuatro, las ideas de los

números son verdaderas, pero la igualdad, que existe entre ellos es sólo una relación. Así según nuestra opinión vemos a Dios cuando vemos verdades eternas; no que estas verdades son Dios, pero porque las ideas de las cuales estas verdades dependen están en Dios. Y quizás hasta San. Agustín entendió la materia {el asunto} de esta manera. '46

En segundo lugar 'creemos también que uno sabe {conoce} cambio y cosas corruptibles en Dios, aunque San. Agustín habla sólo ~~de things~~'<sup>47</sup> inmutable e incorruptible Pero esta declaración de Malebranche puede ser fácilmente entendida mal. En nuestro conocimiento de cosas materiales podemos distinguirlas entre el elemento sensacional y la idea pura. El antiguo, en efecto, es causado por Dios pero no es visto en Dios. 'Ya que Dios seguramente sabe {conoce} cosas sensibles, pero Él no los percibe. '48 el elemento sensacional no representa la cosa cuando es en sí mismo. En sí mismo esto es la extensión; y es este que vemos en Dios como una idea pura. ¿Significa este que vemos en Dios ideas separadas de cosas materiales individuales? No, vemos en Dios sólo la idea pura de la extensión inteligible, que es el arquetipo del mundo material. 'Está claro que la materia {el asunto} no es nada más, pero extensión'; <sup>49</sup> para en nuestra idea clara y distinta de la materia {del asunto} podemos discernir sólo la extensión. Y la materia {el asunto} o el cuerpo deben tener su arquetipo en Dios. Este no significa, por supuesto, que Dios es el material y ampliado: esto significa que hay en Él la idea pura de la extensión. Y en esta idea arquetípica están contenidos idealmente las relaciones posibles que son ejemplificadas concretamente en el mundo material. 'Cuando usted contempla la extensión inteligible, usted ve aún sólo el arquetipo del mundo material que habitamos y aquel de un infinidad de otro posible, mundos. En verdad usted entonces ve la sustancia divina. Ya que esto es este solo que es visible, o que puede iluminar la mente. Pero usted no ve substancia divina en sí mismo o según cual es. Usted lo ve sólo según la relación que esto tiene a criaturas materiales, según si esto es participable por ellos o según si es representativo de ellos. Por consiguiente no es, correctamente hablar, Dios que usted ve, pero sólo la materia {el asunto} que Él puede producir. '50

En el tercer lugar 'creemos finalmente que todas las mentes ven las leyes morales eternas así como otras cosas en Dios, pero de un modo algo diferente '51 vemos las verdades eternas, por ejemplo, en virtud de la unión que nuestras mentes tienen con la Palabra de Dios. Pero la orden {el pedido} moral es conocida en virtud del movimiento o inclinación hacia Dios que recibimos constantemente de la voluntad divina. Es debido a esta inclinación natural y everpresent que sabemos que 'nosotros deberíamos amar bueno y rechazar el mal, que deberíamos amar la justicia más que toda la riqueza, que es mejor obedecer a Dios que mandar {ordenar} a hombres, y un infinidad de otro laws'<sup>52</sup> natural Para el conocimiento de nuestra orientación fundamental hacia Dios cuando nuestro final final comprende el conocimiento de la ley moral natural. Sólo tenemos que examinar las implicaciones de esta orientación para darnos cuenta de la ley y de su carácter obligatorio.

6. Según Malebranche, por lo tanto, la visión en Dios que poseemos comprende el conocimiento de las verdades eternas, de la extensión inteligible como el arquetipo del mundo material y, aunque en un sentido diferente, de la ley moral natural. Pero 'Esto no es el mismo con el alma. No lo sabemos {no lo conocemos} por su idea; lo vemos de nada en Dios; lo sabemos {conocemos} sólo por *el conocimiento*. '53 Pero este no significa que tenemos una visión clara del alma sí mismo; 'sabemos de nuestra alma sólo lo que



percibimos para ocurrir en us.<sup>54</sup> Si nunca hubiéramos experimentado el dolor etcétera, deberíamos ser ignorantes si el alma es capaz de tener tales modificaciones. Que esto pueda tener estas modificaciones es conocido sólo empíricamente. Si, sin embargo, supiéramos{conociéramos} el alma por la idea de ello en Dios, deberíamos ser capaces de saber{conocer} *a priori* todas las propiedades y modificaciones de que es capaz, como podemos saber{conocer} *a priori* las propiedades de extensión. Este no debe decir que somos ignorantes de la existencia del alma y de su naturaleza como un pensamiento ser. En efecto, el conocimiento que tenemos de ello es suficiente para permitirnos demostrar la espiritualidad del alma y la inmortalidad. Al mismo tiempo debe ser admitido que 'no poseemos un conocimiento tan perfecto de la naturaleza del alma como el que que poseemos de la naturaleza ~~de bodies~~'.<sup>55</sup>

Este no es quizás la vista{opinión} que esperaríamos naturalmente de Malebranche. Pero él da una razón motivo de ello en términos de su propio análisis de nuestro conocimiento de cosas materiales. 'El conocimiento que tenemos de nuestra alma por el conocimiento es el imperfecto, es verdadero, pero no es de ninguna manera falso. El conocimiento, al contrario, que tenemos de cuerpos sintiendo o conocimiento, si uno puede llamar "el conocimiento" el sentimiento del que que ocurre en nuestro cuerpo, no es sólo el imperfecto, pero falso. Era por lo tanto necesario para nosotros para tener una idea de cuerpos de corregir los sentimientos que tenemos en cuanto a ellos. Pero no tenemos ninguna necesidad de una idea de nuestras almas, ya que el conocimiento que tenemos de ellos nos implica de nada por error. No a fin de ser engañado en nuestro conocimiento del alma es suficiente que no lo aturdimos con el cuerpo; y podemos evitar esta confusión por el uso de razón. '<sup>56</sup> no había ninguna necesidad, entonces, para nosotros para tener una visión del alma en Dios análogo a nuestra visión de la extensión inteligible en Dios.

7. ¿Qué, entonces, de nuestro conocimiento de otros hombres y de las inteligencias puras o ángeles? 'Está claro que los sabemos{conocemos} sólo por la conjetura. '<sup>57</sup> no sabemos{no conocemos} las almas de otros hombres en ellos, ni por medio de sus ideas en Dios. Y cuando ellos son diferentes de nosotros, no podemos saberlos{conocerlos} por el conocimiento. 'Conjeturamos que las almas de otros hombres son de la clase parecida al nuestro. '<sup>58</sup> La verdad es que sabemos{conocemos} con la certeza algunos hechos sobre otras almas. Sabemos, por ejemplo, que cada alma busca para la felicidad. 'Pero lo sé{conozco} con pruebas y certidumbre porque es Dios que me informa. '<sup>59</sup> Lo que sé{conozco} con la certeza de otras almas o mentes es conocido por la revelación. Pero cuando saco conclusiones sobre otra gente de mi conocimiento de mí a menudo me equivoco. 'Así el conocimiento que tenemos de otros hombres es muy sujeto al error, si juzgamos de ellos por los sentimientos (percepciones) que tenemos. '<sup>60</sup>

Es evidente que Malebranche debe hacer una declaración análoga sobre nuestro conocimiento de la existencia de otros cuerpos. Por una parte las sensaciones no representan cuerpos cuando ellos están en ellos. Y en cualquier caso los acontecimientos psíquicos que siguen en la cadena de estímulos físicos son causados por dios, de modo que no haya ninguna prueba absolutamente irresistible que ellos son de hecho ocasionados por la presencia de cuerpos externos, a menos que, en efecto, primero asumamos la orden{el pedido} entera de la causalidad ocasional. Y este implica asumir la existencia de cuerpos. Por otra parte la idea de la extensión inteligible que vemos en Dios no hace de sí nos

aseguran de la existencia de cualquier cuerpo en absoluto. Ya que esto es el arquetipo infinito de todos los cuerpos posibles. De ahí parecería que Malebranche debe tener el recurso a la revelación como la fuente del cierto conocimiento que los cuerpos existen realmente de hecho. Y entonces él hace. ‘Hay tres clases de seres de los cuales tenemos un poco de conocimiento, y a que podemos tener un poco de relación: Dios, o infinitamente perfeccionan ser, quién es el principio y la causa de todas las cosas; los espíritus, que sabemos sólo por el interior que siente que tenemos de nuestra naturaleza; los cuerpos, de cuya existencia somos asegurados por la revelación de ello que poseemos.’<sup>61</sup>

La existencia de cuerpos no puede ser demostrada, dice Malebranche. Esto es mejor dicho la imposibilidad de una demostración que puede ser demostrada. Ya que no hay ninguna unión necesaria entre la existencia de cuerpos y la causa de su existencia, a saber, Dios. Sabemos de su existencia por la revelación. Pero aquí debemos distinguimos entre la revelación natural y sobrenatural. Suponga que pincho mi dedo con el dolor de sensación y una aguja. ‘Este sentimiento del dolor que tenemos es una especie de revelación.’<sup>62</sup> No es que el dolor sea realmente causado por el pinchazo: es causado por dios con motivo del pinchazo. Pero en vista del establecimiento de Dios de una orden {un pedido} regular de la causalidad ocasional el Que causa el dolor es una intimación o una especie de ‘revelación natural’ de la existencia de cuerpos. El argumento, sin embargo, no hace de sí producen la certeza absoluta. No, que sea en sí mismo defectuoso; pero podemos tener dudas sobre ello, desde en nuestro estado presente somos capaces, por ejemplo, concluir en algún caso particular que un acontecimiento psíquico es causado con motivo de la presencia ‘y actividad’ de un cuerpo cuando este no es realmente verdadero. De ahí, si deseamos la mayor certeza sobre la existencia de cuerpos, debemos tener el recurso a la revelación sobrenatural. Las Escrituras lo hacen en abundancia limpiar esto los cuerpos existen realmente de hecho. Para entregarle completamente de su duda especulativa, la fe nos amuebla una demostración a la cual es imposible resistir.’<sup>63</sup> en la Práctica, sin embargo, ‘la revelación natural ‘basta’. Ya que estoy completamente seguro que usted no tenía ninguna necesidad de todo lo que acabo de decirle a fin de asegurarse que usted está en la compañía de Theodorus.’<sup>64</sup>

8. Para ser asegurado de la existencia de cuerpos, por lo tanto, tenemos que saber que Dios existe. ¿Pero cómo sabemos {conocemos} este? El argumento principal de Malebranche es una adaptación del llamado ‘argumento ontológico’ de San. Anselm, como usado por Descartes. Tenemos la idea del infinito. Pero ninguna cosa finita representa o puede representar el infinito. No podemos formar para nosotros la idea del infinito añadiendo al finito. Mejor dicho haga concebimos el finito limitando la idea del infinito. Esta idea del infinito, o sea del ser infinito, no es así ninguna mera construcción mental nuestra: es algo dado, la atestiguación o efecto de la presencia de Dios. En ello discernimos la existencia como necesariamente incluido. ‘Uno puede ver un círculo, una casa, un sol, sin su existencia. Para todo que es finito puede ser visto en el infinito, que comprende las ideas inteligibles de cosas finitas. Pero el infinito puede ser visto sólo en sí mismo. Ya que ninguna cosa finita puede representar el infinito. Si uno piensa en Dios, Él debe existir. Otros seres, aunque conocido, pueden no existir. Uno puede ver su esencia sin su existencia, su idea sin ellos. Pero uno no puede ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea de ser sin ser. Ya que ser no tiene ni idea para representarlo. No hay ningún arquetipo que contiene toda su realidad inteligible. Esto es su propio arquetipo, y esto

comprende en sí mismo el arquetipo de todos los seres. <sup>65</sup> En tener la idea del infinito, por lo tanto, vemos a Dios. ‘Estoy seguro que veo el infinito. Por lo tanto el infinito existe, porque lo veo, y porque no puedo verlo excepto en sí mismo. <sup>66</sup> La verdad es que mi percepción del infinito es limitada, en vista de que mi mente es limitada; pero que percibo es infinito. ‘Así usted ve muy bien que esta proposición, “hay Dios”, está por sí mismo la más libre de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y que es justo cuando cierto como la proposición, “pienso, por lo tanto yo sea.” <sup>67</sup>

La idea de Dios es así la idea del infinito, y la idea del infinito es la idea de ser infinitamente perfecto. ‘Usted define a Dios cuando Él se ha definido diciendo {hablando} a Moisés, Dios es *Él que es* ... que Es sin la restricción, en pocas palabras Ser, este es la idea de Dios. <sup>68</sup> y este sentido de la palabra ' God 'nos da la llave al conocimiento de los atributos divinos, a fin de que tal conocimiento es posible para nosotros. ‘Está claro que esta palabra *Dios* que es sólo una abreviatura para “infinitamente perfecto siendo” hay una contradicción en el refrán que podemos ser engañados si atribuimos a Dios simplemente lo que vemos claramente como perteneciendo al ser perfecto infinito. <sup>69</sup>

Somos justificados en afirmar de Dios cualquier perfección que vemos para ser una perfección verdadera y uno que no necesariamente es limitado o mezclado con la imperfección. ‘Dios, o ser infinitamente perfecto, son entonces, independientes (de todas las causas) e inmutable. Él es también ... omnipotente, eterno, necesario, omnipresente <sup>70</sup> Que unos traspasos de perfección infinitos nuestra comprensión no son ninguna razón válida contra la atribución de ello a Dios. Los hombres naturalmente tienden a humanizar a Dios, formar concepciones antropomórficas de Él; y unos gusta despojarle de todos ~~los~~ atributos <sup>71</sup> incomprendibles Pero debemos reconocer, por ejemplo, que ‘Dios no está, ni bien, ni misericordioso, ni paciente según las nociones vulgares (de estos atributos). Aquellos atributos como generalmente concebido son indignos de ser infinitamente perfecto. Pero Dios posee estas calidades en el sentido que la razón dice nosotros y la escritura, que no puede ser contradita, nos hace creer {nos finge}. <sup>72</sup> y debemos reconocer que Dios posee todas las perfecciones que pertenecen a ser infinitamente perfecto, aun si no podemos entenderlos {comprenderlos}. Dios, por ejemplo, sabe {conoce} todas las cosas en Él; pero no podemos entender {comprender} el conocimiento divino.

Malebranche insiste en la libertad como un atributo divino. Dios necesariamente ama esto que es sumamente e infinitamente adorable, Su propia sustancia, el infinito bien. Y este infinito bien es suficiente, si uno puede tan hablar, satisfacer la voluntad divina. Si, por lo tanto, Dios crea cosas finitas, Él hace así, en efecto, de calidad y amor, pero no de la necesidad. Ya que las criaturas no pueden añadir al infinito nada del cual esto carece. Dios creó el mundo libremente, y Él lo conserva libremente. La voluntad para crear el mundo no contiene ningún elemento necesariamente, aunque, como otras operaciones inmanentes, sea eterno e inmutable. <sup>73</sup>

¿Pero cómo puede la libertad divina ser reconciliada con la inmutabilidad divina? ¿No sugiere la libertad la mutabilidad, el poder de actuar por otra parte que uno actúa realmente? Malebranche contesta que Dios willed eternamente para crear el mundo. En efecto, como no hay ningún pasado o futuro en Dios, hay un acto creativo eterno. Y este acto es inmutable. Al mismo tiempo Dios willed eternamente pero libremente crear el mundo. Si una vez suponemos la decisión libre {gratis} de crear y conservar el mundo,

podemos confiar, como era, en una orden {un pedido} estable. Dios no cambia Sus decretos. Este no significa que ningún milagro es posible. Pero la opción eterna de Dios de este mundo y de esta orden {pedido} comprendió también la opción de aquellos acontecimientos que llamamos milagros. El hecho, sin embargo, que Dios decretó de la eternidad la creación del mundo y que este decreto es inmutable es bastante compatible con la libertad de este decreto. 'De toda la eternidad Dios tiene willed, y Él seguirá eternamente a la voluntad - o, hablar más exactamente, testamentos de Dios sin el cese, pero sin el cambio, sin la sucesión, sin la necesidad - todo lo que Él hará con el tiempo. El acto de Su decreto eterno, aunque simple e inmutable, es necesario sólo porque es. No no puede ser, porque es. Pero es sólo porque testamentos de Dios ello. '74 los decretos divinos son necesarios sólo 'por la suposición', en la suposición, o sea, que Dios los ha hecho; y Él los hizo libremente. 'Actualmente usted es asentado. ¿Puede usted levantarse? Usted puede, absolutamente hablar; pero, según la suposición (que usted se sienta), usted no puede ... (Tan Dios) testamentos para hacer decretos y establecer leyes simples y generales para gobernar el mundo en una consonante de manera con Sus atributos. Pero, estos decretos una vez supusieron, ellos no pueden ser cambiados. No, que ellos sean necesarios, absolutamente hablando; pero ellos son necesarios por la suposición ... (Dios) es inmutable; este es una de las perfecciones de Su naturaleza. Sin Embargo Él es absolutamente libre {gratis} en todo lo que Él hace por fuera. Él no puede cambiarse, porque que Él testamentos Él testamentos sin la sucesión, por un acto simple e invariable. Pero Él no puede irlo a, porque Él testamentos libremente que Él realmente testamentos. '75

9. En este sujeto de la libertad divina y en el problema de reconciliar la libertad divina con la inmutabilidad divina Malebranche no añade nada a lo que los teólogos medievales y los filósofos habían dicho ya. Él seguramente no contribuye nada nuevo a la solución del problema. Sin embargo el hecho que él repite a sus precursores quizás vale la pena notar en vista de su polémica frecuente contra 'los Aristotélicos', aunque, como un teólogo Católico, él no pudiera decir nada muy diferente de lo que él dijo realmente. Pero su insistencia en la libertad divina tiene esta mayor importancia, que esto ilustra la diferencia entre él y Spinoza. El hecho que Malebranche hace Dios la única causa verdadera, conectada con el hecho que él coloca la 'extensión inteligible infinita' en Dios, ha conducido a algunos historiadores a considerarle como un eslabón entre Descartes y Spinoza. Y este punto de vista es seguramente comprensible. Al mismo tiempo el hecho que Él insiste en los espectáculos de libertad divinos bastante claramente que él era un teísta y no un panteísta.

En cuanto a Descartes, hemos tenido la ocasión para notar la admiración Macha-branche's para su gran precursor. El Descartes inspiró su admiración para matemáticas y su concepción del método derecho de perseguir en la búsqueda de la verdad. Varias teorías importantes defendidas por Malebranche eran obviamente Cartesianos en el origen; por ejemplo, el análisis de materia {asunto} como extensión. Adelante, el problema creado por el dualismo Cartesiano de pensamiento y extensión proporcionó el punto de partida para la doctrina de Malebranche de la causalidad ocasional. Y, en general, el lealtad de éste al ideal de ideas claras y distintas y de pruebas indudables análogas a esto obtenido en matemáticas era claramente la fruta del espíritu Cartesiano.

Aún a pesar de la influencia indudable de Descartes en su pensamiento la filosofía de Malebranche tiene un sabor bastante diferente de aquel de Cartesianism. Quizás la diferencia puede ser ilustrada de esta manera. La facilidad de la mente de Descartes era

hacia el descubrimiento de nuevas verdades científicas por la ayuda del método correcto. Él esperó que los otros prolongaran sus propias reflexiones en deducción fructuosa e investigación científica. De ahí, aunque la noción de Dios fuera esencial a su sistema, su filosofía puede ser apenas llamada theocentric. Esto hizo sitio, es verdadero, para los misterios de fe, pero su impulso dinámico, tan hablar, es hacia la construcción de las ciencias, un hecho que no es cambiado por la noción defectuosa de Descartes del método científico. La filosofía de Malebranche al contrario es claramente theocentric en el carácter. Las doctrinas de Dios como el universal y causa sólo verdadera y de nuestra visión en Dios ilustran este carácter. Para Malebranche las ideas falsas de la causalidad son íntimamente unidas con nociones falsas del divino. La teoría de la causalidad ocasional y una idea verdadera de Dios van juntos. Y cuando reconocemos este, somos capaces de ver el mundo en una perspectiva verdadera, a saber, como el dependiente en cada momento en el Carácter divino infinito, no simplemente para la existencia sino también para la actividad. Y si una vez reconocemos esta dependencia completa de criaturas en Dios superior e inmanente, la única fuente de todo siendo y actividad, estaremos tanto más listos a escuchar a la revelación divina, aunque esta revelación comprenda misterios incomprensibles. La mente es pasiva, recibiendo ideas, y esto es la locura para girar las ideas que recibimos contra la palabra de Él de quien los recibimos.

Quizás uno puede dibujar la analogía siguiente entre Malebranche y Berkeley. Éste en el siglo dieciocho aceptó los principios de empirismo como posado {dejado} por Locke y sacó algunas conclusiones radicales que Locke él mismo no había dibujado; por ejemplo, allí no es ninguna tal cosa como la sustancia material. Berkeley puede ser por lo tanto representado como el transporte del desarrollo de empirismo una etapa {escena} adelante que su precursor. Al mismo tiempo él expuso un a fondo theocentric filosofía, y él basado este sistema metafísico, en parte al menos, en una aplicación de principios empíricos. De ahí no sería irrazonable hablar de Berkeley como la utilización del empirismo en el servicio de una filosofía theocentric. Del mismo modo, el Malebranche, en una fecha más temprana, aceptó muchos de los principios posados {dejados} por Descartes, y él sacó conclusiones que éste no había dibujado; por ejemplo, allí no es ninguna verdadera interacción entre alma y cuerpo. En este sentido él puede ser representado como habiendo desarrollado Cartesianism. Al mismo tiempo él usó principios Cartesianos y las conclusiones que él dibujó de ellos en el servicio de un a fondo theocentric sistema con particularidades de su propio. De ahí esto engaña tan para etiquetar Malebranche simplemente como un Cartesiano cuando debería etiquetar a Berkeley simplemente como un empírico. Ambos hombres desarrollaron sistemas metafísicos theocentric, y este oso de sistemas parecido marcado en algunos puntos, aunque haya también las diferencias notables, al menos en parte gracias a la asociación de un sistema con Cartesianism y de otro con el empirismo británico.

10. La filosofía de Malebranche disfrutó de un éxito considerable. Así el Oratorian Thomassin (1619-95) es generalmente reconocido como habiendo sido bajo la influencia de Malebranche, aun si él no llama éste cuando él habla de la visión en Dios. Entre los benedictinos François Lamy (1636-1711), quién atacó la idea de Spinoza de Dios, era bajo la influencia de Malebranche. Y el Jesuita Yves Marie André (1675-1764), autor de una vida de Malebranche, se expuso a dificultades considerables por su campeonato de la causa de éste. Según André, la doctrina Aristotélica-Thomist del origen del sentido de nuestro conocimiento destruye ciencia y moralejas. El matemático y el físico René Fédé, el autor *de*

*Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme* (1683), pueden ser calculados como un discípulo de Malebranche, aunque en algunos aspectos él se inclinara a Spinozism. En general, los discípulos franceses de Malebranche se esforzaron por defenderle contra el precio {la carga} que su filosofía conducida a o era parecida a Spinozism, y también usar su sistema contra la influencia de empirismo que comenzaba a ser sentido en el Continente.

Una traducción *del Recherche de la vérité* fue publicada en Inglaterra en 1694; y en ~~year~~<sup>76</sup> siguiente el Locke escribió *un Examen de la Opinión de Malebranche de la Vista de Todas las Cosas en Dios*, en el cual él criticó esta opinión negativamente. Este trabajo no fue publicado hasta 1706, dos años después de la muerte de Locke. Mientras tanto John Norris (1657-1711) había mostrado su aceptación de la opinión de Malebranche en *un Ensayo Hacia la Teoría del Mundo Ideal o Inteligible* (1701-4) en la segunda parte de la cual él criticó el empirismo de Locke.

Las ideas de Malebranche también fueron usadas por escritores italianos contra el empirismo en el siglo dieciocho. Uno puede mencionar sobre todo a Mattia Doria, el autor *de Difesa della metafisica contro il signor G. El Locke* (1732), y Gerdil<sup>77</sup> cardinal quién publicó su *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke* en 1747 y en el año siguiente *un Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'origine y naturaleza la des idées contre l'examen de Locke*.

## **Capítulo Diez**

### **SPINOZA (1)**

*Vida - Trabajos - el método geométrico - la influencia de otras filosofías en las Interpretaciones del pensamiento de Spinoza de la filosofía de Spinoza.*

1. El Baruch Spinoza (Benedict Spinoza o de Spinoza o de-spinoza) nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Él resultó de una familia de Judíos portugueses que habían emigrado a Holanda hacia el final del siglo dieciséis. Sus antepasados eran quizás Marranos; o sea, Judíos que en la década pasada del siglo quince habían aceptado en apariencia el cristianismo a fin de evitar la expulsión de su país, permaneciendo interiormente atados a la religión judía. En cualquier caso, de la llegada a Holanda los emigrantes hicieron la profesión abierta del Judaísmo; y el Spinoza fue así criado en la comunidad judía de Amsterdam según las tradiciones judías. Aunque su lengua materna fuera española (él también aprendió el portugués en una edad muy temprana), su educación temprana naturalmente tomó la forma del estudio del Antiguo Testamento y el Talmud. Él también se hizo informado con las especulaciones Cabalistic que habían sido bajo la influencia de la tradición Neo-platónica, y más tarde él estudió las escrituras de filósofos judíos como ~~Moisés Maimonides~~<sup>1</sup> los elementos de latín que él adquirió de un alemán, y él siguió su estudio de la lengua bajo la guarida de Francis Van Ende, Christian, bajo cuya matrícula él estudió también matemáticas y la filosofía Cartesiano. Además él aprendió a algún griego, aunque su conocimiento de esta lengua no igualara su conocimiento del latín, y él conoció al francés, italiano y, por supuesto, hebreo y holandés.

Aunque educado en la tradición religiosa judía, Spinoza pronto se encontró incapaz de aceptar la teología judía ortodoxa y la interpretación de las Escrituras, y en 1656, cuando sólo veinticuatro años, él fue solemnemente excomunicado, es decir excluido de la comunidad judía. Como un medio de sustento él tomó a la molienda de lentillas para instrumentos ópticos, y le permitieron así conducir la vida jubilada y tranquila de un erudito y filósofo. En 1660 él fue para residir cerca de Leyden, y mientras allí él firmó la correspondencia con Henry Oldenburg, secretario de la Sociedad Real en Londres. En 1663 él se movió a la vecindad de la Haya, donde él fue visitado por Leibniz en 1676. El Spinoza nunca ocupó un poste académico. En 1673 le ofrecieron la silla de la filosofía de Heidelberg, pero él lo rechazó, principalmente sin duda porque él deseó conservar la libertad completa. Pero en cualquier caso él fue nunca el hombre para buscar la luz de calcio. Él murió del consumo en 1677.

Sólo dos trabajos de Spinoza fueron publicados durante su vida, y de éstos sólo un apareció bajo su propio nombre. Su exposición 'en forma geométrica' de parte de *los Principios de Descartes de Filosofía (Renati des Cartes Principiorum philosophiae paries prima y secunda más geometrico demonstratae. El Accesserunt Cogitata metaphysica)* apareció en 1663, mientras su *Tratado Teológico y político (Tractatus theologicopoliticus)* fue publicado anónimamente en 1670. *La Ópera posthuma*, que fueron publicados poco después de la muerte de Spinoza, incluye su *Tratado sobre la Corrección del Entendimiento (Tractatus de intellectus emendatione)* que fue escrito durante su residencia cerca de Leyden, *el Ética Demostrado Según la Orden{el Pedido} Geométrica (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, que es su trabajo más importante,<sup>2</sup> y *el Tratado Político (Tractatus politicus)*. Su *Tratado Corto sobre Dios, Hombre y su Bienestar (Tractatus brevis de Deo y homine ejusque felicitan)* fue descubierto en 1851 y es generalmente conocido como *el Tratado Corto*. Los trabajos completos de Spinoza incluyen también un o dos ensayos y una colección de su correspondencia.

La idea más visible de la filosofía de Spinoza es que hay sólo una sustancia, la sustancia divina infinita que es identificada con la Naturaleza; *Deus sive Natura*, Dios o Naturaleza. Y un rasgo asombroso de esta filosofía cuando es presentado en *el Ética* es la forma geométrica de su presentación. Este trabajo es dividido en cinco partes en las cuales los sujetos siguientes son tratados por su parte: Dios, la naturaleza y origen de la mente, el origen y naturaleza de las emociones, el poder de la intelecto o libertad humana. A principios de la primera parte encontramos ocho definiciones, seguidas de siete axiomas. La segunda parte comienza con siete definiciones y cinco axiomas, el tercer con tres definiciones y dos postulados, el cuarto con ocho definiciones y un axioma, y el quinto con dos axiomas<sup>3</sup> y en cada caso estas definiciones y axiomas o postulados son logrados por proposiciones numeradas con pruebas, que se terminan con las cartas Q.E.D., y corolario.

Podemos distinguirnos entre esta forma geométrica de la presentación y la idea central de la unidad de Dios y Naturaleza en una sustancia infinita. La consideración del primer tópico{tema} que dejaré a la siguiente sección, mientras en la sección presente haré algunos comentarios sobre las influencias que contribuyeron a la formación de la idea metafísica central de Spinoza.

Puede ser apenas negado que Cartesianism ejerció una influencia en la mente de Spinoza y que esto era hasta cierto punto al menos un instrumento en la formación de su filosofía. En primer lugar esto le proveyó de un ideal de método. En segundo lugar esto le proveyó de

la mayor parte de su terminología. Por ejemplo, una comparación de las definiciones de Spinoza de sustancia y atributo con aquellos de Descartes revela bastante claramente su endeudamiento al filósofo francés. En el tercer lugar él era indudable positivamente bajo la influencia del tratamiento de Descartes de ciertos puntos particulares. Por ejemplo, él puede haber estado bien bajo la influencia de assertion<sup>4</sup> de Descartes que en la filosofía deberíamos preguntar sólo en eficiente y no en causas finales, como también de su uso del argumento ontológico para la existencia de Dios. En el cuarto lugar Cartesianism probablemente ayudó a determinar la naturaleza de los problemas con los cuales él trató; por ejemplo, el problema de la relación entre mente y cuerpo.

Pero aunque sea razonable decir que Spinoza era bajo la influencia de Descartes, esto no sigue inmediatamente que su monism fue sacado de la filosofía de éste. Nadie desearía afirmar, por supuesto, que él sacó su monism de Cartesianism en el sentido de préstamo o adopción de ello de Descartes. Ya que éste no era un monist. Pero ha sido argumentado que lo que Spinoza hizo debía desarrollar las implicaciones lógicas de Cartesianism en una dirección monist. Hemos visto que Descartes definió la sustancia de tal modo que la definición se aplicó literalmente a Dios solo. Es comprensible, por lo tanto, que algunos historiadores deberían afirmar que Spinoza adoptó monism bajo la influencia de esta definición. Después de todo, seguramente pareció a varia gente entonces que Spinozism era el resultado de un replanteamiento lógico y consecuente de Cartesianism. Y aunque el Cartesians enérgicamente resistiera a cualquier tentativa de colgar a Spinoza alrededor del cuello de Descartes, es discutible que su oposición a Spinozism fue dada tanto más vehemente por un sentimiento inquieto que podría ser plausiblemente representado como un desarrollo lógico de la filosofía de Descartes. En una carta a Spinoza Oldenburg comentado que 'Cartesians estúpido, sospechado de favorecerme, se esforzó por quitar la calumnia abusando en todas partes de mis opiniones y escrituras, un curso que ellos todavía persiguen <sup>5</sup>, Pero aunque del punto de vista teórico la filosofía pudiera haber sido desarrollada por la reflexión en aquel de Descartes, <sup>6</sup> esto de ningún modo sigue necesariamente que por el hecho histórico Spinoza llegó a su idea metafísica central de exactamente este modo. Y hay motivos de pensar que él no hizo así.

En primer lugar hay razón de pensar que Spinoza fue al menos predisuesto hacia monism panteísta por su estudio de ciertos escritores judíos antes de que él dedicara la atención a Cartesianism. Su educación judía era, por supuesto, por último responsable de su uso de la palabra 'God' para la realidad última, aunque sea obvio que él no tomó prestada la identificación de Dios con la Naturaleza de los escritores de Antiguo Testamento, que seguramente no hicieron ninguna tal identificación. Pero cuando todavía una juventud Spinoza vino para pensar que la creencia en Dios superior personal que creó el mundo libremente es filosóficamente insostenible. Él confesó que la lengua teológica que expresa esta creencia tiene una función valiosa para funcionar para aquellos que no pueden apreciar la lengua de filosofía; pero él consideró su acción que como es aquella de la gente principal para adoptar ciertas líneas de la acción más bien que como aquel del transporte de la información verdadera sobre Dios. Contra Maimonides él sostuvo que es ocioso buscar la verdad filosófica en las Escrituras, ya que no debe ser allí encontrado, excepto unas verdades simples, aunque él mantuviera al mismo tiempo que no puede haber ninguna contradicción importante entre la filosofía verdadera y las Escrituras, porque ellos no dicen {no hablan} la misma lengua. La filosofía nos da la verdad en puramente racional, no



en ilustrado, forma. Y cuando la filosofía nos dice que la realidad última es infinita, esta realidad debe contener todo siendo dentro de sí. Dios no puede ser algo aparte del mundo. Esta idea de Dios como el Ser infinito que se expresa en y aún comprende dentro de sí el mundo parece haber sido sugerida al menos a Spinoza por su lectura de escritores místicos y Cabalistic judíos.

, en efecto, tenemos que procurar no exagerar, o hasta enfatizar, la influencia de las escrituras Cabalistic en la mente de Spinoza. De hecho él tenía un poco de compasión por ellos. 'He leído y he sabido{conocido} cierto Cabalistic triflers cuya locura provoca mi asombro incesante.'<sup>7</sup> Él encontró en estas escrituras ideas infantiles más bien que secretos divinos. Pero, cuando Dunin-Borkowski, por ejemplo, ha discutido, esto no sigue esto las semillas remotas de monism panteísta de Spinoza no fueron plantadas por su conocido con estas escrituras. Y aun si deseamos rebajar{descontar} la influencia de las escrituras posteriores de la Cábala, hay al menos algunas pruebas además de la conjetura para sugerir que los escritores judíos hubieran ejercido alguna influencia formativa en su pensamiento. Así, después de decir que un modo de extensión y la idea de este modo son la cosa misma, aunque expresado de modos diferentes, Spinoza añade, 'que los ciertos Judíos parecen haber percibido, pero confusamente, ya que ellos dijeron que Dios y Su intelecto y las cosas percibidas por Su intelecto eran la cosa misma'<sup>8</sup> Además, Spinoza hace un ~~reference~~<sup>9</sup> explícito a Chasdai Crescas, un escritor judío de la última Edad Media, que mantuvo que la materia{el asunto} de algún modo preexiste en Dios, en el principio que un ser no puede ser la causa de otra cosa si esto no posee en sí mismo nada de aquella cosa. Y esta idea puede haber ayudado posiblemente a predisponer a Spinoza al desarrollo de su vista{opinión} de la extensión como un atributo divino. Él también puede haber sido bajo la influencia de determinism de Crescas; es decir por el desmentido de éste que cualquier opción humana es incapaz de ser explicado en términos de carácter y motivo. Otra fuente probable de la influencia en Spinoza era su estudio de los filósofos de Renacimiento inclinados del pantheistically. Es verdadero que las escrituras de Giordano Bruno no figuran en el catálogo que fue hecho de los trabajos contenidos en la biblioteca de Spinoza. Pero los ciertos pasos en *el Tratado Corto* parecen dejar claro que él sabía{conocía} realmente la filosofía de Bruno y que él había sido bajo la influencia de ello en primeros años. Además, Bruno había hecho el uso del diferencia entre *Natura naturans* y *Natura naturata* que era un rasgo importante del sistema de Spinoza.

Es apenas posible instalarse cualquier manera definitiva la controversia acerca de los grados relativos de la influencia ejercida en la mente de Spinoza por su estudio de escritores judíos y por aquel de filósofos de Renacimiento de la Naturaleza como Bruno. Pero parece seguro para decir que él fue predispuesto hacia la identificación de Dios con la Naturaleza por ambas líneas del estudio, y que esta idea central no fue sacada simplemente por la reflexión en Cartesianism. Se debe recordar que Spinoza no era en ningún tiempo un Cartesiano. La verdad es que él expuso la parte de la filosofía de Descartes *más geometrico*; pero, cuando un amigo explicó en una introducción a la exposición,<sup>10</sup> él no aceptó esta filosofía. Lo que Cartesianism hizo para él debía darle un ideal de método y un conocimiento de una filosofía estrechamente tejida y sistemáticamente desarrollada que era mucho superior a los torrentes de Bruno, y todavía más 'a la locura' de 'los triflers' de Cabalistic. El Spinoza fue indudablemente impresionado por Cartesianism; pero él nunca lo consideró como la verdad completa. Y escribiendo a Henry Oldenburg, que le había

preguntado lo que él consideró para ser los defectos principales en las filosofías de Descartes y Tocino, él afirmó que el defecto primer y principal era que ‘estos filósofos se han extraviado hasta ahora del conocimiento de la primera causa y el origen de todo things’<sup>11</sup>

Ha sido reclamado que Spinoza debió más a Scholasticism en el camino de terminología y los conceptos que eran generalmente reconocidos. Pero aunque él tuviera un poco de conocimiento de Scholasticism, no parece haber sido íntimo o profundo. Él no poseyó aquel conocido de primera mano y extenso con filósofos Escolásticos que Leibniz poseyó. En cuanto al Estoicismo, su influencia es evidente en su teoría moral. Él estuvo informado con al menos algunas de las escrituras de Estoicos antiguos, y él era indudable bien consciente del Estoicismo reanimado del Renacimiento. En su pensamiento político él era bajo la influencia de Hobbes, aunque en una carta a Jarig Jellis él llamara la atención hacia una diferencia entre las vistas{opiniones} de Hobbes y su propio. Pero aunque sea interesante intentar remontar la influencia de otros filósofos en Spinoza, el hecho permanece aquel su sistema era su propia creación. La investigación histórica en influencias contribuyentes no debería cegar el que a la originalidad poderosa de su pensamiento.

4. Hemos visto que Spinoza expuso la parte de la filosofía de Descartes *más geométrico*, aunque él no fuera hasta entonces un adherente del sistema Cartesiano. Y este hecho ha sido sostenido para mostrar que él no consideró como infalible el método que él mismo empleó en *el Ética*. Pero uno tiene, pienso, hacer una diferencia. Es, en efecto, obvio que Spinoza no dio la importancia primaria a la parafernalia externa de este método, como las fórmulas de exposición, el uso de cartas como Q.E.D. y de palabras como el corolario. La filosofía verdadera podría ser presentada sin el uso de estos adornos geométricos y formas. A la inversa, una filosofía falsa podría ser presentada en un vestido geométrico. Es, por lo tanto, verdadero para decir que Spinoza no consideró el método como infalible si uno piensa simplemente en externals. Pero si por el método uno quiere decir no tanto la parafernalia geométrica externa como la deducción lógica de proposiciones de definiciones que expresan ideas claras y distintas y de axiomas evidentes, me parece que el método estaba seguramente en los ojos de Spinoza un medio infalible de desarrollar la filosofía verdadera. Si uno mira sus definiciones, por ejemplo, es verdadero, por lo que la expresión va, que ellos expresan simplemente los caminos de los cuales Spinoza decide entender ciertos términos. Por ejemplo, ‘un Atributo que entiendo para ser que que la intelecto percibe como la constitución de la esencia de una sustancia’,<sup>12</sup> o, ‘Por Bueno entiendo esto que seguramente sabemos{conocemos} para ser útiles a nosotros.’<sup>13</sup> Pero Spinoza fue convencido que cada definición expresó una idea clara y distinta y que ‘cada definición o idea clara y distinta son verdaderas’<sup>14</sup> y si la intelecto funciona con ideas claras y distintas y deduce sus implicaciones lógicas esto no puede equivocarse; ya que esto funciona según su propia naturaleza, la naturaleza de razón sí mismo. Así él critica a Francis Bacon para asumir que ‘la intelecto humana es obligada de equivocarse, no sólo por la falibilidad de los sentidos, sino también únicamente por su propia naturaleza’<sup>15</sup>

Pero aquellos que dicen que Spinoza no consideró su método geométrico como infalible pueden estar pensando en el punto siguiente. Él consideró la deducción lógica de ideas claras y distintas como el suministro de una cuenta explicativa del mundo, como la interpretación del mundo de experiencia inteligible. Y este punto de vista implica la

asunción que la relación causal es parecida a la relación de la implicación lógica. La orden{el pedido} de ideas y la orden{el pedido} de causas son el mismo. La deducción lógica de conclusiones del juego apropiado de definiciones y axiomas es al mismo tiempo una deducción metafísica y se nos permite el conocimiento de la realidad. Aquí tenemos una asunción o hipótesis. Y si Spinoza fueron visitados para justificarlo, él tendría que contestar que la asunción es justificada por el poder del sistema desarrollado de dar razón explicativa coherente y completa del mundo cuando lo experimentamos. No es, por lo tanto, un caso de asumir simplemente que el empleo de un cierto método infaliblemente nos provee de una filosofía verdadera del mundo. Es mejor dicho que el empleo del método es justificado por resultados; es decir por el poder del sistema desarrollado con la ayuda de este método de hacer lo que esto profesa hacer.

Me parece, sin embargo, ser muy dudoso si Spinoza hubiera querido hablar de hipótesis o asunciones. Leemos en *el Ética* que ‘la orden{el pedido} y la unión de ideas son el mismo como la orden{el pedido} y la unión de things’.<sup>16</sup> En la prueba de esta proposición él comenta que su verdad está clara del cuarto axioma de la primera parte *del Ética*, a saber, ‘el conocimiento de efecto depende del conocimiento de causa, e implica el mismo.’ El Spinoza añade, ‘Para la idea de todo que es causado depende del conocimiento de la causa de la cual esto es un efecto.’<sup>17</sup> es discutible, por supuesto, que aun si concedemos que saber{conocer} un efecto suficientemente implique saber{conocer} su causa, esto no sigue esto la relación causal es parecida a la relación de la implicación lógica. Pero el caso es que Spinoza parece haber considerado la aseveración de esta afinidad como algo claramente verdadero y no como una mera asunción o hipótesis. Sería completamente posible para él, por supuesto, apelar a la coherencia y el poder explicativo del sistema desarrollado como pruebas de su verdad. Adelante, la exposición de la filosofía verdadera en la forma deductiva o sintética no sería necesaria; él podría haber elegido otra forma de la presentación. Pero me siento convencido que Spinoza no consideró el sistema como descansando en una asunción o hipótesis que era capaz sólo de la confirmación pragmática o empírica. Escribiendo a Albert Burgh, él comentó, ‘no supongo que he encontrado la mejor filosofía, sé que entiendo la filosofía verdadera.’<sup>18</sup> y este comentario parece expresar su actitud admirablemente.

En la vista{opinión} de Spinoza la orden{el pedido} apropiada del argumento filosófico exige que debiéramos comenzar con el que que es ontológicamente y lógicamente previo, a saber, con la esencia divina o naturaleza, y luego proceder por lógicamente deducible etapas{escenas}. Él habla de aquellos pensadores que ‘no han observado la orden{el pedido} del argumento filosófico. Para la naturaleza divina, que ellos deberían haber considerado antes de todas las cosas, porque es antes de conocimiento y naturaleza, ellos han pensado para ser el último en la orden{el pedido} de conocimiento, y cosas que son llamadas los objetos de los sentidos que ellos han creído para ser antes de todas las cosas.’<sup>19</sup>

En la adopción de este acercamiento Spinoza se separó tanto del Scholastics como de Descartes. En la filosofía de los Santos. Tomás de Aquino, por ejemplo, la mente no comienza con Dios, pero con los objetos de experiencia del sentido, y por la reflexión en éste esto sube a la afirmación de la existencia de Dios. Así, por lo que el método filosófico está preocupado, Dios no es previo en la orden{el pedido} de ideas, aunque Él sea ontológicamente previo o previo en la orden{el pedido} de naturaleza. Del mismo modo, el

Descartes comienza *con el Cogito, ergo sum*, no con Dios. Adelante, ninguno San. Thomas ni Descartes pensaron que podemos deducir cosas finitas del Ser infinito, Dios. El Spinoza, sin embargo, rechaza los procedimientos del Scholastics y de Descartes. La sustancia divina debe ser considerada como previa tanto en la orden{el pedido} ontológica como en la orden{el pedido} de ideas. Al menos Dios debe ser considerado como previo en la orden{el pedido} de ideas cuando una 'orden{pedido} correctamente filosófica del argumento' es observada. Dos puntos pueden ser de manera rentable notados inmediatamente. Primero, si proponemos de comenzar con la sustancia divina infinita, y si la afirmación de la existencia de esta sustancia no debe ser considerada como una hipótesis, tiene que ser mostrado que la definición de la esencia divina o sustancia implica su existencia. En otras palabras, Spinoza es cometido a la utilización del argumento ontológico en alguna forma u otro. Por otra parte Dios no sería previo en la orden{el pedido} de ideas. En segundo lugar, si proponemos de comenzar con Dios y proceder a cosas finitas, asimilando la dependencia causal a la dependencia lógica, debemos excluir la contingencia en el universo. Esto no sigue, por supuesto, esto la mente finita es capaz de deducir la existencia de cosas finitas particulares. Tampoco Spinoza pensó que era. Pero si la dependencia causal de todas las cosas en Dios es parecida a la dependencia lógica, no hay ningún lugar para la creación libre{gratis}, ni para la contingencia en el mundo de cosas materiales, ni para la libertad humana. Cualquier contingencia que allí puede parecer ser es sólo aparente. Y si pensamos que algunas de nuestras acciones son libres{gratis}, este es sólo porque somos ignorantes de su determinación de causas.

## ***Capítulo Once***

### **SPINOZA (2)**

*Sustancia y sus modos Infinitos por los atributos - la producción de Mente de los modos finita y cuerpo - la eliminación de causalidad final.*

1. En su esfuerzo de dar una explicación racional de metaphysicians especulativo mundial siempre tendían hacia la reducción de multiplicidad a la unidad. Y en vista de que la explicación en esta unión significa la explicación en términos de causalidad, decir que ellos han tendido hacia la reducción de multiplicidad a la unidad debe decir que ellos han tendido a explicar la existencia y las naturalezas de las cosas finitas en términos de un factor causal último. Uso el término 'tienden a ' porque no todos metaphysicians especulativos realmente han postulado una causa última. Por ejemplo, aunque el paseo{la unidad de disco} hacia la reducción de multiplicidad a la unidad esté claramente presente en la dialéctica Platónica, no hay al menos ninguna prueba adecuada que Platón alguna vez identificó el absoluto Bien 'con Dios' en su sentido del término. En la filosofía de Spinoza, sin embargo, encontramos muchos seres de la experiencia causalmente explicados en cuanto a la sustancia infinita única que Spinoza llamó 'Dios o Naturaleza', *Deus sive Natura*. Cuando hemos visto ya, él asimiló la relación causal a la relación de la implicación lógica, y representó cosas finitas como procediendo necesariamente de la sustancia infinita. Aquí él se diferencia bruscamente de metaphysicians medieval cristiano, y para la

materia {el asunto} de esto de Descartes, que postuló una causa última, pero quién no intentó deducir cosas finitas de esta causa.

A fin de saber {conocer} una cosa, hay que saber {conocer} su causa. 'El conocimiento de efecto depende del conocimiento de causa e implica el mismo.'<sup>4</sup> Para explicar una cosa debe adjudicar {asignar} su causa o causas. Ahora, la sustancia fue definida por Spinoza como 'el que que es en sí mismo y es concebido por sí: quiero decir que la concepción de que no depende de la concepción de otra cosa de la cual debe ser formado'<sup>2-2</sup>, Pero el que que puede ser conocido por sí solo no puede tener una causa externa. La sustancia, entonces, es lo que Spinoza llama 'causa de sí': es explicado por sí y no en cuanto a cualquier causa externa. La definición implica, por lo tanto, que la sustancia es completamente independiente: esto no depende de ninguna causa externa para su existencia o para sus atributos y modificaciones. Para decir este debe decir que su esencia implica su existencia. 'Entiendo que para ser causa de sí la esencia de que implica la existencia y la naturaleza de que no puede ser concebida excepto como la existencia.'<sup>3</sup>

En la vista {opinión} de Spinoza tenemos o podemos tener una idea clara y distinta de sustancia, y en esta idea percibimos que la existencia pertenece a la esencia de sustancia. 'Si alguien dice, entonces, que él tiene un claro y distinto, es decir una idea verdadera de sustancia y sin embargo se duda si tal sustancia existe, él parece al que quién dice que él tiene una idea verdadera y aún se duda si puede no ser falso.'<sup>4</sup> 'Ya que la existencia se relaciona con la naturaleza de sustancia, su definición debe implicar necesariamente la existencia, y por lo tanto de su mera definición su existencia puede ser concluida.'<sup>5</sup> En una etapa {escena} posterior, cuando él ha sostenido que hay un y sólo una sustancia, infinita y eterna, y que esta sustancia es Dios, Spinoza vuelve a la misma manera de pensar. Ya que la esencia de Dios 'excluye toda la imperfección e implica la perfección absoluta, por aquel mismo hecho esto quita toda la duda acerca de Su existencia y lo hace el más seguro, que será la manifestación, pienso, a como la paga ello la menor parte de atención'<sup>2-6</sup> Aquí tenemos 'el argumento ontológico', obligado a la misma línea del ataque a cual San. El argumento de Anselm estaba abierto.

Si la sustancia fuera finita, sería limitado, dice Spinoza, por un poco de otra sustancia de la misma naturaleza, es decir teniendo el mismo atributo. Pero no pueden haber dos o más sustancias que poseen el mismo atributo. Ya que si hubiera dos o más de ellos, ellos tendrían que ser distinguibles el uno del otro, y este significa que ellos tendrían que poseer atributos diferentes. "Un atributo" que entiendo para ser esto que la intelecto percibe como la constitución de la esencia de una sustancia.'<sup>7</sup> Una vez dado esta definición resulta que, si dos sustancias poseyeran los mismos atributos, ellos poseerían la misma esencia; y en este caso no deberíamos tener ninguna razón de hablar de ellos como 'dos', ya que no deberíamos ser capaces de distinguirlos. Pero si no pueden haber dos o más sustancias que poseen el mismo atributo, la sustancia no puede ser limitada o finito. Debe ser, por lo tanto, infinito.

Este pedazo del razonamiento es difícil de seguir, y no me parece fuerte. La palabra 'mismo' parece ser usado ambiguamente. Pero la idea de Spinoza es obviamente que la existencia de una pluralidad de sustancias necesitaría la explicación, 'y la explicación' implica la referencia a una causa. La sustancia, sin embargo, ha sido definida de tal modo que no puede ser dicho de ello que esto es el efecto de una causa externa. Debemos venir al

final a un ser que es 'causa de sí', su propia explicación, e infinito. Ya que si la sustancia fuera limitada y finito, podría ser interpretado sobre, esto podría ser el término de la actividad causal. Pero si es obligado ser afectado por una causa externa, no puede ser entendido puramente por sí. Y este está contra la definición de sustancia. Resulta que la sustancia, tan definida, debe ser infinita.

La sustancia infinita debe poseer atributos infinitos. 'Más realidad o ser una cosa tienen, más atributos lo van a tener.'<sup>8</sup> un ser infinito debe tener por lo tanto un infinidad de atributos. Y esta sustancia infinita con atributos infinitos es llamada 'Dios' por Spinoza. 'Dios que entiendo para ser un ser absolutamente infinito, es decir una sustancia que consiste en atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita.'<sup>9</sup> y Spinoza continúa a sostener que la sustancia divina infinita es indivisible, única y eterna y lo que en existencia de Dios y esencia es mismo.

A alguno que ha hecho un estudio de Scholasticism y Cartesianism todo esto parecerá indudablemente familiar. La lengua de existencia de la esencia y el término 'sustancia' fueron usados por el Scholastics, mientras las definiciones de Spinoza de sustancia y atributo fueron formadas en la dependencia en las definiciones de Descartes. Y hemos visto como Spinoza usó una forma de 'el argumento ontológico' para demostrar la existencia de Dios. Adelante, su descripción de Dios como el ser infinito, como la sustancia infinita, como único, eterno y simple (indivisible y sin partes) era la descripción tradicional de Dios. Pero uno no tiene derecho a concluir que la idea de Spinoza de Dios era exactamente el mismo como aquel de los Scholastics o de Descartes. Uno sólo tiene que considerar la proposición que 'la extensión es un atributo de Dios, o Dios es una cosa ampliada'<sup>11</sup> a fin de ver inmediatamente una diferencia. Esta proposición sugiere que la vista {opinión} de Spinoza de la relación de Dios al mundo no fuera seguramente la vista {opinión} sostenida por el Scholastics. Ni era ello. En la opinión de Spinoza, ni el Scholastics ni Descartes entendió lo que es implicado en la naturaleza de un ser infinito o sustancia. Si Dios fuera distinto de la Naturaleza y si hubiera sustancias además de Dios, Dios no sería infinito. A la inversa, si Dios es infinito, no pueden haber otras sustancias. Las cosas finitas no pueden ser entendidas o explicadas aparte de la actividad causal de Dios. Ellas no pueden ser, por lo tanto, sustancias en el sentido en el cual Spinoza ha definido el término 'sustancia'. Ellos deben estar, entonces, en Dios. 'Independientemente de lo que es, está en Dios, y nada puede existir o ser concebir sin Dios.'<sup>12</sup> Esta proposición, en efecto, podría ser aceptada por filósofos teístas si fuera tomado para significar simplemente que cada ser finito es esencialmente el dependiente en Dios y que Dios está presente en todas las cosas finitas, sosteniéndolos existente. Pero lo que Spinoza quiso decir era que los seres finitos son modificaciones de Dios, la sustancia única. Dios posee un infinidad de atributos, cada uno de los cuales es infinito; y de estos dos nos son conocidos, a saber, pensamiento y extensión. Las mentes finitas son modos de Dios bajo el atributo de pensamiento, y los cuerpos finitos son modos de Dios bajo el atributo de extensión. La naturaleza no es ontológicamente distinta de Dios; y la razón por qué no puede ser ontológicamente distinto es que Dios es infinito. Él debe comprender en Él toda la realidad.

2. En el proceso lógico de la deducción Spinoza no procede directamente de la sustancia infinita a modos finitos. En medio, como era, venga los modos infinitos y eternos, inmediatos y mediatos, que son lógicamente antes de los modos finitos y sobre que algo debe ser dicho ahora. Como un prolegómeno es necesario recordar la doctrina de Spinoza

aquel de los atributos divinos que percibimos dos, pensamiento y extensión. De los otros atributos nada más puede ser dicho, ya que no podemos saberlos {conocerlos}. También habría que notar que en el paso de la consideración de Dios como una sustancia infinita con atributos divinos a la consideración de los modos de Dios la mente pasa *de Natura naturans a Natura naturata*; es decir de Dios en Él 'a la creación', aunque no hubiera que tomar las últimas frases para significar que el mundo es distinto de Dios.

La intelecto puede discernir ciertas propiedades invariables y eternas del universo cuando esto considera el universo bajo los atributos de pensamiento y extensión. Tomo la extensión primero. El estado lógicamente previo de sustancia bajo el atributo de extensión es el movimiento-y-resto. A fin de entender lo que este significa que hay que recordar que para Spinoza no puede haber ninguna pregunta del movimiento impresionado sobre el mundo por una causa externa. Descartes representó a Dios como el conferimiento, como era, una cierta cantidad del movimiento sobre el mundo ampliado en la creación. Pero ya que el movimiento de Spinoza debe ser una característica de Naturaleza sí mismo; ya que no hay ninguna causa distinta de la Naturaleza que podría conferir o impresionar el movimiento sobre la Naturaleza. El movimiento-y-resto es la característica primaria de la Naturaleza ampliada, y las proporciones totales del movimiento-y-resto permanecen constantes, aunque las proporciones en caso de cuerpos individuales se cambien constantemente. La utilización de la lengua de un tiempo posterior uno puede decir, entonces, que el importe de energía en el universo es una propiedad intrínseca del universo y que permanece constante. El universo físico es así un sistema autónomo de cuerpos en el movimiento. Este importe del movimiento-y-resto, o de la energía, es lo que Spinoza llama 'el modo inmediato infinito y eterno' de Dios o Naturaleza bajo el atributo de extensión.

Los cuerpos complejos son formados de partículas. Si cada partícula es considerada como un cuerpo individual, las cosas como cuerpos humanos o los cuerpos de animales son individuos de una orden {un pedido} más alta, es decir ellos son individuos complejos. Ellos pueden ganar o perder partículas, y en este sentido ellos se cambian; pero mientras que la misma proporción del movimiento-y-resto es conservada en la estructura compleja se dice que ellos retienen su identidad. Ahora, podemos concebir cuerpos cada vez más complejos; 'y si así procedemos todavía adelante al infinidad, podemos concebir fácilmente aquella toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, es decir todos los cuerpos, varían de modos infinitos sin cualquier cambio del individuo en conjunto' <sup>a-14</sup> Este 'individuo en conjunto', es decir la Naturaleza, considerada como un sistema espacial o sistema de cuerpos, es el modo infinito y eterno mediato de Dios o Naturaleza bajo el atributo de la extensión. También es llamado 'la cara del universo'.

El modo infinito y eterno inmediato de Dios o Naturaleza bajo el atributo de pensamiento es llamado por Spinoza 'entendimiento absolutamente infinito' <sup>2-15</sup> Él por lo visto quiere decir que como el movimiento-y-resto es el modo fundamental de la extensión, así entendiendo o deteniendo {entendiendo} es el modo fundamental del pensamiento. Es presupuesto, por ejemplo, por amor y deseo. 'Los modos de pensamiento, como el amor, deseo, o cualquier otro nombre por el cual las modificaciones de la mente son designadas, no son concedidos a menos que una idea en el mismo individuo sea concedida de la cosa amada, deseado, etc. Pero la idea no puede ser concedida aunque ningún otro modo de pensar ser concedido.' <sup>16</sup> Si esta cuenta del modo inmediato y eterno bajo el atributo del pensamiento es correcta, esto significa que 'pensado' en general incluye, como con

Descartes, toda la actividad consciente como tal, aunque el modo fundamental de 'el pensamiento', de que los demás dependen, detenga {entienda}.

Spinoza no deja claro cual el modo infinito y eterno mediato bajo el atributo de pensamiento es. Pero desde para él los atributos de pensamiento y extensión eran atributos de la misma sustancia o aspectos diferentes de una sustancia, su esquema parece exigir que el modo mediato y eterno de sustancia bajo el atributo de pensamiento debiera ser el homólogo estricto de 'la cara del universo', el sistema total de cuerpos. En este caso esto es el sistema total de mentes. 'Es aparente que nuestra mente, en cuanto esto entiende, es un modo eterno del pensamiento, que es determinado por otro modo del pensamiento, y éste otra vez por el otro, etcétera al infinito: de modo que todos ellos constituya al mismo tiempo la intelecto eterna e infinita de Dios.'<sup>17</sup> Spinoza realmente no dicen que este es el modo infinito y eterno mediato del pensamiento; pero es bastante razonable pensar que este era su vista {opinión}. Debería ser notado, sin embargo, que 'la intelecto eterna e infinita de Dios' pertenece a *Natura naturata* y no a *Natura naturans*. No podemos hablar de Dios cuando Él está en Él como tener una intelecto, distinta del sistema infinito de mentes. Si hacemos así, la palabra 'intelecto' no tiene ningún sentido para nosotros. 'Si la intelecto y se relacionará con la esencia eterna de Dios, algo completamente otro debe ser entendido por estos dos atributos que lo que es comúnmente entendido por hombres. Para la intelecto y, que constituiría la esencia de Dios, la voluntad debe diferenciar *toto caelo* de nuestra intelecto y va a, tampoco ellos pueden estar de acuerdo en cualquier cosa salvan el nombre, ni más que el perro cuando un cuerpo celeste está de acuerdo con el perro como un animal que ladra.' <18/p>

3. Según Spinoza, 'las cosas infinitas en modos infinitos deben seguir necesariamente de la necesidad de la naturaleza divina'<sup>19</sup> y la verdad de esta proposición es dicho ser 'manifestación' a alguien que considera que de una definición dada las ciertas propiedades necesariamente siguen. Es asumido, en otras palabras, que la sustancia debe tener modos; y la conclusión es sacada que cuando la sustancia es infinita esto debe tener modos infinitos. Sin embargo, independientemente del valor de 'la prueba de Spinoza' puede ser, está claro que para él los modos finitos son causados necesariamente por dios. 'En la naturaleza de cosas nada conceden al contingente, pero todas las cosas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina para existir y trabajar de un cierto modo.'<sup>20</sup> Otra vez, 'las cosas no podían haber sido producidas por dios en ninguna otra manera o orden {pedido} que esto en el cual ellos fueron producidos'<sup>21</sup> es verdadero que 'la esencia de cosas producidas por dios no implica la existencia'<sup>22</sup> Para si esto implicara realmente la existencia, ellas serían causas de ellos. De hecho, cada uno sería la sustancia infinita, y este es imposible. Las cosas finitas pueden ser llamadas 'contingente', por lo tanto, si por una cosa 'contingente' uno simplemente quiere decir una cosa la esencia de que no implica la existencia. Pero no pueden llamarlos 'contingente' si dándolos este nombre uno quiere decir que ellos siguen contingentemente, y no necesariamente, de la naturaleza divina. Dios los causa, pero Él los causa necesariamente, en el sentido que Él no podía omitir causarlos. Tampoco Él podría producir cualquier otra cosa o orden {pedido} de cosas que aquellos que Él realmente causa. Es verdadero, por supuesto, que podemos no ser capaces de ver como una cosa dada sigue necesariamente de la naturaleza divina, pero 'puede decirse que nada es el contingente ahorran con respecto a la imperfección de nuestro conocimiento'<sup>23</sup>



Al mismo tiempo Spinoza declara que Dios es 'libre{gratis}'. Esta declaración puede parecer la sorpresa al principio; pero esto es una ilustración buena del hecho que los términos usados por Spinoza deben ser entendidos en la luz de sus propias definiciones y no en la luz de los sentidos comúnmente atribuidos a estos términos en el discurso ordinario. 'Se dice que aquella cosa es "libre{gratis}" que existe por la mera necesidad de su propia naturaleza y es determinado en sus acciones por sí mismo solas. Aquella cosa es dicha ser necesaria (*necessaria*), o mejor dicho obligada (*coacta*), que es determinado en su existencia y acciones por algo más en una cierta proporción fija. '24 Dios, entonces, es 'libre{gratis}' en el sentido que Él es determinado por sí mismo en Sus acciones. Pero Él no es libre{gratis} en el sentido que estaba abierto a Él para no crear el mundo en absoluto o crear a otros seres finitos que aquellos que Él ha creado. 'De ahí resulta que Dios no actúa de la libertad de la voluntad. '25 la diferencia entre Dios, la sustancia infinita, y cosas finitas es que Dios no es determinado en Su existencia o acciones por ninguna causa externa (no hay ninguna causa externa a Dios que podría actuar sobre Él) mientras que las cosas finitas, siendo modificaciones de Dios, son determinadas por Él en el respeto de su existencia, esencia y acciones.

La cuenta anterior de la producción necesaria de Dios de cosas finitas puede sugerir fácilmente la mayor parte de interpretación de engaño del pensamiento de Spinoza; y hay que protegerse contra el permiso de interpretación de alguien de ser de colores por el cuadro que la cuenta inevitablemente tiende a evocar. Ya que si uno habla de Dios que crea cosas finitas y de cosas finitas causadas y determinado por dios, uno inevitablemente tiende a formar un cuadro de Dios superior que crea necesariamente en el sentido que Su perfección infinita necesariamente expresa sí mismo en seres finitos que son distintos de Él, aunque ellos fluyan necesariamente de Él. Spinoza declara, por ejemplo, que 'las cosas fueron producidas por la perfección consumada de Dios, ya que ellos siguieron necesariamente de la naturaleza dada más perfecta '26 y los comentarios de esta clase tienden a sugerir que Spinoza estuviera pensando en una teoría de la emanación del tipo Neo-platónico. Pero tal interpretación estaría basada en un malentendido del uso de Spinoza de términos. Dios es identificado con la Naturaleza. Podemos considerar la Naturaleza como una sustancia infinita, sin referirse a sus modificaciones, o como un sistema de modos, el primer modo de considerar la Naturaleza que es lógicamente antes del segundo. Si consideramos la Naturaleza del segundo modo (como *Natura naturata*), debemos reconocer, según Spinoza, que un modo dado es causado por un modo precedente o modos precedentes, que son causados por otros modos, etcétera indefinidamente. Por ejemplo, un cuerpo particular es causado por otros cuerpos, y éstos por otros cuerpos, etcétera indefinidamente. No hay ninguna pregunta de Dios superior 'la intervención', como era, crear un cuerpo particular o una mente particular. Hay una cadena interminable de causas particulares. Por otra parte, la cadena de causas finitas es lógicamente y ontológicamente dependiente (esto viene a la misma cosa, ya que se dice que la orden{el pedido} de ideas y la orden{el pedido} de cosas es por último el mismo) en la Naturaleza considerada como una sustancia única independiente y determinada por sí mismo (*Natura naturans*). La naturaleza necesariamente se expresa en modificaciones, y en este sentido Naturaleza es la causa inmanente de todas sus modificaciones o modos. 'Dios es el indwelling y no la causa pasajera de todo things', 27 para todas las cosas existen en Dios o Naturaleza. Pero este no significa que Dios existe aparte de los modos y puede interferir

con la cadena de causas finitas. La cadena de la causalidad finita *es* la causalidad divina; ya que esto es la expresión modal de la autodeterminación de Dios.

Esto es una ayuda, entonces, hacia el entendimiento del movimiento del pensamiento de Spinoza si para la palabra 'God' uno substituye la palabra 'Nature'. Por ejemplo, la oración, 'las cosas Particulares no son nada más que modificaciones de los atributos de Dios, o modos por los cuales los atributos de Dios son expresados en una manera cierta y decidida', <sup>28</sup> se hace más claro si para 'Dios' uno lee 'la Naturaleza'. La naturaleza es un sistema infinito en el cual hay una cadena infinita de causas particulares; pero la cadena infinita entera existe sólo porque la Naturaleza existe. En la orden{el pedido} de la dependencia lógica uno puede distinguir los modos infinitos de los modos finitos y uno puede decir en cierto modo que Dios o la Naturaleza son la causa próxima de los modos infinitos y la causa remota de los modos finitos. Pero este modo de hablar es ilegítimo, dice Spinoza, si llamando a Dios la causa remota de cosas individuales uno piensa implicar que Dios es de algún modo inconexo con efectos individuales. 'Entendemos por uno de causa remoto que está de ningún modo relacionado con su efecto. Pero todas las cosas que son, están en Dios, y tan dependa de Dios que sin Él ellos pueden existir ni, ni ser concebir.' <sup>29</sup> cosas Individuales no pueden existir aparte de la Naturaleza y ellos son así todos causados en la Naturaleza. Pero este no debe decir que ellos no pueden ser explicados en términos de uniones causales particulares, a condición de que recordemos que *Natura naturata* no es una sustancia distinta de *Natura naturans*. Hay un sistema infinito; pero puede ser mirado de puntos de vista diferentes.

4. Este sistema infinito es un sistema: no hay dos sistemas, un sistema de mentes y un sistema de cuerpos. Pero un sistema puede ser mirado de dos puntos de vista: puede ser concebido bajo el atributo de pensamiento o bajo el atributo de extensión. A cada modo bajo el atributo de extensión allí corresponde un modo bajo el atributo de pensamiento, y este segundo modo que Spinoza llama 'una idea'. Así a cada cosa ampliada allí corresponde una idea. Pero la palabra 'corresponde' engaña, aunque sea difícil evitar usarlo. Esto sugiere que haya dos órdenes{pedidos}, dos cadenas de causas, a saber, la orden{el pedido} de cuerpos y la orden{el pedido} de ideas. Pero en realidad hay, según Spinoza, sólo una orden{pedido}, aunque pueda ser concebido por nosotros de dos modos. 'La orden{el pedido} y la unión de ideas son el mismo como la orden{el pedido} y la unión de cosas.' <sup>30</sup> Si consideramos la Naturaleza bajo el atributo de la extensión o bajo el atributo del pensamiento o bajo algún otro atributo, encontraremos la orden{el pedido} misma y la unión misma de causas: es decir las mismas cosas siguen en el uno o el otro caso. <sup>31</sup> Este no significa que uno puede explicar cuerpos en términos de ideas. Ya que si, dice que Spinoza, consideramos cosas individuales como modos de la extensión, debemos explicar el sistema entero de cuerpos en términos de atributo de la extensión. No hay ninguna pregunta del intento de reducir cuerpos a ideas o ideas a cuerpos. En efecto, no habría ningún sentido en la fabricación de esta tentativa, ya que hay realmente sólo una orden{pedido} de la Naturaleza. Pero si consideramos cosas como modos bajo un atributo particular nosotros deberíamos hacer tan consecuentemente y no cambiar nuestros puntos de vista y lengua en una manera irresponsable.

Si hay sólo una orden{pedido} de la Naturaleza, resulta que es inadmisibile hablar de la mente humana como perteneciendo a una orden{pedido} y del cuerpo humano como perteneciendo a otra orden{pedido}. El ser humano es una cosa. Es verdadero que 'el

hombre consiste en mente y cuerpo' <sup>32</sup> y que 'la mente humana es unida al cuerpo'; <sup>33</sup> pero el cuerpo humano es el hombre considerado como un modo del atributo de la extensión, y la mente humana es el hombre considerado como un modo del atributo del pensamiento. Ellos son, entonces, dos aspectos de una cosa. El problema Cartesiano 'de la interacción' entre alma y cuerpo no es, por lo tanto, ningún verdadero problema. Como sería insensato preguntar como puede haber interacción entre los atributos divinos de pensamiento y extensión, que son aspectos de Dios, tan es ello insensato para preguntar como puede haber interacción entre mente y cuerpo en el caso particular del hombre. Si las naturalezas de mente y cuerpo son entendidas, también debe ser reconocido que el problema de la interacción no hace y no puede levantarse{surgirse}. Spinoza así evita totalmente el problema que tan dejó perplejo el Cartesians. Y él lo evitó no reduciendo la mente a cuerpo o cuerpo para oponerse, pero declarando que ellos son simplemente dos aspectos de una cosa. Pueden dudar de ello, sin embargo, si su eliminación del problema era algo más que una eliminación verbal. No puedo hablar aquí para su propio bien del problema de la relación de alma al cuerpo; pero vale la pena indicar{advertir} que el problema no es eliminado simplemente enmarcando la lengua de alguien de tal modo que el problema no se levanta{no surge} en esta lengua. Ya que tiene que ser mostrado que los datos son más suficientemente expresados o descritos en esta lengua que en alguno otro. Puede ser dicho, por supuesto, que la doctrina de Spinoza sobre la relación entre mente y cuerpo debe ser verdadera si su doctrina general sobre la sustancia y sus atributos es verdadera. Este puede estar bien así; pero la palabra 'si' está aquí de un poco de importancia.

La mente, según Spinoza, es la idea del cuerpo. O sea, la mente es el homólogo bajo el atributo de pensado un modo de extensión, a saber, el cuerpo. El cuerpo, sin embargo, es formado de muchas partes, y a cada parte allí 'corresponde' una idea (aunque sea más exacto decir que cada 'par' es dos aspectos de la cosa misma). Esto sigue, por lo tanto, esto 'la idea que constituye al ser formal de la mente humana no es simple, pero tranquilo de muchos ideas'<sup>34</sup> Ahora, cuando el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, la idea de la modificación en el cuerpo humano es al mismo tiempo una idea del cuerpo externo. De ahí 'la mente humana puede percibir la naturaleza de muchos cuerpos al mismo tiempo como la naturaleza de su propio cuerpo'<sup>35</sup> Además, la mente considera el cuerpo externo 'como realmente existencia o como el presente{regalo} a sí hasta que el cuerpo sea afectado por una modificación que corta la existencia o presencia de aquel cuerpo (externo)<sup>36</sup> y si la modificación del propio cuerpo de alguien sigue cuando el cuerpo externo realmente lo afecta ya no, uno puede seguir considerando el cuerpo externo como el presente{regalo} cuando está realmente ya no presente. Adelante, 'si el cuerpo humano ha sido afectado una vez al mismo tiempo por dos o más cuerpos, cuando la mente después recuerda a cualquiera de ellos esto recordará inmediatamente ~~el de los otros~~<sup>37</sup> de Esta manera Spinoza explica la memoria que, él dice, no es 'nada más que un cierto encadenamiento de ideas de implicar la naturaleza de cosas que son fuera del cuerpo humano, y este encadenamiento ocurre según la orden{el pedido} y encadenamiento de las modificaciones del cuerpo humano'<sup>38</sup>

Además de 'la idea del cuerpo', o sea, la mente, también puede haber 'la idea de la mente'; ya que el ser humano puede formar una idea de su mente. Él disfruta de la cohibición. Podemos considerar un modo de pensamiento sin la relación a su objeto, y

entonces tenemos la idea de una idea. 'Así si un hombre sabe{conoce} algo, por aquel mismo hecho él sabe que él lo sabe{conoce}, etcétera al infinito.'<sup>39</sup> Toda la cohibición tiene una base física, en el sentido que 'la mente hace que ningún conocimiento de sí salve en cuanto esto percibe las ideas de las modificaciones del cuerpo';<sup>40</sup> pero que disfrutamos de la cohibición que Spinoza no disputa, por supuesto.

La teoría de Spinoza de la relación entre mente y cuerpo fue introducida aquí como una ilustración particular de su teoría de atributos y modos. Pero si uno considera su teoría de mente y cuerpo en sí mismo, sus mentiras de interés principales, pienso, en su insistencia en la dependencia física de la mente. Si la mente humana es la idea del cuerpo, resulta que la perfección de la mente corresponde a la perfección del cuerpo. Este es quizás otro modo de decir que dependemos de la percepción para nuestras ideas. Esto también sigue esto la imperfección relativa de la mente de un animal depende de la imperfección relativa de su cuerpo comparado con el cuerpo humano. Spinoza no pensó, por supuesto, que las vacas, por ejemplo, tienen 'mentes' en el sentido en el cual generalmente hablamos de mentes. Pero esto sigue de su teoría general de atributos y modos que al cuerpo de cada vaca allí 'corresponde' una idea de aquel cuerpo; es decir un modo bajo el atributo de pensamiento. Y la perfección de esta 'idea' 'o mente' corresponde a la perfección del cuerpo. Si uno separa esta teoría de la dependencia física de la mente de su marco metafísico general, uno puede considerarlo como un programa para la investigación científica en la dependencia averiguable de la mente en el cuerpo. Spinoza indudablemente consideró su vista{opinión} en esta materia{asunto} como el resultado de la deducción lógica *a priori* y no como una generalización de investigaciones empíricas. Pero del punto de vista de uno quién es reticente para creer que tales asuntos pueden ser puestos por el razonamiento puramente deductivo la vista{opinión} probablemente será del interés en el aspecto de una hipótesis que forma una base provisional para la investigación empírica. Hasta que punto las actividades mentales son el dependiente en factores no mentales es una pregunta que puede ser apenas contestada *a priori*. Pero esto es una pregunta interesante y uno importante.

5. En la sección concluyente de este capítulo deseo llamar la atención hacia un punto importante en la filosofía de Spinoza, a saber su eliminación de la causalidad final. Al mismo tiempo deseo poner este punto particular en un amplio contexto; ya que me parece mudar una luz clara en la dirección general del pensamiento de Spinoza. Esta sección puede ser dicha, entonces, consistir en reflexiones generales en la vista{opinión} de Spinoza de Dios y el mundo en la luz de su eliminación de causas finales.

Hemos visto que la idea inicial de Spinoza de Dios fue sacada de la religión judía. Pero él pronto rechazó la teología judía ortodoxa; y hay razón del pensamiento, como ha sido comentado ya, que en su mente influyó en dirección del panteísmo su estudio ambos de ciertos filósofos judíos y de pensadores de Renacimiento como Giordano Bruno. En la resolución de su sistema, sin embargo, Spinoza hizo uso de la terminología y categorías del pensamiento sacado de Scholasticism y Cartesianism. Su panteísmo tomó la forma, entonces, del refrán que cuando Dios es infinito ser Él debe incluir dentro de Él a todos los seres, toda la realidad, y que cuando Dios es la sustancia infinita los seres finitos deben ser modos de esta sustancia. Uno puede decir, entonces, que el elemento panteísta de su pensamiento saca de un proceso de dibujo lo que pareció a Spinoza ser las consecuencias lógicas de la idea de Dios tan infinito y completamente no dependiente siendo (es decir como la sustancia en su sentido de la palabra). Y si uno aísla este elemento de su

pensamiento, uno puede decir, pienso, que el término 'Dios' retiene algo de su sentido tradicional. Dios es la sustancia infinita que posee atributos infinitos, sólo dos de los cuales nos son conocidos, y hay algún diferencia entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. Esto no es la Naturaleza empírica que es identificada con Dios, pero mejor dicho Naturaleza en un sentido peculiar, a saber, como la sustancia infinita, que está detrás de los modos transitorios. Una gran dificultad sobre esta teoría, sin embargo, es la de la vista como cualquier deducción lógica *de Natura naturata* es posible, a menos que la asunción inicial sea hecha aquella sustancia *debe* expresarse en modos; y este es exactamente el punto que debería ser probado, no asumido. Es como si Spinoza tomara la idea tradicional de sustancia como que en que los accidentes son inherente y luego aplicado ello sin más preámbulos al ser infinito. Es verdadero, por supuesto, que él reclamó para tener una idea clara y distinta de la esencia objetiva de sustancia o Dios. En una carta a Hugo Boxell él afirmó que él tenía una idea tan clara de Dios como él tenía ~~de un triángulo~~ 41 y él tuvo que hacer esta reclamación. Ya que si sus definiciones no expresaran esencias objetivas claramente concebidas, el sistema entero podría ser simplemente un sistema 'de tautologías'. Pero es difícil ver que esto sigue hasta de las definiciones de Spinoza que la sustancia cuando él lo definió *debe* tener modos. Por una parte él comenzó con la idea de Dios. Por otra parte él sabía{conocía} muy bien por la experiencia, cuando sabemos, que los seres finitos existen. En el desarrollo de un sistema deductivo él así sabía{conocía} de antemano el punto de llegada, y parece probable que su conocimiento que hay seres finitos le animó a creer que él había conseguido una deducción lógica *de Natura naturata*.

Si los términos 'intelecto' y voluntad no pueden ser afirmados de Dios en ningún sentido que tiene cualquier sentido para nosotros, y si las uniones causales son de la naturaleza de uniones lógicas, parecería imposible para hablar considerablemente de Dios que crea el mundo para cualquier objetivo. Spinoza dice realmente que 'las cosas fueron producidas por la perfección consumada de Dios, ya que ellos siguieron necesariamente de la naturaleza dada más perfecta'; 42 y esta declaración puede parecer quizás implicar que tiene sentido a la conversación de Dios como la creación de cosas para un objetivo, como la manifestación de la perfección divina o la difusión más amplia del bueno. Pero Spinoza no permitirá que haya cualquier sentido en el hablar de Dios como interpretando 'en todas las cosas para la fomentación de bueno' 43 la orden{el pedido} de la naturaleza sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, y no podía haber habido ninguna otra orden{pedido}. Es ilegítimo, entonces, hablar de Dios como 'eligiendo' para crear o como tener un objetivo en la creación. Hablar de esta manera es convertir a Dios en una especie de superhombre.

Los seres humanos actúan con un final en mente. Y este los inclina para interpretar la Naturaleza en la luz de ellos. Si ellos no saben{no conocen} la causa o las causas del algún acontecimiento natural, 'nada permanece para ellos, pero dar vuelta a ellos y reflejar lo que podría inducirlos personalmente a causar tal cosa, y así ellos necesariamente estiman otras naturalezas por su propio' 44 Otra vez, ya que ellos encuentran muchas cosas en la Naturaleza útiles a ellos, los hombres son inclinados a imaginar que estas cosas deben haber sido hechas para su uso por un poder sobrehumano. Y cuando ellos encuentran molestias en la Naturaleza, como terremotos y enfermedades, ellos los atribuyen a la cólera divina y disgusto. Si les es indicado{advertido} que estas molestias afectan el piadoso y bueno así como el impío y malo, ellos hablan de los juicios inescrutables de Dios. Así 'la

verdad podría haber estado escondida de la raza humana por toda la eternidad, no tenía matemáticas, que no tratan con causas finales, pero con la esencia y las propiedades de las cosas, ofrecidas a hombres otro estándar de la verdad'.<sup>45</sup>

Aunque los seres humanos actúen con un final en mente este no significa que sus acciones no son determinadas. 'Los hombres se piensan libre{gratis} en vista de que ellos están conscientes de sus voliciones y deseos, y porque ellos son ignorantes de las causas por las cuales ellos son conducidos para desear y desear, ellos ganan neto realmente hasta el sueño de su existencia. '<sup>46</sup> Creencia que uno es libre{gratis} es para Spinoza el resultado y expresión de la ignorancia de las causas de determinación de deseos de alguien, ideales, opciones y acciones, como la creencia en el carácter definitivo en la Naturaleza es debido a la ignorancia de las verdaderas causas de acontecimientos naturales. Así la creencia en causas finales en cualquier forma es simplemente la fruta de ignorancia. Una vez que el origen de la creencia ha sido remontado debería estar claro que 'la naturaleza no tiene ningún objetivo fijo en mente y que todas las causas finales son simplemente fabricaciones de hombres '<sup>47</sup> en Efecto, la doctrina de la causalidad final pervierte la noción verdadera de la causalidad. Ya que esto subordina la causa eficiente, que es previa, a la llamada causa final. 'Y entonces hace esto que es primero en la naturaleza en ser último. '<sup>48</sup> y es inútil objetar a que si todas las cosas siguen necesariamente de la naturaleza divina sea imposible explicar las imperfecciones y males en el mundo. Ninguna explicación es requerida. Para que la gente llama 'imperfecciones' y los males' son tan sólo del punto de vista humano. Un terremoto pone en peligro la vida humana y la propiedad y entonces pensamos en ello como 'un mal'; pero esto es un mal sólo con relación a nosotros y de nuestro punto de vista, no en sí mismo. Esto requiere que ninguna explicación, por lo tanto, ahorre en términos de causalidad eficiente, a menos que tengamos la razón de pensar que el mundo fue hecho para la conveniencia del hombre; y tenemos, Spinoza no fue convencido, ninguna razón de pensar este.

Uno, pienso, puede considerar la eliminación de Spinoza de la causalidad final de dos puntos de vista. En primer lugar hay lo que puede ser llamado el aspecto vertical. *El Natura naturata*, el sistema de modos, sigue necesariamente *de Natura naturans*, sustancia infinita o Dios; y el proceso no tiene ninguna causa final. En segundo lugar, hay aspecto horizontal. En el sistema infinito de modos cualquier modo dado y cualquier acontecimiento dado pueden ser explicados, en principio al menos, en términos de causalidad eficiente en cuanto a la actividad causal de otros modos. He hablado deliberadamente de dos 'aspectos' ya que ellos están relacionados el uno con el otro en el sistema de Spinoza. La existencia de un modo dado es debido a factores causales en el sistema modal, pero es también referable a Dios, a Dios, es decir como 'modificado'. Uno puede decir legítimamente que un acontecimiento dado en el sistema modal es causado por dios, a condición de que uno realice{comprenda} que este no significa que Dios interfiere desde fuera, como era, en el sistema. El sistema de modos es Dios como modificado, y así decir que X es causado por Y debe decir que X es causado por dios, o sea, por dios como modificado en Y. La atención al mismo tiempo de alguien es diferentemente dirigida, pienso, según si uno considera un aspecto o el otro. Si uno considera el aspecto metafísico, la atención de alguien es dirigida a la prioridad lógica *de Natura naturans* con relación a *Natura naturata*, y los elementos tradicionales en la idea de Spinoza de Dios son traídos en la prominencia. Dios como la sustancia infinita aparece como la causa suprema y última del mundo empírico. Si por otra

parte uno considera simplemente que las uniones causales entre los miembros del sistema modal, la eliminación de la causalidad final aparece como un programa para la investigación en causas eficientes o como una hipótesis en la luz de la cual las preguntas físicas y psicológicas deben ser perseguidas.

El sistema de Spinoza es así, sugiero, hipócrita. El metafísico de los infinitos siendo manifestarse sí mismo en seres finitos mira hacia atrás a los sistemas metafísicos del pasado. La teoría que todos los seres finitos y sus modificaciones pueden ser explicados en términos de uniones causales que son en principio averiguables, piensa con mucha ilusión en aquellas ciencias empíricas que omiten realmente de hecho la consideración de la causalidad final y tratan de explicar sus datos en términos de causalidad eficiente, sin embargo la frase 'causalidad eficiente' puede ser entendida. No deseo, por supuesto, implicar que en la consideración del sistema de Spinoza cuando él lo expuso uno puede descuidar de manera rentable el uno o el otro aspecto. Pero hay, pienso, dos aspectos. Si uno acentúa el aspecto metafísico, uno tenderá a pensar en Spinoza principalmente como 'un panteísta', como uno quién se esforzó por desarrollarse consecuentemente, aun si no con éxito, las implicaciones del concepto de Dios como el ser infinito y completamente no dependiente. Si uno acentúa lo que puedo llamar quizás el aspecto 'naturalista', uno tenderá a concentrarse en *Natura naturata*, preguntar la propiedad de la Naturaleza que llama 'Dios' y de la descripción de ello como 'la sustancia', y ver en el sistema filosófico el esbozo de un programa para la investigación científica. Pero no hay que olvidar que Spinoza él mismo era un metaphysician con el objetivo ambicioso de explicar la realidad o hacer el universo inteligible. Él puede haber esperado hipótesis que se han alabado a muchos científicos; pero él se concernió con problemas metafísicos por cual científico cuando el científico no está preocupado.

## *Capítulo Doce*

### **SPINOZA (3)**

*Los niveles de Spinoza o grados de experiencia Confusa por el conocimiento; ideas universales; conocimiento científico por la falsedad - conocimiento Intuitivo.*

1. El ideal de Spinoza del conocimiento recuerda hasta cierto punto el ideal Platónico del conocimiento. Y encontramos en Spinoza como en Platón una teoría de grados del conocimiento. Ambos filósofos nos presentan grados que suben de la suficiencia y de la visión sinóptica.

En el *Tratado sobre la Corrección* de Spinoza *Understanding 1* distingue cuatro niveles de lo que él llama la percepción. El primer y el más bajo de estos niveles es la percepción 'de oídas', y Spinoza ilustra lo que él quiere decir con un ejemplo. 'De oídas sé {conozco} mi cumpleaños, que la cierta gente era mis padres, y otros por el estilo: cosas de que nunca he tenido ninguna duda. '2 no sé por la experiencia personal que nací durante un cierto día, tampoco he tomado alguna vez probablemente medidas para demostrarlo. Me han dicho que nací durante un cierto día, y me he acostumbrado a considerar una cierta fecha como

mi cumpleaños. Tengo sin duda que me han dicho la verdad; pero sé{conozco} esta verdad sólo 'de oídas', por el testimonio de otros.

El segundo nivel de la percepción como perfilado en *el Tratado sobre la Corrección del Entendimiento* es la percepción de conocimiento que tenemos de la experiencia vaga o confusa. 'Por la experiencia vaga sé que moriré; y afirmo este porque he visto que mi iguala se someten a la muerte, aunque ellos no vivieran todos para el mismo tiempo, ni murieran de la misma enfermedad. Otra vez, por la experiencia vaga sé también que el petróleo{aceite} está bien para alimentar una llama y que el agua está bien para extinguirlo. Sé también que un perro es un animal que ladra, y hombre un animal racional; y de esta manera sé{conozco} casi todas las cosas que son útiles en la vida.'<sup>3</sup>

El tercer nivel de la percepción como dado en *el Tratado* es la percepción en donde 'la esencia de una cosa es deducida de la esencia del otro, pero no suficientemente'<sup>4</sup> Por ejemplo, concluyo que algún acontecimiento o la cosa tienen una causa, aunque yo no tenga ninguna idea clara de la causa, ni de la unión precisa entre causa y efecto.

Finalmente, la cuarta clase de la percepción es que por lo cual 'una cosa es percibida por su esencia sola o por un conocimiento de su causa próxima'<sup>5</sup> Por ejemplo, si en virtud del hecho que sé{conozco} algo que sé{conozco} lo que debe saber{conocer} algo, o sea, si en un acto concreto de saber{conocer} percibo claramente la esencia del conocimiento, disfruto de este cuarto grado de la percepción. Otra vez, si poseo un conocimiento primordial de la mente tal que veo claramente que la mente es esencialmente unida a un cuerpo, disfruto de un nivel más alto de la percepción que si yo simplemente concluya de mis sentimientos en cuanto a mi propio cuerpo que hay una mente en mí y que es de una manera u otra unido con este cuerpo, aunque yo no entienda el modo de unión. También disfrutan de este cuarto nivel del conocimiento en matemáticas. 'Pero las cosas que he sido hasta ahora capaz de saber{conocer} por este conocimiento han sido muy pocos.'<sup>6</sup> En *el Ética*, sin embargo, Spinoza da tres, y no cuatro, niveles del conocimiento. 'La percepción de oídas' no es mencionada como una clase distinta del conocimiento, y el segundo nivel de la percepción *del Tratado* aparece en *el Ética* como 'el conocimiento de la primera clase' (*cognitio primi generis*), opinión (*opinio*) o imaginación (*imaginatio*). Y es acostumbrado seguir la práctica *del Ética* y hablar de los tres grados de Spinoza o niveles del conocimiento. Después de esta práctica, intentaré ahora explicar algo más totalmente lo que Spinoza quiso decir *con cognitio primi generis*, el conocimiento del primer (y el más bajo) tipo.

2. El cuerpo humano es afectado por otros cuerpos, y cada modificación o estado tan producido son reflejados en una idea. Las ideas de esta clase son más o menos equivalentes, por lo tanto, a ideas sacadas de la sensación, y Spinoza los llama las ideas de la imaginación. Ellos no son sacados por la deducción lógica de otras ideas,<sup>7</sup> y en cuanto la mente consiste en tales ideas es pasivo y no activo. Ya que estas ideas no saltan del poder activo de la mente, pero reflejan físicamente cambios y estados producidos por otros cuerpos. Hay una cierta 'informalidad' sobre ellos: ellos reflejan la experiencia, en efecto, pero esta experiencia es 'vaga'. Un cuerpo individual es afectado por otros cuerpos individuales, y sus estados de cambio son reflejados en ideas que no representan ningún conocimiento científico y coherente. En el nivel de percepción sensoria el ser humano tiene el conocimiento de otros seres humanos, pero su conocimiento es el conocimiento de ellos como cosas individuales que lo afectan de algún modo. Esto no tiene ningún conocimiento



científico de ellos, y sus ideas son inadecuadas. Cuando sé{conozco} un cuerpo externo por senseperception lo sé{conozco} sólo en cuanto esto afecta mi propio cuerpo. Sé que esto existe, al menos mientras esto afecta mi cuerpo, y sé{conozco} algo de su naturaleza; pero no tengo ningún conocimiento adecuado de su naturaleza o esencia. Además, aunque yo necesariamente sepa{conozca} mi propio cuerpo en cuanto es afectado por otro cuerpo, ya que el estado producido en mi cuerpo es reflejado en una idea, este conocimiento es inadecuado. El conocimiento que es puramente dependiente de la percepción sensoria es por lo tanto llamado por Spinoza 'inadecuado' y confuso'. 'Digo expresamente que la mente no tiene ningún adecuado, pero conocimiento sólo confuso de sí, de su cuerpo y de cuerpos externos cuando esto percibe una cosa en la orden{el pedido} común de la naturaleza, es decir siempre que sea determinado por fuera, que es. por circunstancias fortuitas, para contemplar este o esto. '8 hay, por supuesto, asociación de ideas; pero en el nivel de percepción sensoria o y ' experiencia vaga aturdida, estas asociaciones son determinadas por modificaciones asociadas de nuestros cuerpos y no por el conocimiento claro de relaciones causales objetivas entre cosas.

Debe ser notado que para Spinoza las ideas generales o universales pertenecen a este nivel de la experiencia. Un cuerpo humano es con frecuencia afectado por, supongamos, otros cuerpos humanos. Y las ideas que reflejan las modificaciones corporales tan producidas se funden para formar una idea confusa del hombre en general, que es solamente una especie de imagen confusa y compuesta. Este no significa que no hay ningunas ideas generales adecuadas; esto significa que las ideas generales que son el dependiente en la percepción sensoria son, según Spinoza, imágenes compuestas confusas. 'El cuerpo humano, ya que es limitado, es sólo capaz de formar claramente en sí mismo un cierto número de imágenes; y si más que este número son formados, las imágenes comienzan a ser aturdidas; y si este número de imágenes que el cuerpo es capaz de la formación en sí mismo es muy excedido, todos se harán el completamente aturdido con el otro. '9 de Esta manera se levantan{surgen} las ideas 'de ser', 'cosa', etc. 'Y de causas similares se han levantado{surgido} aquellas nociones que son llamadas universales o generales, como el hombre, el perro, el caballo, etc. '10 Estas ideas comunes o las imágenes compuestas no son el mismo en todos los hombres y varían del individuo al individuo; pero en cuanto hay semejanzas{parecido} es debido a que los cuerpos humanos parecen el uno al otro en la estructura y son con frecuencia afectados de modos que parecen el uno al otro.

Hay dos puntos que deben cobrar importancia si la doctrina de Spinoza de 'la experiencia vaga u ocasional' no debe ser entendida mal. En primer lugar, aunque él niegue la suficiencia del nivel primer y más bajo del conocimiento que él no niega su utilidad. Hablando del conocimiento obtenido por 'la experiencia vaga', él dice: 'y así sé{conozco} casi todas las cosas que son útiles en la vida. '11 Otra vez, ilustrando su teoría de niveles del conocimiento él habla ~~del problema 12~~ siguiente que Tres números son dados, y uno tiene que encontrar un cuarto que está de pie en la misma relación al tercer que los segundos soportes al primer. Él entonces menciona a comerciantes que resueltamente multiplican el segundo por el tercer y dividen el producto en el primer porque ellos no han olvidado la regla una vez dada ellos por el profesor, aunque ellos nunca hayan visto ninguna prueba de la regla y no podrían dar ninguna razón racional de su procedimiento. Su conocimiento no es el conocimiento matemático adecuado; pero su utilidad práctica puede ser apenas negada. En segundo lugar, la insuficiencia de una idea no implica aquella idea

de ser falsa cuando es tomado en el aislamiento. 'No hay nada positivo en ideas debido a las cuales podrían llamarlos falsos.'<sup>13</sup> Por ejemplo, cuando miramos el sol parece, dice Spinoza, ser 'sólo aproximadamente doscientos pies distantes de us'.<sup>14</sup> En cuanto consideramos esta impresión completamente por sí mismo no es falso; ya que es verdadero que el sol nos parece estar cerca. Pero una vez que dejamos de hablar de la impresión subjetiva y decimos que el sol es realmente sólo doscientos pies distantes de nosotros, hacemos una declaración falsa. Y lo que lo hace falso es una privación, a saber, el hecho que carecemos del conocimiento de la causa de la impresión y de la distancia verdadera del sol. Aún es obvio que esta privación no es la única causa de nuestra declaración falsa o 'idea'; ya que no diríamos que el sol es sólo doscientos pies distantes de nosotros a menos que tuviéramos una cierta impresión 'o imaginación'. Spinoza dice, por lo tanto, que 'la falsedad consiste en la privación del conocimiento que está implicado por Ideas ~~ideas~~'.<sup>15</sup> inadecuadas o mutiladas y confusas de la imaginación o aturdió la experiencia no representan la orden{el pedido} verdadera de causas en la Naturaleza: ellos no cabrán en una vista{opinión} racional y coherente de la Naturaleza. Y en este sentido ellos son falsos, aunque nadie de ellos sea positivamente falso si es tomado completamente por sí mismo y considerado simplemente como una 'idea aislada' reflejo de una modificación corporal.

3. El conocimiento de la segunda clase (*cognitio secundi generis*) implica ideas adecuadas y es el conocimiento científico. Spinoza llama este nivel el nivel 'de razón' (*proporción*) a diferencia del nivel 'de imaginación'. Pero este no significa que es accesible sólo a científicos. Ya que todos los hombres tienen algunas ideas adecuadas. Todos los cuerpos humanos son modos de la extensión, y todas las mentes son, según Spinoza, las ideas de los cuerpos. Todas las mentes, entonces, reflejarán algunas propiedades comunes de cuerpos; es decir algunos rasgos penetrantes de Naturaleza ampliada o propiedades comunes de extensión. Spinoza no particulariza; pero podemos decir que 'el movimiento' es una de estas propiedades comunes. Si una propiedad es común a todos los cuerpos de tal modo que esto está igualmente en la parte y en el todo, la mente necesariamente lo percibe y su idea de ello es una idea adecuada. 'De ahí resulta que las ciertas ideas o las nociones son concedidas comunes a todos los hombres. Ya que todos los cuerpos están de acuerdo en ciertas cosas que deben ser suficientemente o claramente y claramente percibidas por todos.'<sup>16</sup>

Estas nociones comunes (*notiones comunas*) no deben ser aturdidadas con las ideas universales que han sido dichas{habladas} de bajo el título 'de imaginación'. Éste es imágenes compuestas, formadas por la confusión 'de ideas' que son lógicamente sin relaciones, mientras que los antiguos son lógicamente requeridos para el entendimiento de cosas. La idea de extensión, por ejemplo, o la idea de movimiento no es una imagen compuesta: esto es una idea clara y distinta de una característica universal de cuerpos. Estas 'nociones comunes son la fundación de los principios fundamentales de matemáticas y física. Y ya que las conclusiones que pueden ser lógicamente sacadas de estos principios también representan ideas claras y distintas, esto es' las nociones comunes que hacen el conocimiento sistemático y científico posible del mundo. Pero Spinoza por lo visto no encajonó el término 'las nociones comunes a los principios fundamentales de matemáticas y física; él lo usó para cubrir alguno fundamental y, en su opinión, verdades evidentes.

El conocimiento de la segunda clase (*cognitio secundi generis*) es, dice Spinoza, necesariamente ~~verdadero~~<sup>17</sup> Para ello está basado en ideas adecuadas, y una idea adecuada

es definida como ‘una idea que, en cuanto es considerado sin hacer caso del objeto, tiene todas las propiedades o las señales intrínsecas de una idea verdadera’<sup>18</sup> no hay ningún sentido, entonces, en la busca para un criterio de la verdad de una idea adecuada fuera de la idea sí mismo: esto es su propio criterio, y sabemos que es adecuado teniéndolo. ‘Él que tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que él tiene una idea verdadera, tampoco él puede dudarse acerca de la verdad de la cosa.’<sup>19</sup> Verdad es así su propio estándar y criterio. Resulta que cualquier sistema de proposiciones que son lógicamente sacadas de axiomas evidentes es necesariamente verdadero y que sabemos que es verdadero. Dudar de la verdad de una proposición evidente no es posible. Tampoco uno puede dudar de la verdad de una proposición que ve para ser lógicamente implicado por una proposición evidente.

Un sistema deductivo de proposiciones generales, representando el conocimiento de la segunda clase, es, por supuesto, extracto en el carácter. Las proposiciones generales sobre extensión o movimiento, por ejemplo, no dicen nada sobre este o lo que amplió la cosa o el cuerpo móvil. Avanzando desde el principio al segundo nivel del conocimiento uno pasa de impresiones lógicamente sin relaciones e ideas aturcidas a proposiciones lógicamente relacionadas y claras e ideas adecuadas; pero al mismo tiempo uno abandona la concreta de percepción sensoria e imaginación para la generalidad abstracta de matemáticas, física y otras ciencias. En efecto el sistema filosófico de Spinoza como expuesto en *el Ética* es, en la gran parte al menos, un ejemplo de este segundo nivel del conocimiento. Las propiedades esenciales de todos los cuerpos, por ejemplo, son deducidas, pero no cuerpos individuales como tal. Spinoza estaba perfectamente bien consciente, por supuesto, que aun si las características esenciales de cuerpos pueden ser deducidas o descubiertas por el análisis lógico que estaría más allá del poder de la mente humana de exponer la toda Naturaleza, con todos sus modos concretos, como un sistema lógicamente interrelacionado. La deducción filosófica es una deducción de proposiciones generales: esto trata con verdades eternas más bien que con modos individuales transitorios como tal. Este significa, sin embargo, que el conocimiento de la segunda clase no es el nivel más alto y más completo del conocimiento que es concebible. Como un ideal restrictivo al menos, al cual la mente humana sólo puede acercarse, podemos concebir un tercer nivel de conocimiento, conocimiento 'intuitivo', por el cual el sistema entero de la Naturaleza en toda su riqueza es agarrado {comprendido} en un acto completo de la visión.

4. El tercer nivel del conocimiento es llamado por Spinoza el conocimiento intuitivo (*scientia intuitiva*). Pero es importante realizar {comprender} que esto proviene de la segunda clase del conocimiento y que esto no es una etapa {escena} deshilvanada alcanzada por un salto o por un proceso místico. ‘Ahora esta clase de saber {conocer} proviene de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado primordial de cosas.’<sup>20</sup> Esta cita parece comparar el conocimiento del tercer con el conocimiento de la segunda clase; pero la mente de Spinoza parece ser que esto es un resultado de conocimiento de la segunda clase. En otra parte él dice que ‘cuando todas las cosas están en Dios y son concebidas por Él, resulta que podemos deducir de este conocimiento muchas cosas que nosotros podemos saber {conocer} suficientemente y así formar aquella tercera clase del conocimiento’<sup>21</sup> parece que Spinoza pensó en la deducción lógica de la estructura esencial y eterna de la Naturaleza de los atributos divinos como el suministro del marco necesario para ver todas las cosas, es decir la toda Naturaleza

en su realidad concreta, como un gran sistema causalmente dependiente de la sustancia infinita. Si este es la interpretación correcta, esto significa que en el tercer nivel del conocimiento las vueltas de mente, como era, a cosas individuales, aunque esto los perciba en su relación esencial a Dios y no, como en el primer nivel del conocimiento, como fenómenos aislados. Y el paso de un modo de mirar cosas al otro es hecho posible sólo subiendo desde el principio al segundo nivel del conocimiento, que es una etapa{escena} preliminar indispensable para alcanzar el tercer nivel. 'Más entendemos cosas individuales,' dice Spinoza, 'más entendemos a Dios.'<sup>22</sup> el mayor esfuerzo de la mente y su mayor virtud son entender cosas por la tercera clase del conocimiento. <sup>23</sup> Pero 'el esfuerzo o el deseo de saber{conocer} cosas según la tercera clase del conocimiento no pueden levantarse{surgirse} desde el principio, pero (sólo) de la segunda clase del conocimiento <sup>24</sup>

Como será visto más tarde, esta tercera clase del conocimiento es acompañada por la satisfacción más alta y realización emocional. Déjele ser suficiente aquí para indicar{advertir} que la visión de todas las cosas en Dios no es algo que puede ser totalmente alcanzado, pero algo al cual la mente puede acercarse. 'Más avanzado, entonces, cada uno está en esta clase del conocimiento, más consciente él es de él y Dios, es decir el más perfecto o bendijo él es.'<sup>25</sup> Pero estas palabras debe ser interpretado en la luz de la filosofía general de Spinoza, y, en particular, de su identificación de Dios con la Naturaleza. La visión que es en cuestión es una contemplación intelectual del sistema eterno e infinito de la Naturaleza y del propio lugar de alguien en ello, no una contemplación de Dios superior, ni quizás una contemplación religiosa en absoluto en cualquier sentido ordinario. La verdad es que hay alusiones religiosas en lo que Spinoza dice; pero éstos se derivan más de su educación y quizás de una piedad personal que de las exigencias de su sistema filosófico.

## *Capítulo Trece*

### **SPINOZA (4)**

*La intención de Spinoza en su cuenta de emociones humanas y conducta - el conatus; placer y dolor - la Servidumbre de las emociones Pasiva por las emociones y activa sacada y libertad - el amor intelectual de Dios - 'la eternidad' de la mente humana - una inconsistencia en el ética de Spinoza.*

1. A principios de la tercera parte *del Ética* Spinoza comenta que la mayor parte de aquellos que han escrito en las emociones y en la conducta humana parecen haber considerado al hombre como un reino dentro de un reino, como algo destacando de y encima del curso ordinario de la Naturaleza. Él él mismo, sin embargo, propone de tratar al hombre como una parte de Naturaleza y considerar 'acciones humanas y deseos exactamente como si yo trataba con líneas, aviones y bodies'.<sup>1</sup> Que el problema de la interacción entre mente y cuerpo era para Spinoza, cuando hemos visto ya, ningún

problema, porque él consideró la mente y el cuerpo 'como la cosa misma, que es concebida ahora bajo el atributo de pensamiento y ahora bajo el atributo de extensión' <sup>2</sup> no hay ninguna necesidad, por lo tanto, hacerse dejados perplejos sobre la pregunta como la mente puede influir y mover el cuerpo. Ni debemos nosotros imaginar que hay opciones libres {gratis} que no pueden ser explicadas en términos de causas eficientes y que pertenecen a la actividad de mente como algo realmente distinto del cuerpo. Cuando la mente y el cuerpo son la misma cosa, concebida bajo atributos diferentes, nuestras actividades mentales son tan determinadas como nuestras actividades corporales. Si somos espontáneamente inclinados a creer que nuestros actos deliberados de la opción son libres {gratis}, este es simplemente porque somos ignorantes de sus causas. No entendiendo sus causas pensamos que ellos no tienen ningunas causas. Es verdadero que la gente dice que las actividades como la creación de obras de arte no pueden ser explicadas según las leyes de Naturaleza sola en cuanto la Naturaleza es ampliada. Pero esta gente 'sabe {conoce} no que un cuerpo is', <sup>3</sup> ni de qué es capaz. La tela del cuerpo humano 'traspasos lejanos cualquier trabajo hecho por el arte humana, por no decir nada de lo que he mostrado ya, a saber, que de la Naturaleza considerada bajo cualquier atributo las cosas infinitas siguen' <sup>4</sup>

En las tres últimas partes *del Ética*, por lo tanto, Spinoza intenta dar razón naturalista de emociones humanas y conducta humana. Al mismo tiempo, sin embargo, él intenta mostrar como la libertad de la esclavitud de las pasiones puede ser conseguida. Y esta combinación del análisis causal, basado en una teoría de determinism, con el idealismo ético parece implicar dos posiciones inconsecuentes, en cierto modo de que hablarán más tarde.

2. Cada cosa individual (y tan no simplemente hombre) se esfuerza por persistir en su propio que es; y este esfuerzo Spinoza llama *conatus*. Nada puede hacer algo más, pero el que que sigue de su naturaleza: su esencia o naturaleza determinan su actividad. El poder 'o el esfuerzo', entonces, por que una cosa hace lo que esto hace o se esfuerza por hacer lo que esto se esfuerza por hacer son idénticos con su esencia. 'El esfuerzo con lo cual una cosa se esfuerza por persistir en su ser no es nada más que la esencia actual de aquella cosa.' <sup>5</sup> Cuando, por lo tanto, Spinoza dice que el paseo {la unidad de disco} fundamental en el hombre es el esfuerzo de persistir en su propio ser, él no hace simplemente una generalización psicológica. Él aplica una declaración que sostiene bien de cada cosa finita, y la verdad de la declaración es, según él, lógicamente demostrable. Puede ser mostrado que cada cosa tiende a conservarse y aumentar su poder y actividad.

Esta tendencia, es decir *el conatus*, es llamada por 'el apetito' Spinoza (*appetitus*) cuando esto se refiere simultáneamente para oponerse y de cuerpo. Pero en el hombre hay conocimiento de esta tendencia, y el apetito consciente es llamado 'el deseo' (*cupiditas*). Adelante, como la tendencia al instinto de conservación y a la autoperfección es reflejada en el conocimiento como el deseo, tan también es la transición a un estado más alto o inferior de vitalidad o perfección reflejada en el conocimiento. El antiguo, o sea, la reflexión en el conocimiento de la transición a un estado de la mayor perfección es llamada 'el placer' (*laetitia*), mientras la reflexión en el conocimiento de la transición a un estado de la perfección inferior es llamada 'el dolor' (*tristitia*). En los principios generales de Spinoza un aumento de la perfección de la mente debe ser un aumento de la perfección del cuerpo, y a la inversa. 'Independientemente de aumentos o disminuye, ayuda o dificulta el poder de acción de nuestro cuerpo, la idea de eso aumenta o disminuye, ayuda o dificulta el poder de

pensar en nuestra mente. <sup>6</sup> la perfección de la mente, según Spinoza, aumentos de la proporción como la mente es activa, o sea, de la proporción como las ideas de que esto consiste están lógicamente relacionados el uno con el otro y no son simplemente reflexiones de cambiar estados producidos por la acción de causas externas en el cuerpo. Pero no está claro como este cabe en con la doctrina general que la mente es la idea del cuerpo, tampoco está claro lo que es la condición del cuerpo que es reflejado en la actividad de la mente. Uno puede notar, sin embargo, que esto sigue de las definiciones de Spinoza que cada uno necesariamente persigue el placer. Este no significa que cada uno toma el placer como el final conscientemente concebido o el objetivo de todas sus acciones: esto significa que uno necesariamente procura conservar y perfeccionar al ser de alguien. Y esta perfección del ser de alguien, cuando mirado en su aspecto mental, es el placer. La palabra 'placer' puede sugerir, por supuesto, simplemente 'sensepleasure'; pero este no es el sentido de Spinoza. Ya que hay tan muchas especies de placer y dolor 'cuando hay especies de objetos por los cuales somos afectados' <sup>7</sup>.

3. Habiendo explicado las emociones fundamentales de placer y dolor en términos *de conatus*, que es idéntico con la esencia decidida de una cosa, Spinoza se pone a sacar otras emociones de estas formas fundamentales. Por ejemplo, el amor (*amor*) no es 'nada más, pero placer acompañado por la idea de una causa externa', mientras el odio (*odio*) no es nada más, pero 'dolor acompañado por la idea de una causa externa' <sup>8</sup>. Otra vez, si imagino otro ser humano, que no he considerado hasta ahora con ninguna emoción, como afectada por una emoción, soy afectado con una emoción parecida. Una imagen de un cuerpo externo es una modificación de mi propio cuerpo, y la idea de esta modificación implica la naturaleza de mi propio cuerpo así como la naturaleza del cuerpo externo como el presente {regalo}. Si, por lo tanto, la naturaleza del cuerpo externo es similar a la naturaleza de mi propio cuerpo, la idea del cuerpo externo implica una modificación de mi propio cuerpo similar a la modificación del cuerpo externo. De ahí, si imagino que un ser humano del mismo tipo es afectado por una emoción, esta imaginación implica una modificación de mi propio cuerpo correspondiente a esta emoción, con la consecuencia de que también soy afectado por esta emoción. De esta manera la compasión, por ejemplo, puede ser explicada: 'esta imitación de emociones, cuando esto se refiere al dolor, es llamada la compasión.' <sup>9</sup>

Spinoza así se esfuerza por sacar varias emociones de las pasiones fundamentales o las emociones del deseo, placer y dolor. Y esta explicación sostiene bueno tanto para hombres como brutos. 'De ahí resulta que las emociones de animales, que son llamados irracionales (ya que podemos dudar de ningún modo que los brutos sientan, ahora que sabemos {conocemos} el origen de la mente), se diferencian de las emociones de hombres sólo en vista de que su naturaleza se diferencia de la naturaleza del hombre. El caballo y el hombre están llenos del deseo de procreación: el deseo del antiguo es equino, mientras aquel de éste es el humano. Entonces también las lujurias y los apetitos de insectos, peces y aves {pájaros} deben variar.' <sup>10</sup> Spinoza quisieron, por supuesto, dar una deducción lógica de las emociones; pero, si nos gusta, podemos considerar su tratamiento de las pasiones y emociones como un programa especulativo para la investigación psicológica moderna con una base más empírica. En una psicología así de Freud, por ejemplo, encontramos una tentativa análoga de explicar la vida emocional del hombre en términos de paseo {de unidad de disco} fundamental. En cualquier caso la explicación de Spinoza es a fondo 'naturalista'.

Este naturalismo encuentra la expresión en su cuenta 'de bueno' 'y malo'. 'Por bueno

(*bonum*) entiendo aquí todas las clases del placer e independientemente de lo que lo conduce, y más sobre todo el que que satisface nuestros deseos fervientes, independientemente de ellos pueden ser. Por malo (*malum*) entiendo todas las clases del dolor, y sobre todo el que que frustra nuestros deseos. <sup>11</sup> no deseamos una cosa porque lo pensamos bueno: al contrario lo llamamos 'bien' porque lo deseamos. Del mismo modo, llamamos 'el mal' 'o mal' una cosa de la cual damos vuelta lejos y hacia que sentimos una aversión. 'Por que cada uno juzga o estima según su propia emoción lo que está bien o malo, mejor o peor, el mejor o el peor. <sup>12</sup> y porque nuestras emociones son determinadas, tan también son nuestros juicios de lo que está bien y lo que es malo. No siempre realizamos {comprendemos} este; pero nuestro fracaso de reconocerlo es debido a la ignorancia de uniones causales. Una vez que entendemos los orígenes causales de las emociones entendemos que nuestros juicios acerca 'bueno' 'y malo' son determinados.

4. Es necesario ahora hacer un diferencia que es importante para la teoría moral de Spinoza. Todas las emociones son sacadas de las pasiones fundamentales de deseo, placer y dolor. Y normalmente ellos son explicables en términos de asociación. Cuando la idea de una cosa externa se hace asociada en mi mente con el placer, es decir con el aumento de mi vitalidad o paseo {unidad de disco} a instinto de conservación y aumento del poder, puede decirse que yo 'amo' aquella cosa. Y lo llamo 'bien'. Además, 'algo puede ser por casualidad la causa de placer, dolor o desear <sup>13</sup> Esto depende de mi psico-estado-físico lo que en cualquier tiempo dado me causa el placer o el dolor, y una vez la asociación entre una cosa dada y causar de placer o dolor han sido establecidos, necesariamente tiendo a amar u odiar aquella cosa y llamarlo 'bien 'o' malo'. Mirado de esta manera, las emociones son pasivas; ellos son, correctamente hablar, 'las pasiones. Soy dominado por ellos. 'Los hombres diferentes pueden ser afectados por el objeto mismo en maneras diferentes, y el hombre mismo puede ser afectado por el objeto mismo de modos diferentes en tiempos diferentes. <sup>14</sup> de Ahí lo que un hombre ama otros odios, y lo que un hombre llama 'bien' otro hombre puede llamar 'el mal'. Pero aunque podamos distinguir a hombres diferentes según sus emociones diferentes no hay ningún lugar para juicios morales, en cuanto éstos implican que un hombre es libre {gratis} de sentir como le gusta y determinar libremente sus juicios del bien y el mal.

Aún aunque 'todas las emociones tengan la referencia a placer, dolor o deseo', <sup>15</sup> no todas las emociones son pasivas. Ya que hay emociones activas que no son simplemente reflexiones pasivas de modificaciones corporales, pero que fluyen de la mente en cuanto es activo, es decir en cuanto esto entiende. Las emociones activas no pueden tener, sin embargo, la referencia para doler; para 'entendemos por el dolor que el poder de la mente del pensamiento es disminuido o hindered:<sup>16</sup> esto es sólo emociones de placer y deseo que puede ser emociones activas. Éstos serán 'las ideas adecuadas, sacadas de la mente, en contraste con las emociones pasivas que son aturcidas o ideas inadecuadas. Todas las acciones que siguen de las emociones en cuanto la mente es activa o entiende, Spinoza se refieren 'a la valentía' (*valentia*); y él distingue en la valentía dos partes. El primer él llama 'coraje' 'o magnanimidad' (*animositas*) y la segunda 'nobleza' (*generositas*). 'Entiendo por "el coraje" el deseo por el cual cada uno se esfuerza por conservar lo que es su propio según el dictado de razón sola. <sup>17</sup> Moderación, moderación, presencia de la razón en el peligro, y en general todas las acciones que promueven el bien del agente de acuerdo con el dictado de la razón sola caída bajo el título general 'del coraje'. 'Por "la nobleza" entiendo el deseo

por el cual cada uno se esfuerza según el dictado de razón sola para ayudar y afiliarse a él en la amistad a todos otros hombres. <sup>18</sup> Modestia, la clemencia etcétera se cae bajo el título 'de la nobleza'. Uno esperaría, por lo tanto, que el avance moral consistiría para Spinoza en una liberación de emociones pasivas y en un cambio de emociones pasivas, a fin de que este es posible, en emociones activas. Y este es de hecho lo que uno encuentra. El avance moral es así una paralela del avance intelectual, o mejor dicho, esto es un aspecto de un avance, ya que las emociones pasivas son llamadas ideas inadecuadas o confusas y emociones activas ideas adecuadas o claras. Spinoza era esencialmente 'un racionalista'. Uno podría esperar un diferencia entre sentimiento y pensamiento; pero Spinoza no podría hacer ningún diferencia agudo entre ellos porque en sus principios generales cada estado consciente, incluso 'el placer' de una emoción, implica tener una idea. Más la idea proviene de la mente sí mismo cuando esto piensa lógicamente, 'más activo' la emoción será.

5. 'La carencia humana del poder en moderación y comprobación de las emociones llamo la servidumbre. Para un hombre que es sumiso a sus emociones no tiene el poder sobre él, pero está en las manos de fortuna hasta tal punto que él a menudo es obligado, aunque él pueda ver lo que es mejor para él, seguir lo que es peor. <sup>19</sup> la última declaración puede parecer ser inconsecuente con la explicación de Spinoza de las palabras 'bien' 'y malas'. En efecto, él repite su creencia que 'en cuanto a los términos "bien" "y malos", ellos no indican nada positivo en cosas consideradas en ellos, ni son ellos algo más que modos de pensamiento o nociones que formamos de la comparación de cosas mutuamente <sup>20</sup> Pero podemos y formar realmente una idea general del hombre, un tipo de la naturaleza humana, o, más exactamente, un ideal de la naturaleza humana. Y el término 'bien' puede ser entendido como el sentido que que 'seguramente sabemos{conocemos} para ser un medio de nuestro logro del tipo de la naturaleza humana que hemos puesto antes us', mientras el término 'mal' puede ser usado para significar 'el que que sabemos{conocemos} seguramente nos impide alcanzar dicho tipo <sup>21</sup> del Mismo modo, podemos hablar de hombres como más o menos perfecto en cuanto ellos se acercan o son distantes del logro de este tipo. Si, entonces, entendemos los términos 'bien' 'y malos' de esta manera, podemos decir que es posible para un hombre para saber{conocer} lo que está bien, es decir lo que le ayudará seguramente a alcanzar el tipo reconocido o el ideal de la naturaleza humana, y aún hacer lo que es malo, es decir lo que le dificultará seguramente de alcanzar este estándar o ideal. La razón por qué este puede pasar es que los deseos que provienen de emociones pasivas, según causas externas, pueden ser más fuertes que el deseo que proviene 'un conocimiento verdadero del bien y el mal', en cuanto este es una emoción <sup>22</sup> Por ejemplo, el deseo del logro de un ideal, previsto como un futuro objetivo, tiende a ser más débil que el deseo de una cosa que está presente y causa el placer.

Opuesto a la esclavitud de las emociones pasivas es la vida de razón, la vida del sabio. Este es la vida de virtud. Para 'para actuar absolutamente según la virtud no es nada más en nosotros que actuar bajo la dirección de razón, para vivir y conservar de alguien siendo (estos tres tienen el mismo sentido) sobre la base de la busca lo que es útil a uno. <sup>23</sup> seguramente útil es que que es realmente conducente al entendimiento, y el seguramente dañoso o malo es esto que nos dificulta del entendimiento. Entender es ser liberado de la servidumbre de las emociones. 'Una emoción que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como formamos una idea clara y distinta de ello. <sup>24</sup> Para ello se hace una expresión de la actividad de la mente más bien que de su pasividad. Tome el odio, por ejemplo. Este



no puede hacerse una emoción activa en el sentido de Spinoza; ya que esto es esencialmente una emoción pasiva o pasión. Pero una vez que entiendo que los hombres actúan de una necesidad de naturaleza venceré más fácilmente el odio que siento para alguien porque él me ha herido. Además, una vez que entiendo que el odio depende del no reconocimiento del hecho que los hombres son similares en la naturaleza y tienen un bien común, dejaré de desear el mal al otro. Ya que veré que desear mal al otro es irracional. El odio es sentido por aquellos que son gobernados por ideas confusas e inadecuadas. Si yo entendiera la relación de todos los hombres a Dios, yo no debería sentir el odio hasta cualquiera de ellos.

6. El entendimiento, por lo tanto, es el camino a la libertad de la servidumbre de las pasiones. Y la función más alta de la mente debe conocer a Dios. 'La mayor bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la mayor virtud de la mente debe conocer a Dios.'<sup>25</sup> Para un hombre no puede entender nada mayor que el infinito. Y más él entiende a Dios, tanto más él ama a Dios. Puede parecer que la parte de enfrente debería ser el caso. Ya que en el entendimiento que Dios es la causa de todas las cosas entendemos que Él es la causa de dolor. 'Pero a este hago la respuesta que, en cuanto entendemos las causas de dolor, esto deja de ser una pasión, es decir esto deja de ser un dolor, y por lo tanto en cuanto entendemos a Dios para ser la causa de dolor nos alegramos.'<sup>26</sup>

Es importante recordar que para Spinoza Dios y la Naturaleza son el mismo. A fin de que concebimos cosas como contenido en Dios y como después de la necesidad de la naturaleza divina, es decir a fin de que los concebimos en su relación al sistema causal infinito de la Naturaleza, los concebimos 'bajo las especies de la eternidad' (*especie de suscripción aeternitatis*). Los concebimos como la parte del sistema infinito lógicamente relacionado. Y en cuanto concebimos nosotros y otras cosas de esta manera conocemos a Dios. Adelante, de este conocimiento se levanta {surge} el placer o la satisfacción de la mente. Y el placer acompañado por la idea de Dios como la causa eterna es 'el amor intelectual de Dios que'.<sup>27</sup> Este amor intelectual de Dios es 'el mismo amor de Dios con el cual Dios se ama, no en cuanto Él es infinito, pero en cuanto Él puede ser expresado por la esencia de la mente humana considerada bajo las especies de la eternidad'<sup>28</sup> de Hecho, 'el amor de Dios para hombres y el amor intelectual de la mente hacia Dios son la cosa misma'<sup>29</sup>.

Spinoza declara que este amor de Dios es 'nuestra salvación, felicidad o libertad'<sup>30</sup> Pero está claro que el amor intelectual de Dios no debe ser interpretado en un sentido místico o en el sentido del amor por un personal Ser. La lengua es a menudo la lengua de religión; y la lengua puede expresar quizás una piedad personal. Pero, de ser así, aquella piedad personal fue arraigada en la educación religiosa de Spinoza más bien que en su sistema filosófico. Por lo que el sistema solo está preocupado, el amor en cuestión es más parecido al placer o satisfacción mental que acompaña la visión de un científico de una explicación completa de la Naturaleza más bien que amar en el sentido del amor entre personas. Y si uno recuerda que para Spinoza Dios es la Naturaleza, uno no estará sorprendido en su refrán famoso que 'él que ama a Dios no puede esforzarse por traerlo sobre que Dios debería amarle a cambio'<sup>31</sup> Goethe interpretaron este en señal del desinterés ilimitado de Spinoza. Este puede ser así; pero al mismo tiempo está claro que, considerando la concepción de Spinoza de Dios, era imposible para él hablar de Dios como

'el cariño' de hombres en cualquier sentido análogo al sentido normal de la palabra. En efecto, su declaración que para un hombre para desear que Dios debiera amarle a cambio debería desear que 'Dios que él ama no debiera ser Dios' <sup>32</sup> es absolutamente correcta, una vez considerando su entendimiento 'de Dios'.

7. Spinoza declaró más que una vez esto la mente humana no disfruta de ninguna existencia aparte del cuerpo que puede ser descrito en términos de duración. Él dice, por ejemplo, que 'sólo puede decirse que nuestra mente dura, y su existencia puede ser definida por un cierto tiempo sólo en cuanto esto implica la existencia actual del cuerpo' <sup>33</sup> y es generalmente concordado que él rechazó la noción de la mente que persiste eternamente como una entidad distinta después de la muerte. En efecto, si la mente humana consiste en ideas que son las ideas de modificaciones corporales, y si la mente y el cuerpo son la cosa misma, vista ahora bajo el atributo de pensamiento y ahora bajo aquella de la extensión, es difícil ver como la mente podría sobrevivir posiblemente como una entidad distinta después de que el cuerpo se había desintegrado.

Al mismo tiempo Spinoza habló de la mente que como está en algún sentido 'eterno'; y no es fácil entender exactamente lo que él quiso decir con este. La declaración que 'estamos seguros que la mente es eterna en cuanto esto concibe cosas bajo las especies de la eternidad' <sup>34</sup> parece, de ser tomado por sí mismo, sugerir que sólo aquellas mentes que disfrutaban del tercer grado del conocimiento sean eternas y que ellos son eternos sólo en cuanto ellos disfrutaban de esta intuición de toda *la especie de suscripción* de cosas *aeternitatis*. Aún él también habla en un camino que no implica ninguna tal restricción, pero que parece significar que la eternidad pertenece en algún sentido a la esencia de la mente, es decir cada mente. 'La mente humana,' dice él, 'no puede ser absolutamente destruida con el cuerpo humano, pero hay alguna parte de ello que permanece eterno.' <sup>35</sup> Otra vez, 'sentimos y sabemos que somos eternos' <sup>36</sup>

Me dudo si una aclaración a fondo satisfactoria del sentido de Spinoza es alcanzable que hará la justicia a todas sus varias declaraciones en el tópico {tema}. En cualquier caso no es suficiente decir simplemente que Spinoza rechazó la idea de la duración eterna de la mente y que él afirmó la eternidad como una calidad de la mente 'aquí y ahora'. Ya que está de ningún modo claro lo que se supone diciendo que la mente es eterna aquí y ahora. En efecto, esto es el mismo punto que está de pie en la necesidad de la explicación. Pero ya que Spinoza tuvo cuidado sobre términos habría que ser capaz de ganar un poco de luz de mirar su definición de la eternidad. 'Entiendo la eternidad para ser la existencia sí mismo, en cuanto es concebido para seguir necesariamente de la definición de una cosa eterna.' <sup>37</sup> Spinoza entonces explican que 'la existencia de una cosa, como una verdad eterna, es concebida para ser el mismo como su esencia'. Uno puede decir, entonces, que la mente humana es 'eterna' en cuanto es concebido para seguir necesariamente de la naturaleza de sustancia o Dios. Ya que las uniones en la Naturaleza son parecidas a uniones lógicas, uno puede considerar el sistema infinito de la Naturaleza como un sistema lógico y eterno, y en aquel sistema cada mente humana, expresando la idea o la verdad de un modo de extensión, es un momento necesario. En el sistema infinito tengo un lugar inalienable. ¡En este sentido cada mente humana es 'eterna'! Y en cuanto ocasiones de mente dadas al tercer nivel o el grado de conocimiento y *especie de suscripción* de cosas de vistas {opiniones} *aeternitatis* ello están conscientes de su eternidad.

Spinoza parece haber querido decir algo de esta clase cuando él llamó la mente humana

eterna en la esencia. Él puede haber querido decir algo más; pero, si él hizo, uno no parece estar en una posición para decir cual era. Es concebible quizás sólo {justo} que una reliquia, como era, de la teoría que 'el centro' de la mente es divino y eterno aparece en sus declaraciones; pero el modo safest de interpretar su sentido es interpretarlo en la luz de su definición de la eternidad. La duración se aplica sólo a cosas finitas pensadas como la sucesión el uno del otro. Y en términos de duración mi mente no sobrevive la muerte corporal. Del punto de vista de duración era verdadero tan que existirá, es verdadero ahora que existo, y será verdadero que he existido. Pero si uno deja el punto de vista de duración y mira cosas como después necesariamente de la sustancia eterna, Dios, sin alguna referencia al tiempo mucho cuando uno mira las conclusiones de un teorema matemático como después necesariamente y eternamente de las preñoritas uno puede decir que mi existencia está en algún sienten una verdad eterna. Por eso Spinoza habla de la eternidad de la mente como careciendo de cualquier relación al tiempo: la mente es eterna apenas tanto 'antes' como 'después' 'de' la existencia del cuerpo como ~~una entidad~~<sup>38</sup> finita distinta 'no atribuimos la duración ahorran mientras el cuerpo lasts'<sup>39</sup> pero la mente puede ser considerada como un momento necesario en el conocimiento de Dios de Él, como el amor intelectual de Dios es un momento del amor de Dios de Él, cuando ambos son considerados *la especie de suscripción aeternitatis*. Si todo esto es totalmente inteligible es otra pregunta. Pero el punto de Spinoza parece ser que la mente, en cuanto esto activamente entiende, es 'un modo eterno de pensar' y que todos los modos eternos del pensamiento 'constituyen al mismo tiempo la intelecto eterna e infinita de Dios'<sup>40</sup> mucho al menos está claro, que Spinoza rechazó la doctrina cristiana de la inmortalidad. Y uno cuesta suponer que cuando él llamó la mente 'eterna' él quiso decir no más que que los sabios disfrutaban del tercer grado del conocimiento. En algún sentido, parece, todas las mentes humanas eran para él eternas en la esencia. Pero el sentido preciso en el cual este debería ser entendido permanece oscuro.

8. Hay afinidades marcadas entre la teoría moral de Spinoza y el ética Estoico. Su ideal del sabio y el énfasis que él pone en el conocimiento y en el entendimiento del lugar de cosas individuales en el sistema divino entero de la Naturaleza, su creencia que este conocimiento protege al sabio de la perturbación excesiva de la mente en la cara de las vicisitudes de vida y de los golpes de destino o fortuna, el énfasis que él pone en la vida según la razón y en la adquisición de virtud para su propio bien, todo el oso unas semejanzas {un parecido} para temas análogos en la filosofía Estoica. Además, aunque perdamos en Spinoza las declaraciones nobles de escritores Estoicos sobre el parentesco de todos los hombres como niños de Dios, él no era ningún mero individualista. 'Nada puede ser deseado por hombres más excelentes para su instinto de conservación que el cual todos deberían tan estar de acuerdo con todos que ellos forman las mentes de todos en una mente y los cuerpos de todos en un cuerpo, que todo el esfuerzo al mismo tiempo tanto como posible de conservar a su ser, y que todos buscan al mismo tiempo lo que es útil a todos ellos como un cuerpo. De que esto sigue a aquellos hombres que son gobernados por la razón, es decir los hombres que, bajo la dirección de razón, buscan lo que es útil a ellos, no desean nada para ellos que ellos también no desean para el resto de humanidad. Y por lo tanto ellos son sólo {justo}, fieles y honorables.'<sup>41</sup> un paso como este puede no alcanzar el nivel de la nobleza a veces alcanzada por Epictetus y Marcus Aurelius; pero esto al menos muestra que cuando Spinoza afirmó que la tendencia de conservar a propio ser de alguien

es el paseo {la unidad de disco} fundamental él no pensó así enseñar o promover el individualismo atómico. En efecto, su monism, así de los Estoicos, conduce lógicamente a alguna doctrina de la solidaridad humana.

El punto de semejanzas {parecido}, sin embargo, entre Spinozism y Estoicismo hacia el cual quiero llamar la atención es su aceptación común de determinism. Ya que el desmentido de la libertad humana levanta un problema importante en cuanto al ética. ¿En qué sentido puede estar allí una teoría moral si determinism es aceptado una vez? Es por lo menos cuestionable si hay algún sentido en la exhortación de hombres a actuar de un modo particular si cada uno es determinado para actuar en una cierta manera, aunque Spinoza pudiera contestar, por supuesto, que el exhorter es determinado para exhortar y que el exhortación es uno de los factores que determinan que la conducta del hombre exhortó. ¿Y hay allí algún sentido en culpar a un hombre realizar una acción dada si él no fuera libre {gratis} de realizar alguna otra acción? Si, entonces, uno entiende por 'la teoría moral' una ética exhortatory, en el sentido de uno que posa {deja} el camino del cual los seres humanos deberían actuar, aunque ellos sean capaces de la interpretación por otra parte hasta en el mismo juego de circunstancias, hay que decir que la aceptación de determinism excluye la posibilidad de una teoría moral. Si por otra parte por 'la teoría moral' uno quiere decir una teoría sobre la conducta humana que consiste en un análisis de los caminos de los cuales los tipos diferentes de hombres se comportan, parece, a primera vista al menos, que una teoría moral es absolutamente posible aunque determinism sea aceptado.

El Spinoza no negó, por supuesto, que a menudo 'nos sintamos' libres {gratis}, en el sentido que nos sentimos responsables de hacer una opción dada o realizar un poco de acción. Es obvio que a menudo podemos dar un motivo para actuar de un cierto modo, y es obvio que deliberamos realmente de hecho a veces sobre nuestro curso de la acción y finalmente venimos a una decisión. Estos hechos psicológicos son tan obvios que Spinoza no habría procurado negarles. Lo que él mantuvo realmente, sin embargo, era que nos sentimos ser libres {gratis} porque no entendemos las causas de nuestras acciones y las causas que nos determinan para desear ciertas cosas y tener ciertos motivos. Si imaginamos una piedra decreciente de repente dotada con el conocimiento, esto podría pensar que esto se caía de su propia volición, ya que esto no percibiría la causa de su movimiento; pero no sería libre {gratis} no caerse, aun si esto imaginara que ~~era~~<sup>42</sup> y es en vista de esta posición determinist que la reclamación ha sido hecha en el nombre de Spinoza que él no tenía ninguna intención de exponer un exhortatory, pero sólo una ética analítica {analítica}.

Hay seguramente mucho para ser dicho a favor de esta reclamación. Escribiendo a Oldenburg, Spinoza comenta que aunque todos sean perdonables esto no sigue esto todos los hombres son benditos. 'Un caballo es perdonable para ser un caballo y no un hombre; pero, sin embargo, esto debe necesidades ser un caballo y no un hombre. Él que se vuelve loco de la mordedura de un perro es perdonable, aún él es correctamente asfixiado. Finalmente, él que no puede gobernar sus deseos áridos los guarda en el control con el miedo de las leyes, aunque su debilidad pueda ser perdonable, aún no pueda disfrutar con la alegría del conocimiento y el amor de Dios, pero necesariamente fallezca.'<sup>43</sup> en Otras palabras, aunque todos los hombres sean determinados y tan 'perdonable', allí permanece una diferencia objetiva entre aquellos que son los esclavos de sus pasiones y aquellos que disfrutan 'de la felicidad', el amor intelectual de Dios. Otra vez, en una carta a Van Blyenbergh Spinoza dice que 'en la lengua de filosofía no se puede decir que Dios desea

algo de cualquier hombre, o que algo disgusta o le complace: todos éstos son calidades humanas y no tienen ningún lugar en Dios <sup>44</sup> Pero esto no sigue esto los asesinos y almsgivers son igualmente perfectos. Las declaraciones similares aparecen en una carta a Tschirnhausen von. En la respuesta a la objeción que en su vista {opinión} toda la maldad es perdonable, Spinoza replica: ¿'qué entonces? Los malos hombres no son menos para ser temido y no son menos dañosos cuando ellos son malos de la necesidad. <sup>45</sup> Finalmente, en *el Ética* Spinoza comenta que está sólo en la sociedad civil que comúnmente aceptaba sentidos son dado a términos como 'bueno," mal," peque' (que, él dice, no es nada más, pero desobediencia castigable por el Estado), 'mérito," sólo {justo} e ' injusto'. Y su conclusión es que 'sólo {justo} e injusto, pecado y mérito, son nociones simplemente extrínsecas, no atributos que explican la naturaleza de la mente'. <46/p>

Es sólo para ser esperado, por supuesto, que Spinoza debería hablar a veces de otro modo, para la lengua de libertad y de la obligación moral es muy empotrado en nuestro discurso ordinario para ello para ser evitado. Y le encontramos diciendo, por ejemplo, que su doctrina 'nos enseña de que modo deberíamos actuar en cuanto a los asuntos de fortuna' y que esto 'nos enseña no despreciar, odiar o ridiculizar a alguien, ser enojado por o no envidiar a nadie <sup>47</sup> Pero esto no está simplemente una pregunta de una frase aquí o allí o de declaraciones aisladas. *El Tratado sobre la Corrección del Entendimiento* fue querido como una guía al logro del conocimiento verdadero. 'Un método debe ser pensado de la curación del entendimiento y purificación de ello al principio, que esto mayo con el mayor éxito entiende cosas correctamente. De este cada uno será capaz de ver que deseo dirigir todas las ciencias en una dirección o a un final, a saber, alcanzar la perfección humana mayor posible: y así todo en las ciencias que no promueve este esfuerzo debe ser rechazado como inútil, es decir en pocas palabras, todo nuestro esfuerzo y pensamientos deben ser dirigidos a este final. <sup>48</sup> habría estado abierto a Spinoza para decir que algunas personas disfrutaban de un grado inferior de conocimiento y otros un más alto y que nada puede ser hecho para permitir al antiguo dar sus ideas adecuadas y claras y liberarse de la servidumbre de las pasiones. Pero él claramente supuso que el progreso intelectual es posible por esfuerzos. Y en esta moraleja de caso progreso es conseguido, para Spinoza, por la purificación de ideas confusas e inadecuadas. Él explícitamente habla del hombre como incitado 'para buscar medios que deberían conducirlo a la perfección <sup>49</sup> y de 'esforzarse' por adquirir una mejor naturaleza 50 las oraciones concluyentes *del Ética* son sobre todo significativas a este respecto. 'Si el camino que he mostrado para conducir a este (es decir a 'el poder de la mente sobre emociones, o la libertad de la mente') es muy difícil, puede ser descubierto aún. Y claramente debe ser muy difícil cuando es tan rara vez encontrado. ¿Para cómo podría ser que es descuidado prácticamente por todos, si la salvación fuera cercana a mano y pudiera ser encontrada sin la dificultad? Pero todas las cosas excelentes son tan difíciles como ellos son raros. <sup>51</sup> Independientemente de algunos comentaristas pueden decir, es difícil ver como este es compatible con una doctrina consecuente de determinism. Está todo muy bien para decir que esto es un cambio de punto de vista que está implicado más bien que un cambio de la conducta. El cambio de la conducta depende para Spinoza de un cambio del punto de vista; ¿y cómo podría uno cambiar el punto de vista de alguien a menos que uno fuera libre {gratis}? Se puede decir que algunas personas son determinadas para cambiar su punto de vista. ¿Pero en este caso por qué les indican {advierten} el camino y tratan de convencerlos? Es difícil evitar la

impresión que Spinoza trató de tenerlo ambos caminos; mantener determinism cuidadoso, basado en una teoría metafísica, y al mismo tiempo exponer una ética que tiene sentido sólo si determinism no es absoluto.

## *Capítulo Catorce*

### **SPINOZA (5)**

*Derecho natural - la fundación de Soberanía de la sociedad política y Relaciones del gobierno entre Libertad de los estados y tolerancia-Spinoza's influye y las estimaciones diferentes de la su filosofía.*

1. El acercamiento de Spinoza a la teoría política estrechamente se parece al de Hobbes, cuyo *De Cive* y *Gigante* él había estudiado. Tanto creído que cada hombre es condicionado en la naturaleza para perseguir su propia ventaja, como ambos trataron de mostrar que la formación de la sociedad política, con todas las restricciones de la libertad humana que esto implica, es justificable en términos de interés propio racional o culto. El hombre es tan constituido que a fin de evitar el mayor mal de anarquía y caos él tiene que unirse con otros hombres en la vida social organizada, hasta a costa de restricciones a su derecho natural de hacer independientemente de él es capaz de hacer.

Spinoza, como Hobbes, habla de 'ley natural' y 'derecho natural'. Pero a fin de entender el uso de Spinoza de estos términos es necesario a prescindir totalmente del fondo teológico de la concepción Escolástica de ley natural y derechos naturales. Cuando Spinoza habla de 'la ley natural' él no piensa en una ley moral que contesta a la naturaleza del hombre, pero que le obliga moralmente como un ser libre {gratis} a actuar de un cierto modo: él piensa en el modo de actuar que cualquier cosa finita, incluso el hombre, es determinada en la Naturaleza para perseguir. 'Por el derecho y la ordenanza de la Naturaleza simplemente quiero decir aquellas leyes naturales según las cuales concebimos a cada individuo para ser condicionado en la Naturaleza para vivir y actuar en un cedido el paso.'<sup>1</sup> Peces, por ejemplo, son tan condicionados en la Naturaleza que 'los mayores devoran el menos por el derecho natural soberano'<sup>2</sup> a fin de entender el sentido de Spinoza que es esencial recordar que decir que los peces grandes tienen 'el derecho' para devorar al pequeño pescado es decir simplemente que el pescado grande puede devorar al pequeño y que ellos son tan hechos que ellos hacen así, considerando la ocasión. 'Ya que está seguro que la Naturaleza, tomada en el extracto, tiene el derecho soberano de hacer algo que ella puede; en otras palabras, su derecho es co-extenso con su poder.'<sup>3</sup> los derechos de cualquier individuo, por lo tanto, son limitados sólo por los límites de su poder. Y los límites de su poder son determinados en su naturaleza. Por lo tanto, 'cuando el sabio tiene el derecho soberano ... para vivir según las leyes de razón, entonces también el hombre ignorante y tonto tiene el derecho soberano a ... vivo según las leyes de deseo'<sup>4</sup> un hombre ignorante o tonto no es más atado a vivir según los dictados de la razón culta 'que un gato está obligado a vivir según las leyes de la naturaleza de un león'<sup>5</sup>

Nadie puede acusar justificadamente a Spinoza de no haber hecho su posición 'realista' absolutamente clara. Si un individuo dado es conducido por la razón culta o por las pasiones, él tiene un derecho soberano de buscar y tomar para él en absoluto él piensa útil, 'si por fuerza, astucia, ruego o cualquier otro <sup>means</sup><sup>6</sup> la causa de este es que la Naturaleza no es limitada según las leyes de la razón humana, que apunta a la preservación del hombre. Los objetivos de la naturaleza, a fin de que uno puede hablar de los objetivos de la Naturaleza, 'tienen la referencia a la orden{al pedido} eterna de la Naturaleza en donde el hombre es sólo una mota <sup>7</sup> Si algo nos parece el mal o absurdo en la Naturaleza, es simplemente porque somos ignorantes del sistema de la Naturaleza y la interdependencia de los miembros del sistema y porque queremos todo lo arreglado según los dictados de razón humana e interés. Si una vez tenemos éxito en superar modos antropomórficos y antropocéntricos de considerar la Naturaleza, entenderemos que el derecho natural es limitado sólo por deseo y poder y que el deseo y el poder son condicionados en la naturaleza de un individuo dado.

La misma doctrina es repetida en *el Tratado Político*. Spinoza allí reafirma su tesis que si tratamos del poder universal o el derecho de la Naturaleza, no podemos reconocer ningún diferencia entre deseos que son engendrados por razón y deseos que son engendrados por otras causas. 'El derecho natural de la naturaleza universal, y por consiguiente de cada cosa individual, se extiende por lo que su poder; y en consecuencia independientemente de cualquier hombre hace según las leyes de su naturaleza que él hace por el derecho natural más alto, y él tiene tanto directamente sobre la Naturaleza como él tiene el poder. <sup>8</sup> Hombres son conducidos más por el deseo que por la razón. De ahí uno puede decir que el poder natural y el derecho son limitados por el apetito más bien que por la razón. La naturaleza 'prohíbe' sólo lo que no deseamos y no tenemos ningún poder de obtener o hacer.

Ya que cada hombre tiene un impulso natural a mantenimiento automático e instinto de conservación, él es, por lo tanto, naturalmente autorizado para tomar cualquier medio que él piensa le ayudará a conservarse. Y él tiene derecho a tratar como un enemigo alguien que dificulta la realización de este impulso natural. En efecto, cuando ellos son muy obligados a las pasiones de cólera, envidia y odio en general, 'los hombres son naturalmente <sup>enemies</sup><sup>9</sup>

La declaración de Spinoza en *el Ética* que sólo{justo} e injusto, el pecado y el mérito son 'nociones simplemente extrínsecas' <sup>10</sup> fue cotizada{citada} en el último capítulo; y puede ser entendido ahora en su contexto apropiado. En el estado de la naturaleza es 'sólo{justo}' para mí para tomar independientemente de pienso útil para mi preservación y bienestar: 'la justicia' es medida simplemente por deseo y poder. En la sociedad organizada, sin embargo, los ciertos derechos a la propiedad y las ciertas reglas para la transferencia de propiedad son establecidos, y por términos de acuerdo comunes como 'sólo{justo}', 'injusto' 'y derecho' son dado sentidos definidos. Cuando entendido de esta manera ellos son 'las nociones simplemente extrínsecas, refiriéndose no a propiedades de acciones consideradas en ellos, pero a acciones consideradas con relación a normas y reglas establecidas por y descansando en el acuerdo. Uno puede añadir que la fuerza obligatoria de acuerdos descansa en el poder de hacerlos cumplir. En el estado de la naturaleza un hombre que ha hecho un acuerdo con el otro tiene derecho 'en la naturaleza' para romper el acuerdo directamente él viene para pensar, correctamente o incorrectamente, que será ventajoso a él hacer <sup>así</sup> Esta doctrina es simplemente una aplicación lógica de la teoría de Spinoza que, si miramos cosas simplemente del punto de vista de Naturaleza en libertad, los únicos límites

'del derecho' son el deseo y el poder.

2. Sin embargo, 'cada uno desea vivir por lo que posible bien más allá del alcance de miedo, y este sería completamente imposible mientras que cada uno hizo todo que le gustó y la reclamación de la razón fue bajada a una par con aquellos de odio y cólera ... Cuando reflejamos esto los hombres sin la ayuda mutua, o la ayuda de razón, deben necesidades vivas el más miserablemente, veremos claramente que los hombres deben venir necesariamente a un acuerdo para vivir juntos como bien y así como posible. <sup>12</sup> Adicional, 'sin la ayuda mutua a los hombres les cuesta apoyar la vida y cultivar la mente <sup>13</sup> propio poder de Alguien y derecho natural están así en el peligro constante de ser dado ineficaz a menos que uno se combine con otros para formar una sociedad estable. Uno puede decir así que el derecho natural sí mismo señala a la formación de la sociedad organizada. 'Y si este es por qué los Schoolmen quieren llamar el hombre un animal-I sociable medio {tacaño} porque a los hombres en el estado de la naturaleza les cuesta ser independientes-I no tienen nada para decir contra ellos. <sup>14</sup>

El compacto social así descansa en el interés propio culto, y las restricciones de la vida social son justificadas siendo mostrado para constituir una amenaza menor para el bienestar de alguien que los peligros del estado de naturaleza. 'Esto es una ley universal de la naturaleza humana que nadie alguna vez descuida nada que él juzga para estar bien, excepto con la esperanza de ganar un mayor bueno o del miedo de un mayor mal; tampoco alguien soporta un mal excepto el bien de evitar un mayor mal o ganar un mayor bueno. <sup>15</sup> Nadie, entonces, hará un compacto excepto ganar un mayor bueno o evitar un mayor mal. 'Y podemos concluir, por lo tanto, que un compacto es hecho válido sólo por su utilidad, sin la cual se hace sin fuerza legal. <sup>16</sup>

En la conclusión de unos individuos compactos sociales pasan sus derechos naturales al poder soberano; y 'el poseedor del poder soberano, si él ser un, o muchos, o el estado entero, tienen el derecho soberano de imponer alguna orden él ~~pleases~~<sup>17</sup> es, en efecto, imposible de transferir todo el poder, y tan bien; ya que hay algunas cosas que siguen necesariamente de la naturaleza humana y que no pueden ser cambiadas por la orden de autoridades. Por ejemplo, es inútil para el soberano para mandar {ordenar} que hombres no amaran lo que es agradable a ellos. Pero aparte de casos como este el sujeto está obligado a obedecer las órdenes del soberano. Y es por las leyes decretadas por el soberano que la justicia y la injusticia se levantan {surgen}. 'La maldad no puede ser concebida de, pero bajo el dominio ... Como, entonces, maldad y obediencia en su sentido estricto, entonces también la justicia y la injusticia no pueden ser concebidas de excepto bajo el dominio. <sup>18</sup>

Spinoza no tuvo la intención, sin embargo, de justificar el gobierno tiránico. En su opinión, como en aquel de Séneca, 'nadie puede retener mucho tiempo el balanceo de un tirano <sup>19</sup> Para si el soberano actúa en una manera a fondo caprichosa, arbitraria e irracional, él levantará finalmente tal oposición que él perderá su poder de gobernar. Y pérdida de poder de gobernar pérdida de medios de derecho de gobernar. En sus propios mejores intereses, entonces, el soberano con poca probabilidad excederá límites razonables en el ejercicio de autoridades.

En *el Tratado Político* Spinoza habla de tres formas generales 'de dominio', monarquía, aristocracia y democracia. Pero es innecesario empezar su tratamiento de este tema. De más



interés es su principio general que 'que la república es la más poderosa y la más independiente que es fundado y dirigido por la razón <sup>20</sup> el objetivo de la sociedad civil no es 'nada más, pero paz y seguridad de la vida. Y por lo tanto que el dominio es el mejor donde los hombres pasan sus vidas en la unidad y las leyes son guardadas no rotas. <sup>21</sup> En *el Tratado Theologico-político* él declara que el Estado más racional es también el libre, desde para vivir libremente debe 'vivir con el consentimiento pleno bajo la dirección entera de la razón <sup>22</sup> y esta clase de la vida es mejor asegurada en una democracia, 'que puede ser definido como una sociedad que maneja todo su poder en conjunto <sup>23</sup> una democracia es 'de todas las formas del gobierno el más natural y el más de acuerdo con la libertad individual. En ello nadie transfiere su derecho natural tan absolutamente que él no tiene ninguna voz adicional en asuntos; él sólo lo da a la mayoría de una sociedad de la cual él es una unidad. Así todos los hombres permanecen iguala, cuando ellos eran en el estado de la naturaleza. <sup>24</sup> En una democracia, dice que Spinoza, las órdenes irracionales son menos para ser temido que en cualquier otra forma de la constitución; 'ya que es casi imposible que la mayoría de una gente, sobre todo si esto es uno grande, debería estar de acuerdo en un diseño irracional. Y, además, la base y el objetivo de una democracia debe evitar los deseos como irracionales y traer a hombres por lo que posible en el control de razón, de modo que ellos puedan vivir en paz y armonía. <sup>25</sup>

4. En la discusión de la mejor forma de la constitución en una manera *a priori* Spinoza puso el pie en los pasos de precursores como Aristóteles. Contemplarle {buscarle} para un verdadero sentido del desarrollo histórico es mirar en vano. Lo que le distingue de los grandes escritores griegos en la política y del Scholastics es el énfasis que él pone en el poder. En el estado de la naturaleza el derecho es limitado sólo por el poder, y en restos de soberanía de sociedad civiles en el poder. Los miembros de un Estado, en efecto, están obligados a obedecer las leyes, pero la razón fundamental de este es que el soberano tiene el poder de hacerlos cumplir. Este no es el todo la historia, por supuesto. Spinoza era en algunos aspectos 'un realista' político resistente; pero al mismo tiempo él enfatizó la función del Estado para proporcionar el marco en el cual los hombres podrían vivir racionalmente. Él consideró quizás que la mayor parte de hombres son conducidos por el deseo más bien que por la razón y que la restricción es, como era, el objetivo fundamental de la ley. Pero su ideal seguramente era que la ley debería ser racional y que los seres humanos deberían ser dirigidos en su conducta privada y en su obediencia a la ley por la razón más bien que por el miedo. A pesar de todo, esto está en el poder que los restos de autoridades políticos, aun si este poder nunca es empleado mal. Y si el poder desaparece, la reclamación de autoridades desaparece.

La importancia atribuida por Spinoza al poder sale claramente en su vista {opinión} de las relaciones entre Estados. Los Estados Diferentes pueden firmar acuerdos el uno con el otro, pero no hay ningunas autoridades para hacer cumplir tales acuerdos, cuando hay en caso de contratos entre miembros del mismo tipo de un Estado. Las relaciones entre Estados son gobernadas, por lo tanto, no según la ley, pero por poder e interés propio. Un convenio entre Estados diferentes 'es válido mientras que su base de peligro o ventaja es vigente. Nadie firma un compromiso, o está obligado a apoyar a su comprime, a menos que haya una esperanza de un poco de acumulación bien, o el miedo de algún mal: si esta base es quitada, el compacto así se hace vacío. Este ha sido en abundancia mostrado por la experiencia. <sup>26</sup> Estados, entonces, en sus relaciones el uno con el otro están en la posición

de individuos considerados aparte del compacto social y de la sociedad organizada a la cual el compacto da ocasión. Spinoza apela a la experiencia para la confirmación de su teoría, y a fin de reconocer que esto da la expresión al hecho histórico que uno sólo tiene que reflejar en las discusiones modernas sobre la necesidad de algunas autoridades internacionales. A pesar del énfasis él estuvo en el poder, el ideal de Spinoza era, cuando hemos visto, la vida de razón. Y uno de los rasgos generales de una sociedad racionalmente organizada sería, él fue convencido, tolerancia religiosa. Como Hobbes, él estuvo lleno del horror en el pensado guerras religiosas y divisiones, pero su idea del remedio apropiado era diferente de aquel de Hobbes. Para mientras que Hobbes tendió a pensar que el único remedio está en subordinar la religión al poder civil, es decir en Erastianism minucioso, Spinoza enfatizó la tolerancia en materia de creencia religiosas. Esta actitud seguida naturalmente de sus principios filosóficos. Ya que él hizo un diferencia agudo entre la lengua de filosofía y la lengua de teología. La función de éste no debe dar la información científica, pero mejor dicho obligar a la gente a adoptar ciertas líneas de la conducta. A condición de que, por lo tanto, esto la línea de conducta a la cual un cierto juego de creencia religiosas naturalmente conduce no sea perjudicial para la bien de la sociedad, la libertad llena {plena} debería ser permitida a aquellos que encuentran la ayuda en este juego de creencia. Hablando de la libertad religiosa disfrutada en Holanda, él dice que él desea mostrar que 'no sólo puede tal libertad ser concedido sin el prejuicio a la paz pública sino también lo que sin tal piedad de libertad no puede prosperar, ni paz pública ser seguro <sup>2-27</sup> y él concluye que 'cada uno debería ser libre {gratis} delegir para él las fundaciones de su credo y que la fe debería ser juzgada sólo <sup>by28</sup> sus frutas.

Directamente sobre juicios de alguien, los sentimientos y las creencia son algo que uno no puede enajenar por ninguno social compacto. Cada hombre es 'por el derecho natural indefeasible el maestro de sus propios pensamientos, y él 'no puede, sin resultados desastrosos, ser obligado para hablar sólo según los dictados del poder supremo <sup>2-29</sup> en Efecto, 'el objetivo verdadero del gobierno,' dice que Spinoza, 'es la libertad'. Para 'el objeto de gobierno no debe cambiar a hombres de seres racionales en bestias o marionetas, pero permitirles desarrollar sus mentes y los cuerpos en la seguridad y emplear su razón no pusieron grilletes <sup>a-30</sup> Tolerancia, por lo tanto, no debería ser encajonado a la esfera de la religión. A condición de que un hombre critique al soberano de la convicción racional y no de un deseo de hacer el problema o promover la sedición, deberían permitirle decir {hablar} su mente libremente. El respeto para el bienestar público pone un límite al discurso libre; la mera agitación, incitando a la rebelión o a desobediencia a la ley, y perturbación de la paz no puede ser razonablemente permitida. Pero la discusión racional y la crítica hacen bueno más bien que daño. Si la tentativa es hecha para aplastar la libertad y regimentar pensamiento y discurso, grandes resultados de daño. No es posible suprimir toda la libertad del pensamiento; y, si la libertad de palabra es suprimida, el resultado es que tontos, aduladores, el insincero y el floreo poco escrupuloso. Además, 'la libertad es absolutamente necesaria para el progreso en la ciencia <sup>y-arts-31</sup> liberal y esta libertad es mejor asegurada en una democracia, 'la forma más natural del gobierno', en que 'cada uno se rinde al control de autoridades sobre sus acciones, pero no sobre su juicio y razón <sup>2-32</sup>

Debe haber sacado también este lado de la teoría política de Spinoza. Para la concentración excesiva en aquellos elementos de su teoría que son comunes a él y Hobbes

puede dar fácilmente una impresión incorrecta: esto tiende a ocultar el hecho que su ideal era la vida de razón y que él no alabó el poder para su propio bien, aunque él fuera convencido no sólo que el poder juega realmente la parte más importante en la vida política, pero que esto debe hacer así, por motivos metafísicos y psicológicos. Además, aunque Spinoza él mismo claramente no creyera en una revelación divina definida de verdades statale, de modo que sus preseñoritas fueran diferentes de aquellos de creyentes en tal revelación, el problema del cual él habló es un verdadero problema para todos. Por una parte, la fe es en cualquier caso algo que no puede ser forzado; y la tentativa de hacerlo cumplir conduce a malos resultados. Por otra parte, la tolerancia completa e ilimitada es, cuando Spinoza vio, irrealizable. Ningún gobierno puede permitir la incitación al asesinato político, por ejemplo, o propaganda libre para creencia que conducen directamente al delito. El problema para Spinoza, en cuanto a aquellos de una edad posterior, es el de la combinación de la cantidad mayor posible de la libertad con el respeto para el público bien. Debe ser apenas esperado que todos estarán de acuerdo sobre los límites precisos de la tolerancia; y en cualquier caso esta pregunta puede ser apenas colocada *a priori* y sin referirse a circunstancias históricas. Para dar un ejemplo muy obvio, toda la gente razonable está de acuerdo que en tiempos de guerra y familiaridad de crisis nacional debería ser restringido en un camino que sería indeseable en otros tiempos. Pero los principios generales que los Gobiernos deberían criar más bien que destruir la libertad y que la libertad es requerida para el desarrollo cultural verdadero son tan válidos ahora cuando ellos eran cuando Spinoza los articuló.

6. Durante un tiempo considerable después de su muerte a menudo llamaban Spinoza 'un ateo', y a fin de que cualquier atención le fue prestada él era generalmente atacado. La razón principal, por supuesto, por qué lo llamaron un ateo era su identificación de Dios con la Naturaleza. El precio{la carga} de ateísmo ha sido indignadamente rechazado por muchos de los admiradores modernos de Spinoza; pero la pregunta no puede ser colocada tan simplemente, y seguramente no por el uso de la lengua emotiva a ambos lados. El único modo apropiado de colocarlo en una manera racional es decidir el sentido ser atado a la palabra ' God 'y luego decidirse si Spinoza hizo o no negó la existencia de Dios tan entendido. Pero hasta este procedimiento no es tan simple de seguir en la práctica como podría aparecer al principio. Podría ser razonablemente argumentado que si la palabra ' God 'es entendida en el sentido Judaeo-Christiano, como el sentido de un personal que Es la Naturaleza que supera, el precio{la carga} 'de ateísmo' era correcto. Ya que es verdadero que Spinoza negó la existencia de un personal que Es la Naturaleza que supera. Así cuando su biógrafo Luterano, John Golems, dice en su *Vida de Benedict de Spinoza* que el filósofo 'se toma la libertad para usar la palabra " God "y usarlo en cierto modo desconocido a todo Christian y que la doctrina de Spinoza es por lo tanto el ateísmo, la declaración, podría ser dicho, es obviamente verdadero si uno entiende por 'el ateísmo' el desmentido de la existencia de Dios en el sentido en el cual la palabra es entendida por Cristianos. Spinoza, sin embargo, podría contestar que él definió a Dios como el Ser absolutamente infinito y que los Cristianos también entendidos por 'Dios' el Ser infinito, aunque ellos no hicieran, en su opinión, entienden las implicaciones de esta definición. Su identificación de Dios con la Naturaleza, él podría decir, era la expresión no del ateísmo, pero de un entendimiento verdadero de lo que se supone por 'Dios', si 'Dios' es definido como el Ser absolutamente infinito. De todos modos, el hecho permanece esto Cristianos, o filósofos o no, afirmar la transcendencia de Dios y no identificar a Dios con la Naturaleza; y si el término 'Dios' es

entendido en el camino de cual todo Christians lo entienden, si ellos son filósofos o no, se puede decir que Spinoza era 'un ateo' en el cual él negó la existencia de Dios como tan entendido. Es difícil ver por qué el precio{la carga} de ateísmo, de tan ser interpretado, debería levantar la indignación. Los escritores que enceran indignado sobre el precio{la carga} piensan probablemente o en los epítetos abusivos que le eran a veces añadidos o protestando contra el uso del término 'Dios' en un sentido exclusivamente cristiano.

Pero no era sólo por los teólogos que Spinoza fue criticado y desacreditado. En su *Diccionario* Bayle no sólo representó a Spinoza como un ateo sino también condenó su filosofía como absurda. Y el Diderot tomó más o menos la misma línea en su artículo en Spinoza en *la Enciclopedia*. En efecto, los filósofos de la Aclaración francesa en general, aunque ellos respetaran a Spinoza como un hombre y se alegraran de la oportunidad de presentar el ejemplo de un virtuoso pensador aún muy poco ortodoxo, no ampliaron su respeto a su filosofía. Ellos lo consideraron como el sofisma obscuro y un juego con términos geométricos y metafísicos y fórmulas. El Hume comentó que 'el principio fundamental del ateísmo de Spinoza' está en su monism, y él llamó este 'hypothesis'<sup>33</sup> horrible, Pero cuando él conectó este con la aseveración que 'la doctrina del immateriality, simplicidad, y la indivisibilidad de una sustancia de pensamiento es un ateísmo verdadero y servirá para justificar todos aquellos sentimientos para los cuales Spinoza es así universalmente infamous', uno puede sentir una cierta duda sobre el horror de Hume en 'la hipótesis' de Spinoza. Está claro, sin embargo, que él pensó tanto que doctrina de Descartes de una sustancia de pensamiento inmaterial como la teoría de Spinoza de una sustancia única era ininteligible.

Atacado por teólogos por una parte y por filósofos en el otro, la filosofía de Spinoza apenas pareció digna de la consideración seria. Con el tiempo, sin embargo, la marea de opinión dio vuelta. En 1780 el Lessing tenía su conversación famosa con Jacobi en el cual él expresó su apreciación de y endeudamiento a Spinoza. El pastor también apreció a Spinoza, y Novalis le describió en una frase cotizada{citada} a menudo como 'un hombre ebrio por Dios'. El Heine escribió cariñosamente de Spinoza, y Goethe habló de la influencia del filósofo judío sobre él, de la calma y dimisión que *el Ética* trajo a su alma y de la vista{opinión} amplia y desinteresada de la realidad que el trabajo abrió. Romantics alemán en general (no pienso implicar que Goethe puede ser correctamente etiquetado "un romántico", aunque él fuera capaz de dar la expresión al romanticismo) encontrado o pensó que ellos encontraron en Spinoza un alma del mismo tipo. Para ellos, con su sentimiento para la totalidad y su inclinación a una vista{opinión} poética y cuasi mística de la Naturaleza, Spinoza era 'el panteísta' que no colocó a Dios en una transcendencia remota, pero vio en la Naturaleza un theophany o la manifestación inmanente de Dios. Y los filósofos alemanes como Schelling y Hegel, los filósofos del movimiento romántico, trajeron Spinozism en la corriente principal de la filosofía europea. Para Hegel, el sistema de Spinoza era una etapa{escena} integral e importante en el desarrollo del pensamiento europeo. La idea de Spinoza de Dios como la sustancia era inadecuada; ya que Dios debería ser concebido como el Espíritu. Pero el precio{la carga} de ateísmo era infundado. 'Spinozism', dice que Hegel, 'realmente podría haber sido menos mal o aún mejor llamado Acosmism, desde según su enseñanza de ello no es a la existencia mundial, finita, el universo, aquella realidad y permanencia deben ser asignados, pero mejor dicho a Dios solo como el sustancial.'<sup>34</sup> En Inglaterra Coleridge escribió con entusiasmo de Spinoza, y Shelley comenzó una traducción *del Tractatus theologico-politicus*.

Mientras él fue considerado por sus críticos más tempranos como un ateo y por el romanticismo como un panteísta, la tendencia de varios escritores modernos es representar Spinoza como un precursor especulativo de una vista{opinión} completamente científica del mundo. Ya que él hizo una tentativa sostenida siempre para dar una explicación naturalista de acontecimientos sin tener el recurso a explicaciones en términos del sobrenatural y superior o de causas finales. Aquellos que acentúan este aspecto del pensamiento de Spinoza no olvidan que él era un metaphysician y que él apuntó a dar a una explicación 'última' del mundo. Pero ellos piensan que su idea de la Naturaleza como un cosmos orgánico que puede ser entendido sin postular algo fuera de la Naturaleza puede ser considerada un programa especulativo enorme para la investigación científica, aunque el método requerido por la investigación científica no sea el método que Spinoza empleó en su filosofía. Para ellos, por lo tanto, la idea central de Spinozism es la idea de Naturaleza como un sistema que puede ser científicamente investigado. La interpretación Hegelian de Spinoza es puesta sobre un lado, y uno puede decir quizás que la interpretación 'atea' viene una vez más al delantero, a condición de que uno recuerde que si estos escritores usaran la palabra 'ateísmo' en esta unión esto no tendría para ellos las alusiones abusivas que esto tenía para los críticos teológicos tempranos de Spinoza.

Es difícil decir exactamente cuanto verdad allí está en cada una de estas líneas de la interpretación. Leer el espíritu y la atmósfera del movimiento romántico en el pensamiento de Spinoza es seguramente incorrecto, y si uno tuviera que elegir entre un romántico y una interpretación naturalista, uno haría seguramente mejor prefiriendo éste. Aún aunque el pensamiento de Spinoza parezca haberse movido lejos de sus orígenes judíos en dirección de monismo naturalista, sus doctrinas del Carácter divino infinito, y de los atributos divinos desconocidos, sugerir que los orígenes religiosos de su pensamiento fueran de ningún modo completamente oscurecidos por su desarrollo posterior. Además, debemos recordar que Spinoza no estuvo interesado simplemente en el trazado de uniones causales y exposición de la serie infinita de causas como un sistema autoincluido. Su trabajo principal no fue autorizado *el Ética* para nada: él estuvo interesado en el logro de la tranquilidad de ánimo verdadera y de la libertad de la servidumbre de las pasiones. En un paso famoso a principios *del Tratado sobre la Corrección del Entendimiento* él habla de su experiencia de la vanidad e inutilidad de riqueza, fama y placer, de la búsqueda de la felicidad suprema y el mayor bueno. Para 'el amor hacia una cosa eterna e infinita solo comidas la mente con el placer, y es libre{gratis} de todo el dolor; entonces es mucho para ser deseado y ser buscado con toda nuestra fuerza'<sup>35</sup> Otra vez, 'deseo dirigir todas las ciencias en una dirección, o a un final, a saber, alcanzar la perfección humana mayor posible: y así todo en las ciencias que no promueve este esfuerzo debe ser rechazado como inútil, es decir en pocas palabras, todos nuestros esfuerzos y pensamientos deben ser dirigidos a éste final.'<sup>36</sup> y en una carta a Van Blyenbergh él dice: 'Mientras tanto sé{conozco} (y este conocimiento me da la alegría más alta y tranquilidad de ánimo) que todas las cosas vienen para pasar por el poder y el decreto inalterable de un Ser sumamente perfeccionan.'<sup>37</sup>

Pero no hay que dejarse ser engañado por el uso de frases como 'el amor intelectual de Dios' en Spinoza que hace de intérprete como si él fuera un místico religioso como Eckhart. En efecto, en Spinoza que hace de intérprete es esencial recordar que los términos y las frases deben ser entendidos en el sentido de sus definiciones y no en el sentido que ellos aguantan en 'la lengua ordinaria'. En la filosofía de Spinoza los términos son dados un

sentido técnico, y este es a menudo diferente del sentido que les ataríamos naturalmente y espontáneamente. La noción que la filosofía de Spinoza era una filosofía del misticismo religioso se levanta{surge} sólo si uno persiste en el descuido de sus definiciones de términos como 'Dios' 'y amor' y el cobertizo ligero{claro} en aquellas definiciones por el sistema en conjunto.

## *Capítulo Quince*

### **LEIBNIZ (1)**

*Vida - el De arte combinatoria y la idea de armonía-*

*Interpretaciones diferentes por las escrituras del pensamiento de Leibniz.*

1. Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646, su padre que es el profesor de la filosofía moral en la universidad. Un muchacho precoz, Leibniz estudió tanto filosofía griega como Escolástica, y él dice nosotros, hablar de él en aproximadamente la edad de trece, que él leyó Suarez con tanta instalación como la gente es acostumbrada para leer romances. A la edad de quince años él entró en la universidad y estudió bajo James Thomasius. Haciendo el conocido de pensadores 'modernos' como el Tocino, Hobbes, Gassendi, Descartes, Kepler y Galileo, él encontró en ellos ejemplos de 'una mejor filosofía'. Y según sus reminiscencias él discutió dentro de él durante paseos solitarios si hay que retener la teoría Aristotélica de formas sustanciales y causas finales o adoptar el mecanismo. El mecanismo prevaleció, aunque él más tarde tratara de combinar elementos Aristotélicos con nuevas ideas. En efecto, la influencia de sus estudios tempranos de Aristotelianism y Scholasticism es obvia en sus escrituras posteriores; y de todos los filósofos principales del período 'moderno' pre-Kantian esto era probablemente Leibniz que poseyó el conocimiento más extenso del Scholastics. Él estuvo seguramente mucho mejor informado con ellos que era Spinoza. Y su tesis de bachillerato (1663) en el principio de la individualización fue escrita bajo la influencia de Scholasticism, aunque de la dirección nominalista.

En 1663 Leibniz fue a Jena, donde él estudió matemáticas bajo Erhard Weigel. Él entonces se dio al estudio de jurisprudencia y tomó el doctorado en la Ley en Altdorf en 1667. La oferta de una silla de universidad en Altdorf fue rechazada, cuando Leibniz dijo que él tenía cosas muy diferentes en mente. Habiendo sido dado un poste en el tribunal del Elector de Mainz, le enviaron en una misión diplomática con París en 1672, donde él hizo el conocido de hombres como Malebranche y Arnauld. En 1673 él visitó Inglaterra, encontrando Boyle y Oldenburg. Volviendo a París, él permaneció allí hasta 1676, el año final de su permanencia siendo memorable para su descubrimiento del cálculo infinitésimo. Aunque Leibniz fuera inconsciente del hecho, Newton había escrito ya en el mismo sujeto. Pero éste era muy lento para publicar sus resultados y no hizo así hasta 1687, mientras que

Leibniz publicó su en 1684. De ahí la disputa poco rentable sobre prioridad en descubrimiento.

En su camino atrás a Alemania Leibniz visitó Spinoza. Él había estado ya en la correspondencia con Spinoza, y él era muy curioso sobre la filosofía de éste. Las relaciones precisas entre Leibniz y Spinoza no están muy claras. El antiguo criticado y siguió criticando las teorías de éste, y cuando él había estudiado los trabajos póstumamente publicados de Spinoza él hizo tentativas persistentes de comprometer Descartes representando Spinozism como el resultado lógico de Cartesianism. La filosofía de Descartes, según Leibniz, conduce por vía de Spinozism al ateísmo. Por otra parte, está claro que la curiosidad insaciable de Leibniz en asuntos intelectuales produjo en él un interés animado a la doctrina de Spinoza, aun si él no hiciera ningún estudio muy profundo de ello, y que él lo encontró estimulación. Además, en vista del carácter diplomático de Lqibniz se ha sugerido hasta que su rechazo fuerte de Spinozism fue en parte inspirado por su deseo de mantener una reputación para orthodoxy. Pero aunque Leibniz fuera un diplomático, un cortesano y un hombre de mundo, que Spinoza no era, y aunque él tuviera un ojo a la edificación de sus varios patrones y conocidos eminentes, no hay ninguna verdadera razón, pienso, para creer que su oposición a Spinozism era insincera. Él había llegado ya a algunas ideas principales de su propia filosofía cuando él estudió a Spinoza, y aunque las ciertas afinidades entre sus filosofías respectivas estimularan su interés y probablemente también su impaciencia para disociarse en público de Spinoza, las diferencias entre sus posiciones respectivas eran de gran alcance.

Debido a su asociación con la Casa de Hanovre, Leibniz se encontró implicado en la compilación de la historia de la familia; es decir la familia de Brunswick. Pero sus intereses y actividades eran diversos. En 1682 él fundó en Leipzig *el Acta eruditorum*, y en 1700 él se hizo el primer presidente de la Sociedad de las Ciencias en Berlín, que más tarde se hizo la Academia prusiana. Además de un interés en fundar sociedades aprendidas él se ocupó con el problema de unir a Christian Confessions. En primer lugar él se esforzó por encontrar puntos en común para el acuerdo entre Católicos y Protestantes. Más tarde, cuando él realizó {comprendió} que las dificultades eran mayores que había sido esperado, él intentó, aunque otra vez sin el éxito, preparar el camino para el reencuentro del Calvinist y cuerpos Luteranos. Otro de sus esquemas eran un plan para una alianza entre Christian States, la formación de una especie de Europa Unida; y después haber dejado de interesar a Louis XIV de Francia, él dirigió a él en 1711 al Zar Pedro el Grande. Él también se esforzó por causar una alianza entre el Zar y el Emperador. Pero sus proyectos para inducir monarchs cristiano para abandonar sus peleas y participar en alianza contra el mundo no cristiano, eran tan abortivos como sus esquemas para el reencuentro de Christian Confessions. Uno puede mencionar también que Leibniz tomó un interés considerable a la información sobre el Oriente Lejano que comenzaba a filtrarse en Europa, y que él cariñosamente defendió a los misioneros jesuitas en China en relación a la controversia de ritos.

El Leibniz era uno de los hombres más distinguidos de su tiempo, y él disfrutó del patrocinio de muchas personas eminentes. Pero los años de cierre de su vida fueron amargados por el abandono, y cuando el Elector de Hanovre se hizo George I de Inglaterra en 1714 Leibniz no fue elegido para acompañarle a Londres. Su muerte en 1716 pasó desapercibido hasta en la Academia que él había fundado en Berlín, la Academia francesa que es la suela aprendió el cuerpo para hacer el honor a su memoria.

2. Es en el contexto de esta actividad variada e intereses multiláteros que uno tiene que ver la carrera de Leibniz como un escritor filosófico. Su historia de la Casa de caídas de Brunswick, por supuesto, en una clase aparte. Planeado en 1692 y continuado intermitentemente hasta su muerte, aunque nunca no completado, no fue publicado hasta 1843-5. Entre su trabajo filosófico, sin embargo, y su interés en fundar sociedades aprendidas, en cuerpos cristianos unidores y en la fomentación de una alianza de Christian States hay una unión mucho más cercana que podría aparecer a primera vista.

A fin de agarrar{comprender} esta unión es necesario tener en cuenta la parte jugada en Leibniz pensado por la idea de la armonía universal. La idea del universo como un sistema armonioso en el cual hay al mismo tiempo la unidad y la multiplicidad, la coordinación y la diferenciación de partes, parece haberse hecho una idea principal, probablemente la idea principal, de Leibniz en una edad muy temprana. Por ejemplo, en una carta a Thomasius, escrito en 1669 cuando Leibniz tenía veintitrés años, después de mencionar sayings como 'la Naturaleza no hace nada en vano' y 'todo rechaza su propia destrucción', él comenta: 'desde entonces, sin embargo, no hay realmente ninguna sabiduría o apetito en la Naturaleza, la orden{el pedido} hermosa proviene del hecho que la Naturaleza es el reloj de Dios (*horologium Dei*).'<sup>1</sup> del Mismo modo, en una carta a Magnus Wedderkopf, escrito en 1671, Leibniz afirma que Dios los testamentos de Creador lo que es el más armonioso. La idea del cosmos como una armonía universal había sido prominente en las escrituras de filósofos de Renacimiento como Nicholas de Cusa y Giordano Bruno, y había estado enfatizado por Kepler y John Henry Bisterfeld, que Leibniz menciona apreciativamente en *el De arte combinatoria* (1666). Él debía desarrollarlo más tarde en términos de su teoría de mónadas, pero estaba presente en su mente mucho antes de que él escribiera *el Monadology*.

En *el De arte combinatoria* el Leibniz propuso el desarrollo de un método sugerido por las escrituras de Raymond Lull, el Franciscano medieval, y por matemáticos modernos y filósofos. Él previó primero de todo el análisis de términos complejos en términos simples. 'El análisis es como sigue: Deje a cualquier término dado ser resuelto en sus partes formales, es decir déjele ser definido. Entonces deje a estas partes ser resueltas en sus propias partes, o deje a definiciones ser dadas de los términos - (de la primera) definición, hasta (uno alcanza) las partes simples o los términos indefinibles.'<sup>2</sup> Estos términos simples o indefinibles formarían un alfabeto de pensamientos humanos. Puesto que cuando todas las palabras y las frases son combinaciones de las letras del alfabeto, tan puede proposiciones ser visto resultar de combinaciones de términos simples o indefinibles. Los segundos intervienen el plan de Leibniz consiste en la representación de estos términos indefinibles por símbolos matemáticos. Si, entonces, uno puede encontrar el modo derecho 'de combinar' estos símbolos, uno habrá formado una lógica deductiva del descubrimiento, que serviría no sólo para demostrar verdades ya conocidas sino también para descubrir nuevas verdades. Leibniz no pensó que todas las verdades pueden ser deducidas *a priori*: hay proposiciones contingentes que no pueden ser deducidas de esta manera. Por ejemplo, aquel Augusto era el emperador romano o que Cristo nació en Belén son verdades conocidas por la investigación en los hechos de historia, no por la deducción lógica de definiciones. Y además de declaraciones históricas particulares de esta clase hay también las proposiciones universales la verdad de las cuales es conocida por observación e inducción, no por la deducción. Su verdad 'es fundada no en la esencia (de cosas), pero en



su existencia; y ellos son verdaderos como si por casualidad  $\rightarrow$  yo vuelva más tarde al diferencia de Leibniz entre proposiciones contingentes y necesarias: en este momento es suficiente notar que él hizo un diferencia. Pero es importante entender que por *el quórum* de proposiciones *veritas en essentia fundata est* él no quiso decir simplemente las proposiciones de matemáticas lógicas y puras formales. Su ideal de la lógica deductiva y científica era seguramente en gran parte debido a aquella influencia de matemáticas que pueden ser vistas en el pensamiento de otros filósofos racionalistas del período; pero, como ellos, él pensó que el método deductivo podría ser usado para desarrollar sistemas de proposiciones verdaderas en otras esferas que lógica y matemáticas. Él esperó, en idea general, lógica más tarde simbólica; pero el desarrollo de sistemas de lógica pura y matemáticas era sólo un aspecto de su plan total. El método deductivo, él pensó, puede ser utilizado en el desarrollo de las ideas esenciales y las verdades de la metafísica, física, jurisprudencia y hasta teología. El descubrimiento del simbolismo matemático apropiado proporcionaría una lengua universal, *un characteristica universalis*, y usando esta lengua en las ramas diferentes del conocimiento de humano de estudio podría ser indefinidamente desarrollado de tal modo que no habría más cuarto {espacio} para teorías rivales que hay en matemáticas puras.

Leibniz así soñó con una ciencia universal, con la cual la lógica y las matemáticas formarían sólo partes. Y él fue conducido para ampliar el alcance del método deductivo más allá de las fronteras de matemáticas lógicas y puras formales en gran parte debido a su convicción que el universo forma un sistema armonioso. En *el De arte combinatoria* él llama la atención hacia la doctrina de Bisterfeld de las uniones esenciales entre todos los seres. Un sistema deductivo de la lógica o de matemáticas es una ilustración o el ejemplo de la verdad general que el universo es un sistema. De ahí pueden haber una ciencia deductiva de la metafísica, una ciencia de ser.

El hecho que la realización del esquema grandioso de Leibniz postula el análisis de verdades complejas en verdades simples y de términos definibles en términos indefinibles ayuda a explicar su interés a la fundación de sociedades cultas. Ya que él concibió la idea de una enciclopedia completa del conocimiento humano, del cual las ideas simples fundamentales podrían ser, como era, extraído; y él esperó que demostrara posible para alistar la ayuda de sociedades cultas y academias en esta tarea. Él también esperó que las Órdenes {los Pedidos} Religiosas, en particular los jesuitas, cooperaran en la construcción de la enciclopedia proyectada.

El sueño lógico de Leibniz también ayuda a explicar la actitud que él adoptó en el sujeto del reencuentro cristiano. Ya que él pensó que debería demostrar posible para deducir varias proposiciones esenciales en la teología en la cual todas las Confesiones podrían estar de acuerdo. Él nunca realmente intentó calcular {resolver} este plan, pero en su *Systema theologicum* (1686) él se esforzó por encontrar puntos en común en los cuales Católico y Protestante podrían estar de acuerdo. Su ideal de la armonía era, por supuesto, más fundamental que la idea de lógicamente deducir una especie del máximo común divisor para Christian Confessions.

Este ideal de la armonía obviamente se muestra también en el sueño de Leibniz de una unión de príncipes cristianos. Fue manifestado también en su vista {opinión} del desarrollo de filosofía. La historia de filosofía era para él una filosofía perenne. Un pensador puede poner demasiado énfasis en un aspecto de la realidad o una verdad y su sucesor otro aspecto

o verdad; pero hay verdad en todos los sistemas. La mayor parte de escuelas de la filosofía, él pensó, son correctas en la mayor parte de lo que ellos afirman, pero incorrecto en la mayor parte de lo que ellos niegan. Por ejemplo, los mechanists son correctos en la afirmación que hay causalidad mecánica eficiente, pero incorrecta en negar que la causalidad mecánica favorece del objetivo. Hay verdad tanto en el mecanismo como en finalism.

3. La publicación *del Ensayo* de Locke, con su ataque contra la doctrina de ideas innatas, apuntó a Leibniz a preparar una respuesta detallada durante el período 1701-9. El trabajo no fue completamente terminado, y su publicación era por varios motivos aplazados. Pareció póstumamente en 1765 bajo el título *Nuevos Ensayos en el Entendimiento de Humano (Nouveaux essais sur l'entendement humain)*. Él único otro trabajo grande de Leibniz es sus *Ensayos en Theodicy (Essais de Théodicée)*. Este trabajo, una respuesta sistemática al artículo de Bayle 'Rorarius' en su *Diccionario Histórico y Crítico*, fue publicado en 1710.

La filosofía de Leibniz, es decir lo que es a veces llamado su 'filosofía popular', no fue expuesta en ningún tomo sistemático grande. Uno tiene que buscarlo en cartas, en artículos, en revistas, y con breves trabajos como *el Discurso en la Metafísica (Discours de métaphysique, 1686)*, que él envió a Arnauld, *el Nuevo Sistema de la Naturaleza y de la Interacción de Sustancias (Système nouveau de la nature et de la communication des substances, 1695)*, *los Principios de la Naturaleza y de la Gracia (Principes de la nature et de la grâce, 1714)* y *el Monadology (Monadologie, 1714)*, que fue escrito para el Príncipe Eugene de Berza de Saboya. Pero él le dejó una masa de manuscritos que permanecieron inéditos hasta comparativamente recientemente. En 1903 L. El Couturat publicó su colección importante, *Opuscles y fragmentos inédits*, y en 1913 allí pareció en Kazan *Leibnitiana, Elementa philosophiae arcanae, de summa nuevo ron*, corregido por J. Jagodinski. La edición completa de las escrituras de Leibniz, incluso todas las cartas disponibles, que fue comenzado por la Academia prusiana de Ciencias en 1923, fue planeada para comprender cuarenta volúmenes. Los acontecimientos políticos lamentablemente hicieron más lenta la continuación de este gran proyecto.

4. La mayor parte de filosofías han dado ocasión a interpretaciones divergentes. En caso de Leibniz allí han sido pronunciados diferencias. Por ejemplo, según Couturat y Bertrand Russell la publicación de las notas de Leibniz ha mostrado que su filosofía metafísica estaba basada en sus estudios lógicos. La doctrina de mónadas, por ejemplo, estuvo estrechamente relacionada con el análisis de predicado sustancial de proposiciones. Por otra parte, hay inconsistencias y las contradicciones en su pensamiento. En particular, su ética y teología están en el desacuerdo con sus preñoritas lógicas. La explicación, en la opinión de Bertrand Russell, consiste en que Leibniz, teniendo un ojo a la edificación y al mantenimiento de su reputación para orthodoxy, no tuvo valor sacar las conclusiones lógicas de sus preñoritas. 'Este es la razón por qué las mejores partes de su filosofía son las más abstractas, y las peores aquellos que el más casi conciernen la vida humana.'<sup>5</sup> en Efecto, Earl Russell no vacila en hacer un diferencia agudo entre 'la filosofía popular de Leibniz' y la su 'doctrina'.<sup>6</sup> esotérica

Jean Baruzi, sin embargo, en su *Leibniz y l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, mantuvo que Leibniz era principalmente un pensador religioso y dispuesto, animado sobre todo por el celo para la gloria de Dios. Otra interpretación era la

de Kuno Fischer, quién vio en Leibniz la encarnación principal del espíritu de la Aclaración. El Leibniz combinó en él los aspectos diferentes de la Edad de Razón, y en sus esquemas para el reencuentro cristiano y para la alianza política de Christian States nosotros podemos ver la expresión del punto de vista de la aclaración racional a diferencia de fanatismo, sectarismo y estrechar el nacionalismo. Otra vez, para Windelband, como también para el idealista italiano Guido de Ruggiero, Leibniz era esencialmente el precursor de Kant. En *los Nuevos Ensayos* Leibniz mostró su creencia que la vida del alma supera la esfera de conocimiento distinto o conciencia clara, y él presagió la idea de la unidad más profunda de sensibilidad y entendimiento, que los racionalistas de la Aclaración habían tendido a separar con la agudeza excesiva. En esta materia {asunto} él influyó en el Pastor. 'Más importante todavía era otro efecto del trabajo de Leibniz. Esto no era menos un pensador que Kant que emprendió aumentar la doctrina *del Nouveaux Essais* en un sistema de epistemología. <sup>7</sup> Por otra parte, Louis el Davillé, en su *Leibniz historien*, enfatizó la actividad histórica de Leibniz y los dolores que él tomó en materiales crecientes en varios sitios - en Viena e Italia, para el ejemplo - para su historia de la Casa de Brunswick.

Allí es la verdad en todas estas líneas de la interpretación apenas necesita el refrán. Ya que ellos no habrían sido seriamente propuestos por sus autores no había estado allí fundaciones de hecho para cada uno de ellos. Es, por ejemplo, indudablemente verdadero que hay una unión cercana entre los estudios lógicos de Leibniz y su metafísica; y es también verdadero que él anotó {escribió} reflexiones que indican alguna aprehensión sobre reacciones posibles a las conclusiones de las maneras de pensar que él desarrollaba, eran él para hacer aquel público de conclusiones. Por otra parte, aunque esto sea una exageración para imaginar a Leibniz como una figura profundamente religiosa, no hay ninguna verdadera razón de pensar que sus escrituras teológicas y éticas eran insinceras o que él no tenía ninguna preocupación {interés} genuina por la realización de la armonía religiosa y política. Otra vez, es indiscutible que Leibniz encarnó muchos de los aspectos de la Edad de Razón, mientras es también verdadero que él se esforzó por vencer un poco de la característica de rasgos de los filósofos de la Aclaración. Adelante, de algunos modos importantes él seguramente preparó el camino para Kant, mientras él era, por otra parte, también un historiador.

Pero es difícil a la casilla Leibniz en cualquier compartimento. El lado lógico de su filosofía es indudablemente importante, y Couturat y Russell hizo el servicio bueno en llamar la atención hacia su importancia; pero las partes éticas y teológicas de su filosofía son también verdaderas partes. Puede haber, en efecto, cuando Russell mantiene, inconsistencias y hasta contradicciones en el pensamiento de Leibniz; pero este no significa que tenemos derecho a hacer un diferencia radical entre su "esotérico" y su pensamiento de 'exotéric'. Leibniz era indudable una personalidad complicada; pero él no era una personalidad desdoblada. Otra vez, Leibniz es demasiado excepcional y multilátero un pensador para ello para ser legítimo de etiquetarle simplemente como 'un pensador de la Aclaración' o como 'un precursor de Kant'. Y en cuanto a Leibniz como el historiador, sería extraño enfatizar este aspecto de su actividad a cargo de su actividad como lógico, matemático y filósofo. Además, cuando Benedetto Croce ha discutido, Leibniz careció del sentido del desarrollo histórico que fue mostrado por Vico. Su tendencia a panlogism golpea mucho más del espíritu racionalista de la Aclaración y de su abandono relativo de la historia que de la perspectiva histórica representada por Vico, aunque su monadology fuera

en cierto modo una filosofía de desarrollo. En fin, una presentación ideal de Leibniz haría la justicia a todos los aspectos de su pensamiento no poniendo demasiado énfasis en nadie elemento a cargo de otros. Pero, a fin de que el logro de este ideal es una posibilidad práctica, esto tendría que ser el trabajo de un experto Leibnizian a fondo informado con el todo la literatura relevante y sin cualquier hacha particular de su propio para moler. Parece probable, sin embargo, que Leibniz siempre será en la práctica un sujeto para la controversia. Quizás este es inevitable en caso de un hombre que nunca realmente intentó una síntesis totalmente sistemática de su pensamiento.

## *Capítulo Dieciséis*

### **LEIBNIZ (2)**

*El diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho - Verdades de razón o Verdades de las proposiciones necesarias de hecho o proposiciones contingentes - el principio de identidad "sustancia de perfección el " de Indiscernibles ley de continuidad - el 'panlogism' de Leibniz.*

1. En este capítulo propongo de hablar de algunos principios lógicos de Leibniz. Y el primer punto para ser explicado es el diferencia fundamental entre verdades de la razón y verdades del hecho. Para Leibniz cada proposición posee la forma de predicado sustancial o puede ser analizada en una proposición o puesta de proposiciones de esta forma. La forma de predicado sustancial de la proposición es así fundamental. Y la verdad consiste en la correspondencia de una proposición con la realidad, posible o actual. 'Déjenos contentarnos con la busca de la verdad en la correspondencia de las proposiciones en la mente con las cosas en cuestión. Es verdadero que también he atribuido la verdad a ideas en el refrán que las ideas son verdaderas o falsas; pero entonces quiero decir en realidad la verdad de proposiciones que afirman la posibilidad del objeto de la idea. En el mismo sentido podemos decir también que un ser es verdadero, o sea la proposición que afirma su existencia actual o al menos posible. '1

Pero las proposiciones no son toda la misma clase, y un diferencia debe ser hecho entre verdades de la razón y verdades del hecho. Los antiguos son proposiciones necesarias, en el sentido que ellos son ellos proposiciones evidentes o reducible además. Si realmente sabemos{conocemos} lo que las proposiciones significan, vemos que su contradictories no puede ser posiblemente verdadero. Todas las verdades de la razón son necesariamente verdaderas, y sus restos de verdad en el principio de contradicción. Uno no puede negar una verdad de razón sin estar implicado en la contradicción. Leibniz también se refiere al principio de contradicción como el principio de identidad. 'La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción o, lo que viene a la misma cosa, aquella de la identidad. '2 Para tomar un ejemplo dado por Leibniz él mismo, no puedo negar la proposición que el rectángulo equilátero es un rectángulo sin estar implicado en la contradicción.

Las verdades del hecho, por otra parte, no son proposiciones necesarias. Sus

contraposiciones son concebibles; y ellos pueden ser negados sin la contradicción lógica. La proposición, por ejemplo, que John Smith existe o que John Smith se casó con Mary Brown no es un necesario, pero una proposición contingente. Es, en efecto, lógicamente y metafísicamente inconcebible que John Smith no debería existir mientras él existe. Pero la proposición la parte de enfrente de que es inconcebible no es la declaración existencial que John Smith existe, pero la declaración hipotética que si John Smith existe, él no puede existir al mismo tiempo. La declaración existencial verdadera que John Smith realmente existe es una proposición contingente, una verdad de hecho. No podemos deducirlo de ninguna verdad evidente *a priori*: sabemos {conocemos} su verdad *a posteriori*. Al mismo tiempo debe haber una razón suficiente de la existencia de John Smith. Habría sido posible para allí para haber sido nunca John Smith. 'Las verdades de la razón son necesarias y su parte de enfrente es imposible: las verdades del hecho son el contingente y su parte de enfrente es posible.'<sup>3</sup> Pero si John Smith realmente existe, debe haber una razón suficiente de su existencia; es decir si es verdadero decir que John Smith existe, debe haber una razón suficiente por qué es verdadero decir que él existe. Las verdades del hecho, entonces, descansan en el principio de la razón suficiente. Pero ellos no descansan en el principio de contradicción, ya que su verdad no es necesaria y sus contraposiciones son concebibles.

Ahora, para proposiciones contingentes Leibniz o verdades del hecho son analíticos {analíticos} en cierto modo que será explicado actualmente. Si usamos su lengua, por lo tanto, no podemos comparar simplemente verdades de la razón con analítico {analítico} y verdades del hecho con proposiciones sintéticas. Pero ya que lo que él llama 'las verdades de la razón' puede ser mostrado por nosotros para ser analítico {analítico}, es decir desde en caso de verdades de la razón podemos mostrar que el predicado está contenido en el sujeto mientras en caso de verdades del hecho somos incapaces de demostrar que el predicado está contenido en el sujeto, podemos a aquel grado decir que 'las verdades de Leibniz de la razón' son analíticas {analíticas} y sus 'verdades del hecho' proposiciones sintéticas. Además, podemos hacer el amplio diferencia siguiente entre la variedad de verdades de la razón y aquella de verdades del hecho. El antiguo abrazo la esfera del posible, mientras el abrazo último la esfera del existencial. Hay, sin embargo, una excepción a la regla que las proposiciones existenciales son verdades del hecho y no de la razón. Para la proposición que Dios existe es una verdad de razón o proposición necesaria, y el desmentido de ello implica para Leibniz una contradicción lógica. A este sujeto volveré más tarde. Pero aparte de éste excepción ninguna verdad de la razón afirma la existencia de cualquier sujeto. A la inversa, si, excepto en un caso sólo {justo} mencionado, una proposición verdadera afirma la existencia de un sujeto, esto es una verdad de hecho, una proposición contingente, y no una verdad de razón. El diferencia de Leibniz entre verdades de la razón y verdades de necesidades de hecho, sin embargo, alguna aclaración adicional, y propongo de decir algo más sobre cada uno por su parte.

2. Entre verdades de la razón son aquellas verdades primitivas que Leibniz llama 'identicals'. Ellos son conocidos por la intuición, su verdad siendo evidente. Los llaman 'identicals', dice Leibniz, 'porque ellos parecen sólo repetir la misma cosa sin darnos cualquier información que'.<sup>4</sup> Ejemplos de identicals afirmativo son 'cada cosa es lo que ello is', y 'A es un ', 'el rectángulo equilátero es un rectángulo'. Un ejemplo de una negativa idéntica es 'lo que es A no puede ser "no un "'. Pero hay también identicals negativos que son llamados 'disparates', es decir proposiciones que declaran que el objeto de una idea no

es el objeto de otra idea. Por ejemplo, 'el calor no es la misma cosa que el color'. ' Todo esto,' dice que Leibniz, 'puede ser afirmado independientemente de toda la prueba o de la reducción a la oposición o al principio de contradicción, cuando se entiende suficientemente que estas ideas no requieren aquí el análisis. '5 Si entendemos, por ejemplo, lo que los términos 'calor' y 'color' medio {tacaño}, vemos inmediatamente, sin cualquier necesidad de la prueba, aquel calor no es la misma cosa que el color.

Si uno mira los ejemplos de Leibniz de verdades primitivas de la razón, uno nota inmediatamente que algunos de ellos son tautologías. Por ejemplo, las proposiciones que un rectángulo equilátero es un rectángulo, que un animal racional es un animal y que  $A$  es  $A$  son claramente tautológicas. Este, por supuesto, es la razón por qué Leibniz dice que idénticas parecen repetir la misma cosa sin darnos cualquier información. En efecto, parece haber sido la vista {opinión} de Leibniz que las matemáticas lógicas y puras son sistemas de proposiciones de la clase que son a veces llamadas ahora 'tautologías'. La gran fundación de matemáticas es el principio de contradicción o identidad, es decir que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo, y que, por lo tanto,  $A$  es  $A$  y no puede ser "no un ". Este principio solo es suficiente para demostrar cada parte de aritmética y geometría, es decir todos los principios matemáticos. Pero a fin de provenir de matemáticas a la filosofía natural otro principio es requerido, cuando he observado en mi *Theodicy*. Quiero decir el principio de la razón suficiente, es decir que nada pasa sin una razón por qué debería ser así más bien que por otra parte. '6

Leibniz estaba, por supuesto, bien consciente que las definiciones son requeridas en matemáticas. Y, según él, la proposición que tres es igual a dos más uno es 'sólo la definición del término tres' 7. Pero él no permitiría que todas las definiciones sean arbitrarias. Debemos distinguirnos entre definiciones verdaderas y nominales. El antiguo 'espectáculo claramente que la cosa es posible', 8 mientras éste no hacen. Hobbes, dice Leibniz, pensó que 'las verdades eran arbitrarias porque ellos dependieron de definiciones nominales' 9. Pero hay también las verdaderas definiciones, claramente definiendo el posible, y las proposiciones sacadas de verdaderas definiciones son verdaderas. Las definiciones nominales son del uso; pero ellos pueden ser la fuente de conocimiento de la verdad 'sólo cuando es bien establecido por otra parte que la cosa definida es posible' 10 'a Fin de ser asegurado que lo que concluyo de una definición es verdadero, debo saber que esta noción es posible. '11 Verdaderas definiciones son así fundamentales.

En una ciencia como matemáticas puras, por lo tanto, tenemos proposiciones evidentes o axiomas fundamentales, definiciones y proposiciones deducidas de allí; y la ciencia entera concierne la esfera del posible. Hay aquí varios puntos para notar. Primero, Leibniz definió el posible como el no contradictorio. La proposición que la redondez es compatible con la cuadratura es una proposición contradictoria, y este es lo que se supone cuando se dice que la idea de un cuadrado {una plaza} redondo es contradictoria e imposible. En segundo lugar, las proposiciones matemáticas son sólo un caso de verdades de la razón; y podemos decir que todas las verdades de la razón están preocupadas por la esfera de posibilidad. En tercer lugar, decir que las verdades de la razón están preocupadas por la esfera de posibilidad es decir que ellos no son juicios existenciales. Las verdades de la razón declaran lo que sería verdadero en cualquier caso, mientras que los juicios existenciales verdaderos dependen de la opción de Dios de un mundo posible particular. La excepción a la regla que las verdades

de la razón no son juicios existenciales es la proposición que Dios es un Ser posible. Para declarar que Dios es posible es declarar que Dios existe. Aparte de esta excepción ningunas verdades de la razón afirman la existencia de cualquier sujeto. Una verdad de razón puede sostener bien en cuanto a la realidad existente: usamos matemáticas en la astronomía, por ejemplo. Pero esto no es matemáticas que nos dicen que las estrellas existen.

No hay que ser engañado por el ejemplo de Leibniz del calor que no es la misma cosa que el color. Si digo que el calor no es la misma cosa que el color, no más afirmo que el calor o el color existen que afirmo que los cuerpos triangulares existen cuando digo que un triángulo tiene tres lados. Del mismo modo, cuando digo que el hombre es un animal, afirmo que la clase 'hombre' se cae bajo la clase 'el animal'; pero no afirmo que hay miembros existentes de la clase. Las declaraciones como éstos conciernen la esfera del posible; ellos conciernen esencias o universals. Excepto en un caso de verdades de Dios de la razón no son declaraciones que afirman la existencia de ningún individuo o individuos. 'Aquel Dios existe, que los ángulos buenos son iguales el uno al otro, son verdades necesarias; pero esto es una verdad contingente que existo o que hay cuerpos que muestran un ángulo recto actual.'<sup>12</sup>

He dicho que las verdades de Leibniz de la razón o las verdades necesarias no pueden ser comparadas sin más preámbulos con proposiciones analíticas{analíticas} porque para él todas las proposiciones verdaderas son en cierto modo analíticas{analíticas}. Pero las proposiciones contingentes o las verdades del hecho son, para él, incapaces de ser reducido por nosotros a proposiciones evidentes, mientras que las verdades de la razón son verdades evidentes o capaz de ser reducido por nosotros a verdades evidentes. Podemos decir, entonces, que las verdades de la razón son finitamente analíticas{analíticas}, y que el principio de contradicción dice que todas las proposiciones finitamente analíticas{analíticas} son verdaderas. Si, por lo tanto, uno quiere decir por proposiciones analíticas{analíticas} aquellos que son finitamente analíticos{analíticos}, es decir aquellos que el análisis humano puede mostrar para ser proposiciones necesarias, podemos comparar las verdades de Leibniz de la razón con proposiciones analíticas{analíticas} entendidas en este sentido. Y cuando Leibniz habla de verdades del hecho que como es 'incapaz del análisis'<sup>13</sup> y como no necesario, podemos para todas las intenciones y los objetivos hablar de verdades de la razón como proposiciones analíticas{analíticas}, a condición de que uno recuerde que para verdades de Leibniz del hecho puede ser conocido *a priori* por la mente divina, aunque no por nosotros.

3. La unión entre verdades de la razón es necesaria, pero la unión entre verdades del hecho es no siempre necesaria. 'La unión es de dos clases: el que es absolutamente necesario, de modo que su contrario implique la contradicción, y esta deducción ocurre de verdades eternas como aquellos de la geometría; el otro es sólo necesario *excepto hypothesi* y, tan hablar, por casualidad, y es el contingente en sí mismo, cuando el contrario no implica la contradicción.'<sup>14</sup> es verdadero que hay interconexiones entre cosas: el acontecimiento de acontecimiento B puede depender del acontecimiento de acontecimiento A, y, dado A, el acontecimiento de B puede estar seguro. Entonces tenemos una proposición hipotética, 'si A, entonces B'. Pero la existencia del sistema en el cual esta unión encuentra un lugar no es necesaria, pero contingente. 'Debemos distinguirmos entre un absoluto y una necesidad hipotética.'<sup>15</sup> No todos posibles son compossible. 'Tengo la razón de creer que no todas las especies posibles son compossible en el universo, grande

como es, y que este sostiene no sólo en cuanto a cosas que existen contemporáneamente sino también en cuanto a la serie entera de cosas. O sea, creo que hay necesariamente las especies que nunca han existido y nunca existirán, no siendo compatibles con esta serie de criaturas que Dios ha elegido. <sup>16</sup> Si Dios elige, por ejemplo, crear un sistema en cuales Hallazgos un lugar, B, si lógicamente incompatible con A, será necesariamente excluido. Pero es excluido sólo poniendo por caso que Dios elija el sistema en cual Hallazgos un lugar; Él podría haber elegido el sistema en el cual B, y no A, encuentra un lugar. En otras palabras, la serie de existents no es necesaria, y entonces todas las proposiciones que afirman la existencia de la serie en conjunto, es decir el mundo, o cualquier miembro de la serie son una proposición contingente, en el sentido que su contrario no implica la contradicción lógica. Hay mundos posibles diferentes. ‘El universo es sólo la colección de una cierta clase de compossibles, y el universo actual es la colección de todo posibles existente ... y cuando hay combinaciones diferentes de posibles, unos mejor que otros, hay muchos universos posibles, cada colección de compossibles fabricación de uno de ellos. <sup>17</sup> y Dios no estaba bajo ninguna necesidad absoluta para elegir un mundo posible particular. ‘El universo entero podría haber sido hecho diferentemente, tiempo, espacio y materia{asunto} siendo absolutamente indiferente a movimientos y calcula ... Aunque todos los hechos del universo estén seguros ahora con relación a Dios ... esto no sigue esto la verdad que pronuncia que un hecho sigue del otro es necesario. <sup>18</sup> ciencia Física, por lo tanto, no puede ser una ciencia deductiva en el mismo sentido en el cual la geometría es una ciencia deductiva. ‘Las leyes de movimiento que realmente ocurren en la Naturaleza y que son verificadas por experimentos no son en verdad absolutamente demostrables, cuando una proposición geométrica sería. <sup>19</sup>

Ahora, si este fuera todo lo que Leibniz tuvo que decir, la materia{el asunto} sería bastante simple. Podríamos decir que hay por una parte las verdades de razón o proposiciones analíticas{analíticas} y necesarias, como las proposiciones de matemáticas lógicas y puras, y por otra parte las verdades del hecho o proposiciones sintéticas y contingentes, y que con una excepción todas las declaraciones existenciales se caen en la segunda categoría. Ni la vista{opinión} de Leibniz que cada verdad contingente debe hacer que una razón suficiente cause cualquier dificultad. Cuando A y B son tanto cosas finitas, la existencia de B puede ser explicable en términos de existencia como la actividad de A. Pero la existencia de sí mismo requiere una razón suficiente. Al final debemos decir que la existencia del mundo, del sistema armonioso entero de cosas finitas, requiere una razón suficiente por qué esto existe. Y esta razón suficiente Leibniz encuentra en un decreto libre{gratis} de Dios. ‘Para verdades del hecho o de la existencia dependen del decreto de Dios. <sup>20</sup> Otra vez, ‘la causa verdadera por qué las ciertas cosas existen más bien que otros es ser sacada de los decretos libres{gratis} de la voluntad divina ... <sup>21</sup>

Pero Leibniz complica asuntos implicando que las proposiciones contingentes son en cierto modo analíticas{analíticas}; y es necesario explicar en que sentido pueden llamarlos analíticos{analíticos}. En *los Principios de Naturaleza y de la Gracia y el Monadology*, ambo 1714 datado, Leibniz estuvo preocupado por la utilización del principio de la razón suficiente de demostrar la existencia de Dios. Pero en papeles más tempranos él habla en lógico más bien que en términos metafísicos y explica el principio de la razón suficiente en términos de forma de subjectpredicate de la proposición. ‘En la demostración uso dos principios, de los cuales es que lo que implica la contradicción es falsa, (mientras) el otro es



que una razón puede ser dada para cada verdad (que no es idéntico o inmediato), es decir que la noción del predicado siempre está contenida, explícitamente o implícitamente, en la noción de su sujeto, y que este sostiene bueno no menos en extrínseco que en denominaciones intrínsecas, no menos en el contingente que de verdades necesarias. <sup>22</sup> Por ejemplo, la resolución de Caesar de cruzar el Rubicon estaba segura *a priori*: el predicado estuvo contenido en la noción del sujeto. Pero esto no sigue esto podemos ver como la noción del predicado está contenida en aquel del sujeto. A fin de tener un cierto conocimiento *a priori* de la resolución de Caesar de cruzar el Rubicon deberíamos conocer perfectamente no simplemente a Caesar, pero el sistema entero de la complejidad infinita en la cual Caesar juega una parte. 'Puesto que paradójico cuando puede aparecer, es imposible para nosotros tener el conocimiento de individuos ... el factor más importante en el problema es el hecho que la individualidad incluye el infinito, y sólo él que es capaz de entender {comprender} esto puede tener el conocimiento del principio de individualización de este o aquella cosa. <sup>23</sup> la razón suficiente última y la tierra {razón} de la certeza de una verdad del hecho son ser encontradas en Dios, y se requeriría un análisis infinito a fin de saberlo {conocerlo} *a priori*. Ninguna mente finita puede realizar este análisis; y en este sentido Leibniz habla de verdades del hecho como 'incapaz de análisis'.<sup>24</sup> Sólo Dios puede poseer aquella idea completa y perfecta de la individualidad de Caesar que sería necesario a fin de saber {conocer} *a priori* todo que será afirmado alguna vez de él.

El Leibniz resume la materia {el asunto} de esta manera. 'Es esencial distinguirse entre verdades necesarias o eternas y verdades contingentes o verdades del hecho; y éstos diferencian el uno del otro casi como números racionales y números sordos. Ya que las verdades necesarias pueden ser reducidas a aquellos que son idénticos, cuando commensurable cantidades puede ser traído a una medida común; pero de verdades contingentes, como en números de número sordo, la reducción procede al infinito sin la alguna vez terminación. Y así la certeza y la razón perfecta de verdades contingentes son conocidas a Dios solo, quién abraza el infinito en una intuición. Y cuando este secreto es conocido, la dificultad sobre la necesidad absoluta de todas las cosas es quitada, y es aparente lo que la diferencia está entre el infalible y el necesario. <sup>25</sup> Uno puede decir, entonces, que mientras el principio de la contradicción declara que todas las proposiciones finitamente analíticas {analíticas} son verdaderas, el principio de la razón suficiente dice que todas las proposiciones verdaderas son analíticas {analíticas}, es decir que el predicado está contenido en su sujeto. Pero esto no sigue esto todas las proposiciones verdaderas son finitamente analíticas {analíticas}, como son verdades de la razón ('proposiciones analíticas {analíticas} apropiadas).

Una conclusión natural dibujar de este es que para Leibniz la diferencia entre verdades de la razón y verdades del hecho, es decir entre proposiciones necesarias y contingentes, es esencialmente con relación al conocimiento humano. En este caso todas las proposiciones verdaderas serían necesarias en ellos y serían reconocidas como tal por dios, aunque la mente humana, debido a su carácter limitado y finito, sea capaz de ver la necesidad sólo de aquellas proposiciones que pueden ser reducidas por un proceso finito a lo que Leibniz llama 'identicals'. Y el Leibniz seguramente implica este de vez en cuando. 'Hay una diferencia entre análisis del necesario y análisis del contingente. El análisis del necesario, que es el de esencias, va del posterior en la naturaleza al previo en la naturaleza y se termina en nociones primitivas, y es así que los números son resueltos en unidades. Pero en

contingentes o existents este análisis del subsecuente en la naturaleza al previo en la naturaleza procede al infinito, sin una reducción a elementos primitivos que son hasta posible<sup>28</sup>

Esta conclusión no representaría, sin embargo, la posición de Leibniz exactamente. Es verdadero que cuando un sujeto finito individual como Caesar es considerado como un ser posible, que en sin referirse a su existencia actual, la noción completa de este individuo comprende todos sus predicados salvan la existencia 'Cada predicado, necesario o contingente, por delante, presente o futuro, es comprendido en la noción del sujeto.'<sup>27</sup> Pero hay dos puntos para notar. En primer lugar, el sentido que Leibniz ató a la declaración que las acciones voluntarias, como la resolución de Caesar de cruzar el Rubicon, están contenidas en la noción del sujeto no puede ser entendido sin introducir la noción del bueno, y entonces de la causalidad final. En segundo lugar, la existencia, que Leibniz consideró como un predicado, es única en esto no es comprendido en la noción de ningún ser finito. La existencia de todos los seres finitos actuales por lo tanto contingente. Y cuando preguntamos por qué éstos los seres existen más bien que aquellos, tenemos que introducir otra vez la idea del bueno y el principio de perfección. Hablarán ahora de este sujeto (y esto levanta sus propias dificultades); pero debe haber indicado {advertido} bien de antemano que para proposiciones existenciales Leibniz son únicos. La resolución de Caesar de cruzar el Rubicon en efecto fue comprendida en la noción de Caesar; pero no sigue esto el mundo posible en el cual Caesar es el miembro es necesario. Concedido que Dios seleccionó este mundo posible particular, estaba *a priori* seguro que Caesar would resuelve a cruzar el Rubicon; pero no era lógicamente o metafísicamente necesario para Dios de seleccionar este mundo particular. La única proposición existencial que es necesaria en el sentido estricto es la proposición que afirma la existencia de Dios.

4. ¿Si de entre mundos posibles Dios ha seleccionado libremente un mundo particular para la creación, la pregunta puede ser levantada por qué eligió Dios este mundo particular? El Leibniz estaba en el contenido para contestar simplemente que Dios hizo esta opción. Para no contestan de esta manera sería equivalente a 'el mantenimiento que los testamentos de Dios algo sin cualquier razón suficiente de Su voluntad', que sería 'al contrario de la sabiduría de Dios a aunque Él pudiera funcionar sin actuar por la razón'<sup>28</sup> deben haber, por lo tanto, una razón suficiente de la opción de Dios. Del mismo modo, aunque Caesar decidiera libremente cruzar el Rubicon, debe haber una razón suficiente de su fabricación de esta opción. Ahora aunque el principio de la razón suficiente nos diga que Dios tenía una razón suficiente de crear este mundo actual y que había una razón suficiente de la decisión de Caesar de cruzar el Rubicon, esto no nos dice por sí mismo lo que la razón suficiente estaba en el uno o el otro caso. Algo más, es decir un principio complementario al principio de la razón suficiente, es requerido; y el Leibniz encuentra este principio complementario en el principio de perfección.

En la opinión de Leibniz, es idealmente posible adjudicar {asignar} una cantidad máxima de la perfección a cada mundo posible o ponerse de compossibles. Por lo tanto, para preguntar por qué Dios decidió crear un mundo particular más bien que el otro debe preguntar por qué Él decidió conferir la existencia en un sistema de compossibles, poseyendo un cierto máximo de la perfección, más bien que en otro sistema de compossibles, poseyendo un máximo diferente de la perfección. Y la respuesta es que Dios eligió el mundo que tiene el mayor máximo de la perfección. Adelante, Dios ha creado al

hombre de tal modo que él elige lo que le parece ser el mejor. La razón por qué Caesar decidió cruzar el Rubicon era que su opción le pareció ser la mejor. El principio de perfección declara, por lo tanto, que Dios actúa para el objetivamente mejor y que el hombre actúa con miras a lo que le parece ser el mejor. Este principio, cuando Leibniz vio claramente, significó la reintroducción de la causalidad final. Así de la física él dice que ‘hasta ahora de la exclusión del final causa y la consideración de Ser interpretador con la sabiduría, es de este que todo debe ser deducido en ~~physics~~<sup>29</sup>. Otra vez, la dinámica ‘es en alto grado la fundación de mi sistema; ya que allí aprendemos la diferencia entre verdades la necesidad de las cuales es el bruto y geométrico y verdades que tienen su fuente en buena forma física y final causes’.<sup>30</sup>

El Leibniz tiene cuidado, sobre todo en sus escrituras publicadas, hacer este cuadrado{plaza} de vista{opinión} con su admisión de la contingencia. Dios eligió el mundo más perfecto libremente; y el Leibniz hasta habla de Dios que decide libremente actuar con miras al mejor. ‘La causa verdadera por qué las ciertas cosas existen más bien que otros es ser sacada de los decretos libres{gratis} de la voluntad divina, el primer de los cuales debe a la voluntad para hacer todas las cosas del modo mejor posible.’<sup>31</sup> Dios no estaba bajo ninguna obligación absoluta para elegir el mundo mejor posible. Otra vez, aunque estuviera seguro que Caesar resolvería a cruzar el Rubicon, su decisión era una decisión libre{gratis}. Él tomó una decisión racional, y por lo tanto él actuó libremente. ‘Hay contingencia en mil acciones de la naturaleza; pero cuando no hay ningún juicio en el agente no hay ninguna libertad.’<sup>32</sup> Dios ha tan hecho el hombre que él elige lo que le parece ser el mejor, y para un hombre de mente infinito las acciones están seguras *a priori*. Aún actuar de acuerdo con un juicio de la razón es actuar libremente. ‘Para preguntar si allí para ser libertad en nuestra voluntad es el mismo para preguntar si hay opción en nuestra voluntad. Libre{gratis} y voluntario medio{tacaño} la misma cosa. Ya que el libre{gratis} es el mismo como el espontáneo con la razón; y a la voluntad debe ser llevado a la acción por una razón percibida por la intelecto ...’<sup>33</sup> Si la libertad, entonces, es entendida en este sentido, Caesar decidió libremente cruzar el Rubicon a pesar de que su opción estaba segura *a priori*.

Estas declaraciones de Leibniz dejan algunas preguntas importantes sin contestar. Está todo muy bien para decir que Dios decidió libremente actuar para el mejor. Pero no debe estar allí, en los propios principios de Leibniz, una razón suficiente de esta opción; ¿y debe esta razón suficiente no ser encontrada en la naturaleza divina? Leibniz confiesa que este es así. ‘Absolutamente hablar, se debe decir que otro estado (de cosas) podría existir; aún (también debe ser dicho) que el estado presente existe porque esto sigue de la naturaleza de Dios que Él debería preferir el más perfecto. ¿’<sup>34</sup> Pero si esto sigue de la naturaleza de Dios que Él debería preferir el más perfecto, también no sigue esto esto la creación del mundo más perfecto es necesaria? Leibniz admite este también hasta un punto. ‘En mi opinión, si no hubiera ningunas series mejores posible, Dios no habría creado seguramente nada, ya que Él no puede actuar sin una razón o preferir el menos perfecto al más perfecto.’<sup>35</sup> Adicional, Leibniz habla de posibles como tener ‘una cierta necesidad de la existencia y, tan hablar, alguna reclamación de la existencia’, y él saca la conclusión que ‘entre las combinaciones infinitas de posibles y de la serie posible que uno existe por que el más primordial o de la posibilidad es traído en la existencia’.<sup>36</sup> Este parece implicar que la

creación está en algún sentido necesario.

La respuesta de Leibniz debe ser encontrada en una diferencia entre necesidad lógica o metafísica por una parte y necesidad moral en el otro. Decir que Dios decidió libremente actuar para el mejor no es decir que era incierto si Él actuaría para el mejor o no. Era moralmente necesario que Él debiera actuar para el mejor, y entonces estaba seguro que Él actuaría de esta manera. Pero no era lógicamente o metafísicamente necesario para Él delegir el mundo mejor posible. 'Uno puede decir en un cierto sentido que esto es ... necesario que Dios debería elegir lo que es mejor ... Pero esta necesidad es bastante compatible con la contingencia; ya que no es que la necesidad que llamo lógico, geométrico o metafísico, el desmentido de que implica la contradicción. '37 del Mismo modo, dado la naturaleza mundial y humana cuando Dios los creó, era moralmente necesario que Caesar debiera decidir cruzar el Rubicon; pero no era lógicamente o metafísicamente necesario para él de hacer esta opción. Él se decidió bajo la inclinación predominante delegir lo que parece ser el mejor, y estaba seguro que él tomaría la decisión que él hizo realmente; pero elegir de acuerdo con esta inclinación predominante es elegir libremente. 'La demostración de este predicado de Caesar (que él decidió cruzar el Rubicon) no es tan absoluta como aquellos de números o de la geometría, pero presupone la serie de cosas que Dios ha elegido libremente y que son fundadas en el primer decreto libre{gratis} de Dios, a saber hacer siempre lo que es el más perfecto, y en el decreto que Dios ha hecho, a consecuencia del primer, en cuanto a la naturaleza humana, que es aquel hombre siempre hará, aunque libremente, lo que parece el mejor. Ahora cada verdad que es fundada en decretos de esta clase es el contingente, aunque esté seguro. '38

La dificultad podría ser levantada que la existencia de Dios es necesaria y que Él debe estar necesariamente bien si Él está bien en absoluto. El Ser necesario no puede estar contingentemente bien. Pero el Leibniz hizo una diferencia entre perfección metafísica y perfección moral o calidad. El antiguo es la cantidad primordial o realidad. 'El bueno es que aporta a la perfección. Pero la perfección es lo que implica el más primordial. '39 Cuando Dios es el ser infinito, Él necesariamente posee la perfección metafísica infinita. Pero 'la calidad' es distinta de la perfección metafísica: esto se levanta{surge} cuando éste es el objeto de la opción 40 inteligente. Desde entonces, por lo tanto, la opción inteligente es libre{gratis}, parece que hay un sentido en el cual la calidad moral de Dios, proviniendo de una opción libre{gratis}, puede ser llamada 'el contingente' para Leibniz.

Si uno entiende por la opción puramente arbitraria y caprichosa selecta libre{gratis}, es, por supuesto, imposible de hacer Leibniz consecuente. Pero él explícitamente rechazó cualquier tal concepción de la libertad que como es 'absolutamente quimérico, hasta en creatures'. 41 'En el mantenimiento que las verdades eternas de geometría y moralejas, y por consiguiente también las reglas de justicia, calidad y belleza, son el efecto de una opción libre{gratis} o arbitraria de la voluntad de Dios, parece que Él es privado de Su sabiduría y justicia, o mejor dicho de Su entendimiento y va a, habiendo dejado sólo un cierto poder no mesurado del cual todo emana y que merece el nombre de Naturaleza más bien que aquel de Dios. 'La opción de 42 Dios debe tener una razón suficiente, y el mismo es verdadero de los actos libres{gratis} del hombre. Cual esta razón suficiente es, es explicado por el principio de perfección, que dice que Dios siempre y seguramente, aunque libremente, elige el objetivamente mejor y que el hombre seguramente, aunque libremente, elige lo que le parece ser el mejor. La creación no es absolutamente necesaria; pero, si Dios

crea, Él seguramente, aunque libremente, cree el mundo mejor posible. El principio de Leibniz de la contingencia es así el principio de perfección. ‘Todas las proposiciones contingentes tienen motivos de ser como ellos son más bien que por otra parte ...; pero ellos no tienen demostraciones necesarias, ya que estos motivos son fundados sólo en el principio de contingencia, o de la existencia de cosas, es decir en lo que es o parece el mejor entre varias cosas igualmente posibles.’<sup>43</sup> el principio de la perfección no es, por lo tanto, idéntico con el principio de la razón suficiente. Ya que el antiguo introduce la noción del bueno, mientras que éste por sí mismo no dice nada sobre el bueno. Incluso un mundo inferior tendría su razón suficiente, aunque este no pudiera ser el principio de perfección. El principio de la razón suficiente necesita algún complemento para hacerlo definido; pero este complemento no tiene que haber sido el principio de perfección. Si el principio último dice que todas las proposiciones, el análisis infinito de las cuales converge en alguna característica del mundo mejor posible, son verdaderas, todavía permanece esto ellos necesitan no, absolutamente hablar, han sido verdaderos. Ya que no obligaron lógicamente o metafísicamente a Dios para elegir el mundo mejor posible.

Al mismo tiempo la teoría lógica de Leibniz, sobre todo su vista {opinión} que todos los predicados están contenidos prácticamente en sus sujetos, parece difícil de reconciliar con la libertad, si por 'la libertad' uno quiere decir algo más que espontaneidad. Leibniz él mismo pensó que podría ser reconciliado, y no somos, pienso, autorizado para hablar como si él negara en sus papeles lógicos lo que él afirmó en sus escrituras publicadas. Su correspondencia con Arnauld muestra que él estaba consciente del hecho que su teoría de predicado sustancial, cuando aplicado a acciones humanas, con poca probabilidad se encontraría con una recepción favorable, eran ello claramente juego adelante con un trabajo como *el Monadology*. Y él puede haber permitido que lectores aten un sentido a términos como 'la libertad' que ellos habrían sido apenas capaces de atarles, tenía ellos sido consciente de sus vistas {opiniones} lógicas. Pero aunque Leibniz pueda haber ejercido una cierta prudencia, esto no sigue esto él pensó que su 'filosofía esotérica' y su 'filosofía popular' era incompatible: esto simplemente significa que con algunos trabajos él retuvo la explicación llena {plena} de lo que él quiso decir. Él tuvo miedo de ser acusado de Spinozism; pero esto no sigue esto él era en secreto un Spinozist. Sin embargo, es difícil ver como, en los principios lógicos de Leibniz y dado su noción de posibles como presionando avanzado, como era, a la existencia, Dios no fue obligado en Su misma naturaleza para crear el mundo mejor posible. Probablemente el predicado, la decisión de Dios de crear este mundo, estuvo contenido en el sujeto, y no es fácil entender como, en los principios de Leibniz, la opción de Dios era casi necesaria. Es verdadero que para él la existencia no es comprendida en la noción de ningún sujeto salvan a Dios; ¿pero qué exactamente piensa esto decir que Dios estaba bajo una necesidad moral, y no bajo una necesidad absoluta, delegir el mundo mejor posible? La opción de Dios del principio de perfección, el principio de contingencia, debe haber tenido su razón suficiente en la naturaleza divina. De ser así, me parece que el principio de perfección debe estar en algún subordinado de sentido al principio de la razón suficiente.

Posiblemente uno de los motivos por qué algunas personas parecen inclinadas a pensar que Leibniz tenía su lengua en su mejilla cuando él habló como si la contingencia no sea simplemente con relación a nuestro conocimiento es que ellos consideran la imprevisibilidad como esencial a la noción de la opción libre {gratis}. Leibniz habló de opciones y decisiones que como *a priori* cierto y aún liberar. Estas dos características son

incompatibles, y Leibniz, como un hombre de la capacidad excepcional, debe haber visto que ellos eran incompatibles. Por lo tanto debemos tomarlo que su verdadera mente fue revelada en sus papeles privados y no en sus escrituras publicadas. Esta vista {opinión} no hace caso del hecho, sin embargo, que Leibniz era de ningún modo solo en la consideración de la previsibilidad como compatible con la libertad. El jesuita Molina (d. 1600) había creído que Dios, y Dios solo, saben {conocen} los futuros actos libres {gratis} del hombre por Su 'supercomprensión' del agente, mientras los seguidores del dominicano Banez (d. 1604) había creído que Dios sabe que los futuros actos libres {gratis} del hombre en virtud de Su decreto predeterminan al agente libre {gratis} para actuar, aunque libremente, de un cierto modo en ciertas circunstancias. Uno puede pensar que ninguna de estas vistas {opiniones} es verdadera, pero el hecho permanece esto ellos habían sido propuestos y que Leibniz bien conoció controversias Escolásticas. Como el Scholastics, Leibniz aceptó la vista {opinión} tradicional que Dios creó el mundo libremente y aquel hombre es libre {gratis}. En su análisis, sin embargo, del sentido de estas proposiciones él se acercó a la materia {al asunto} de un punto de vista lógico y los interpretó en la luz de su lógica de predicado sustancial, mientras que el Bannesians, por ejemplo, se había acercado a la materia {al asunto} de un punto de vista predominantemente metafísico. No podemos más decir que Leibniz negó la libertad que podemos decir que el Bannesians negó la libertad; pero si uno entiende por 'la libertad' algo que ellos no entendieron por el término y que Leibniz llamó 'quimérico', uno puede decir que es difícil ver como su análisis de la libertad no asciende a una explicación lejos. En este sentido uno puede hablar de una discrepancia entre los estudios lógicos de Leibniz y sus escrituras populares. Pero esta discrepancia no es más una prueba de falta de sinceridad que sería un sermón exhortatory por un seguidor de Banez en el cual ninguna mención explícita fue hecha de los decretos de predeterminación de Dios o por un seguidor de Molina que no se refirió 'a la supercomprensión' de la mente infinita.

5. Los comentarios anteriores no son destinados, por supuesto, negar la influencia de los estudios lógicos de Leibniz en su filosofía. Y si damos vuelta a su idea general de sustancia, encontramos un caso claro de tal influencia. Leibniz no obtuvo su idea de sustancia del análisis de proposiciones, tampoco él pensó que nuestra convicción que hay sustancias es un resultado de las formas de lengua. 'Creo que tenemos un claro, pero no una idea distinta de sustancia, que viene, en mi opinión, del hecho que tenemos el sentimiento interno de ello en nosotros, quiénes son sustancias.'<sup>44</sup> no es, pienso, verdadero para decir que Leibniz sacó la idea de sustancia o la convicción que hay sustancias discutiendo de la forma de predicado sustancial de la proposición. Al mismo tiempo él unió {conectó} su idea de sustancia con sus estudios lógicos; y éstos por su parte afectaron su filosofía de sustancia. Podemos decir, entonces, con Bertrand Russell, que Leibniz 'definitivamente trajo su noción de sustancia en la dependencia sobre esta relación lógica',<sup>45</sup> a saber la relación de los sujetos al predicado, a condición de que no entendamos este como el sentido que para Leibniz somos conducidos simplemente por las formas de la lengua en el pensamiento que hay sustancias.

En *Nuevo Essays*<sup>46</sup> el Philalethes da la vista {opinión} de Locke que porque encontramos racimos de 'las ideas simples (calidades) que van juntos, pero somos incapaces de concebir su existencia por ellos, asumimos un substrato en el cual ellos son inherente y a que damos el nombre 'sustancia'. Theophilus (es decir Leibniz) contesta que hay razón de

pensar de esta manera, ya que concebimos varios predicados como perteneciendo al sujeto mismo. Él añade que los términos metafísicos como ‘apoyo ‘o’ substrato’ significan simplemente este, a saber, que varios predicados son concebidos como perteneciendo al mismo sujeto. Aquí tenemos un caso claro de Leibniz unión{conexión} de la metafísica de la sustancia con la forma de predicado sustancial de la proposición. Un ejemplo aliado es citado en el párrafo siguiente.

Una sustancia no es simplemente el sujeto de predicados: esto también pertenece a la noción de sustancia que esto es un sujeto duradero del cual los atributos diferentes son sucesivamente afirmados. Ahora, nuestra idea de una sustancia duradera es sacada principalmente de la experiencia interior, es decir de un permanente mí. Pero también debe haber, según Leibniz, una razón *a priori* de la persistencia de sustancia así como *el a posteriori* razón proporcionada por nuestra experiencia de nuestra autoidentidad persistente. ‘Ahora, es imposible encontrar alguno otro (*a priori* razón) salvo que mis atributos del tiempo más temprano y estado, así como mis atributos del tiempo posterior y declaran, son predicados del mismo sujeto. ¿Pero qué se supone diciendo que el predicado está en el sujeto, si no qué la noción del predicado es encontrada de algún modo en la noción del sujeto?’<sup>47</sup> Leibniz así unen{conectan} la persistencia de sustancias en modificaciones que se cambian o accidentes con la inclusión virtual de las nociones de predicados sucesivos en las nociones de los sujetos. En efecto, una sustancia es un sujeto que prácticamente contiene todos los atributos que serán afirmados alguna vez de ello. Traducido en la lengua de sustancia, esta teoría de la inclusión de predicados en sus sujetos significa que todas las acciones de cualquier sustancia están prácticamente contenidas en ello. ‘Este siendo tan, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o ser completo debe tener una noción tan completa que esto basta para entender{comprender}, y dar deducible de ello, todos los predicados del sujeto al cual esta noción es atribuida.’<sup>48</sup> la calidad de ser un rey, que pertenece a Alexander, no nos da una noción completa de la individualidad de Alexander; y, en efecto, no podemos tener una noción completa de ello. ‘Pero Dios, viendo la noción individual o haecceity de Alexander, ve en ello al mismo tiempo la fundación y la razón de todos los predicados que le pueden ser realmente atribuidos, en cuanto al ejemplo, si él conquistaría a Darius y Porus, hasta a saber{conocer} *a priori*, y no por la experiencia, si él moriría una muerte natural o por el veneno, que podemos saber{conocer} sólo por la historia.’<sup>49</sup> En fin, ‘en el refrán que la noción individual de Adán implica todo que le pasará alguna vez, no quiero decir nada más, pero lo que todos los filósofos quieren decir cuando ellos dicen que el predicado está en el sujeto de una proposición verdadera’<sup>50</sup>

Una sustancia, entonces, es un sujeto que contiene prácticamente todos los predicados que esto tendrá alguna vez. Pero esto no podía desarrollar sus potencialidades, o sea, esto no podía pasar de un estado al otro permaneciendo el mismo sujeto, a menos que esto tuviera una tendencia interior a este autodesarrollo o autodesplegar. ‘Si las cosas fueran tan formadas por el mandato (de Dios) para darlos adecuado para llevar a cabo la voluntad del legislador, entonces debe ser admitido que una cierta eficacia, la forma o la fuerza ... fueron impresionadas en cosas de cual beneficios la serie de fenómenos según la prescripción de la primera orden.’<sup>51</sup> Actividad, entonces, es una característica esencial de sustancia. De hecho, aunque un sistema diferente de cosas pudiera haber sido creado por dios, ‘la actividad de sustancia es mejor dicho de la necesidad metafísica y habría tenido un lugar, si no soy confundido, en ningún sistema independientemente de’<sup>52</sup> Otra vez, ‘creo

que naturalmente una sustancia no puede existir sin la acción. <sup>53</sup> no pienso sugerir que Leibniz sacara su noción de sustancia como esencialmente activa simplemente de la reflexión en la inclusión virtual de predicados en sus sujetos; pero él unió{conectó} su teoría de sustancia como activamente autodesplegando con su teoría de la relación de predicado sustancial. Y en general no es tanto que él sacó su metafísica de su lógica como que él trajo los dos en la unión el uno con el otro, de modo que el que influyera en el otro. Ellos forman aspectos diferentes de su filosofía.

6. El Leibniz trató de deducir del principio de la razón suficiente la conclusión que no pueden haber dos sustancias imperceptibles. ‘Deduzco del principio de la razón suficiente, entre otras consecuencias, que no hay en la Naturaleza dos seres verdaderos, absolutos imperceptibles el uno del otro; porque si hubiera, Dios y la Naturaleza actuarían sin la razón en el pedido del que por otra parte que el otro. <sup>54</sup> Por Leibniz de 'los seres absolutos significa sustancias, y su opinión es que cada sustancia debe diferenciarse internamente de cada otra sustancia. En el sistema total de sustancias Dios no tendría ninguna razón suficiente de colocar dos sustancias imperceptibles un en una posición en la serie y otro en una posición diferente. Si dos sustancias fueran indistinguibles el uno del otro, ellos serían la misma sustancia.

El principio de la identidad de indiscernibles era importante en los ojos de Leibniz. ‘Aquellos grandes principios de la razón suficiente y de la identidad de indiscernibles cambian el estado de metafísica. <sup>55</sup> el principio era para él ligado con la noción de la armonía universal, implicando una unidad sistemática y armoniosa de seres diferentes, cualesquiera dos de los cuales son internamente diferentes el uno del otro, aunque el mayo de diferencia en algunos casos ser infinitésimos e imperceptibles. Pero el estado preciso del principio no está muy claro. Según Leibniz, es posible concebir dos sustancias imperceptibles, aunque sea falso y al contrario del principio de la razón suficiente de suponer que dos sustancias imperceptibles existen <sup>56</sup> Este parece implicar que el principio de la identidad de indiscernibles es el contingente. Abstractamente o absolutamente diciendo{hablando}, dos sustancias imperceptibles son concebibles y posibles, pero es incompatible con el principio de la razón suficiente, interpretada en la luz del principio de la perfección, que es un principio contingente, que ellos deberían existir. Dios, habiendo decidido libremente actuar para el mejor, no tendría ninguna razón suficiente de crearlos. En otra parte, sin embargo, Leibniz parece implicar que dos indiscernibles son inconcebibles y metafísicamente imposibles. ‘Si dos individuos fueran absolutamente parecidos e iguales y, en pocas palabras, indistinguibles en ellos, no habría ningún principio de la individualización; y hasta aventuro a afirmar que no habría ninguna diferencia individual o individuos diferentes en esta condición. <sup>57</sup> Él continúa a decir que este es por qué la noción de átomos es quimérica. Si dos átomos poseen el mismo tamaño y forma, ellos podrían ser distinguidos sólo por denominaciones externas. ‘Pero es siempre necesario que además de la diferencia de tiempo y lugar allí debería ser un principio interno del diferencia. <sup>58</sup> Para relaciones externas diferentes implicadas para atributos diferentes Leibniz en las sustancias relacionadas. Él puede haber pensado que una sustancia puede ser definida sólo en términos de sus predicados, con la consecuencia, que dos sustancias no podían ser dichas{habladas} de como 'dos' y como 'diferentes' a menos que ellos tuvieran ~~predicados~~ <sup>59</sup> diferentes Pero la dificultad entonces se levanta{surge}, cuando Bertrand Russell indica{advierde}, de la vista como puede haber más de una sustancia. ‘Hasta que



los predicados hayan sido adjudicados{asignados}, las dos sustancias permanecen imperceptibles; pero ellos no pueden tener predicados por los cuales ellos dejan de ser imperceptibles, a menos que ellos sean primero distinguidos como numéricamente diferentes. <sup>60</sup> Si, sin embargo, asumimos que la verdadera vista{opinión} de Leibniz consiste en que dos indiscernibles son concebibles y metafísicamente posibles, aunque sea incompatible con el principio de la perfección que ellos realmente deberían existir, esta dificultad podría ser vencida. Pero es difícil ver como dos indiscernibles son concebibles dentro del marco de la filosofía de Leibniz de sustancia, predicados y relaciones.

7. En una carta a Bayle, Leibniz habla de 'un cierto principio de la orden{del pedido} general', que es 'absolutamente necesaria en la geometría sino también sostiene bien en la física, ya que Dios actúa como geométrico perfecto. Él declara el principio del modo siguiente. 'Cuando la diferencia de dos casos puede ser disminuida debajo de cualquier magnitud dada en los datos o en lo que es postulado, también debe ser posible disminuirlo debajo de cualquier magnitud presentada lo que es buscado (*en quaesitis*) o en que resultados. O, para expresarlo más comúnmente, cuando los casos (o lo que es dado) continuamente acercan el uno al otro y son finalmente combinados el uno en el otro, los resultados o acontecimientos (o lo que es buscado) debe hacer tan también. Este depende otra vez de un principio más general, a saber: cuando los datos forman una serie, lo que es buscado hace así también (*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*). <sup>61</sup> Leibniz dan ejemplos de geometría y física. Una parábola puede ser considerada como una elipse con un foco infinitamente distante o como una figura que se diferencia de alguna elipse por menos que cualquier diferencia dada. Los teoremas geométricos que son verdaderos de la elipse en general pueden ser aplicados entonces a la parábola, cuando considerado como una elipse. Otra vez, el resto puede ser considerado como una infinitamente pequeña velocidad o como una lentitud infinita. Lo que es verdadero de la velocidad o de la lentitud será verdadero entonces del resto cuando considerado de esta manera, 'tanto de modo que la regla de resto debiera ser considerada como un caso particular de la regla del movimiento'. <sup>62</sup>

Leibniz así aplicó la idea de diferencias infinitésimas de mostrar como hay continuidad entre, por ejemplo, la parábola y la elipse en la geometría y entre movimiento y resto en la física. Él lo aplicó también en su filosofía de sustancia en la forma de la ley de continuidad, que declara que no hay ningunos saltos o discontinuidades en la Naturaleza. 'Nada es llevado a cabo de repente, y esto es una de mis grandes máximas, y uno del más completamente verificado, que la Naturaleza no hace ningunos saltos: una máxima que llamé la ley de continuidad. <sup>63</sup> Esta ley sostiene bueno 'no sólo de transiciones de un lugar a otro sino también de aquellos de la forma para formarse o de estado al estado'. <sup>64</sup> Cambios son continuos, y los saltos son aparentes sólo, sin embargo, dice que Leibniz, la belleza de la Naturaleza los exige de modo que puedan haber percepciones distintas. No vemos las etapas{escenas} infinitésimas del cambio, y así parece haber discontinuidad donde no hay ninguno en realidad.

La ley de continuidad es complementaria al principio de la identidad de indiscernibles. Ya que la ley de continuidad declara que en la serie de cosas creadas cada posición posible es ocupada, mientras el principio de la identidad de indiscernibles declara que cada posición posible es ocupada una vez y una vez sólo. Pero por lo que el mundo creado de sustancias está preocupado, la ley de continuidad no es metafísicamente necesaria. Es el

dependiente en el principio de perfección. 'La hipótesis de saltos no puede ser refutada excepto por el principio de orden {pedido}, por la ayuda de la razón suprema, que hace todo del modo más perfecto.'<sup>65</sup>

8. Puede ser apenas negado, pienso, que hay una unión cercana entre las reflexiones lógicas y matemáticas de Leibniz por una parte y su filosofía de sustancias en el otro. Cuando hemos visto, es legítimo hablar, en cuanto a ciertos puntos importantes por lo menos, de una tendencia de subordinar éste al antiguo y hacer de intérprete, por ejemplo, la teoría de sustancia y atributos en la luz de una teoría lógica particular sobre proposiciones. Hay una unión cercana entre la teoría lógica de proposiciones analíticas {analíticas} y la teoría metafísica de mónadas sin ventanas o sustancias, es decir de sustancias que desarrollan sus atributos puramente desde dentro según una serie preestablecida de cambios continuos. Y en la ley de continuidad, aplicado a sustancias, podemos ver la influencia del estudio de Leibniz del análisis infinito en matemáticas. Este estudio también es reflejado en su idea de proposiciones contingentes como el requerimiento del análisis infinito, es decir como siendo sólo infinitamente analítico {analítico} y no finitamente analítico {analítico} como verdades de la razón.

Por otra parte, 'panlogism' de Leibniz es sólo un aspecto de su pensamiento, no el todo ello. Él puede haber unido {conectado}, por ejemplo, su idea de sustancia tan esencialmente activa con su idea de un sujeto como esto en cual infinidad de predicados están prácticamente contenidos; pero este no debe decir que él realmente sacó su idea de actividad o fuerza de la lógica. Es difícil ver como cualquier tal derivación sería plausible o posible. Además, aparte de sus propias reflexiones en el mí y en el mundo existente, Leibniz estuvo informado no sólo con las escrituras de hombres como Descartes, Hobbes y Spinoza sino también con aquellos de pensadores de Renacimiento que habían esperado varias de sus ideas principales. La idea fundamental en la filosofía de Leibniz era probablemente la de la armonía universal del sistema potencialmente infinito de la Naturaleza, y esta idea estaba seguramente presente en la filosofía de Nicholas de Cusa en el quince y otra vez en aquel de Bruno en el siglo dieciséis. Adelante, las ideas que ningunas dos cosas son exactamente parecidas y que cada cosa refleja el universo de su propio modo habían ambas sido propuestas por Nicholas de Cusa. El Leibniz puede haber traído estos y haber aliado ideas en la relación con sus estudios lógicos y matemáticos: le costó hacer por otra parte, a menos que él estuviera listo para admitir una dicotomía fundamental en su pensamiento. Pero este no nos justifica en cuanto a él como simplemente un 'panlogist'. Para la materia {el asunto} de esto, aun si uno puede mostrar como las ciertas teorías metafísicas eran derivables de la lógica de Leibniz, esto no necesariamente sigue esto ellos realmente fueron tan sacados. Y aunque pueda haber inconsistencias entre algunas teorías lógicas de Leibniz y algunas de sus especulaciones metafísicas, y aunque él pueda haberse abstenido conscientemente de publicar algunas de sus conclusiones a todos sin excepción, es imprudente concluir que sus escrituras publicadas maduras contienen sólo una filosofía popular y que edifica en la cual él realmente no creyó. Él era una figura compleja y multilátera; y aun si su forma de estudios lógica de algunos modos la nota característica de su pensamiento, los otros aspectos de su pensamiento no pueden ser simplemente desatendidos. Además, si recordamos que él nunca calculó {resolvió} un sistema en el camino que Spinoza había tratado de hacer, se hace más fácil para entender su inconsistencias. Esto puede muy estar bien el caso que, cuando Bertrand Russell ha mantenido, algunas reflexiones lógicas de Leibniz conducirían más fácilmente a Spinozism

que al monadology; pero esto no sigue aquel Leibniz no era sincero en su rechazo de Spinozism. Él fue convencido, por ejemplo, que Spinozism no es apoyado por la experiencia y que su propio monadology ganó realmente un poco de apoyo de la experiencia. A este monadology daré vuelta ahora.

## *Capítulo Diecisiete*

### **LEIBNIZ (3)**

*Sustancias simples o mónadas-Entelechies y materia{asunto} principal - Cuerpo de la extensión y Espacio de la sustancia corpóreo y tiempo - la Percepción de la armonía preestablecida y Alma del apetito e ideas Innatas por el cuerpo.*

1. Leibniz unió {conectó} el origen psicológico de la idea de sustancia con la cohibición. 'Para pensar un color y observar que uno piensa esto es dos pensamientos muy diferentes, tan diferentes como es el color del ego que lo piensa. Y cuando concibo aquellos otros seres también pueden tener el derecho de decir 'yo', o que podría ser dicho para ellos, es por este que concibo lo que es llamado "la sustancia" en general. <sup>1</sup> y esto es también la consideración del ego sí mismo que amuebla otras nociones metafísicas, como causa, efecto, acción, semejanzas {parecido}, etc., y hasta aquellos de lógica y ética. Hay verdades primitivas del hecho así como las verdades primitivas de la razón; y la proposición 'existo' es una verdad primitiva del hecho, una verdad inmediata, aunque esto no sea el único. Estas verdades primitivas del hecho son 'las experiencias internas inmediatas de una urgencia de sentir <sup>2</sup> ellas no son proposiciones necesarias, pero proposiciones 'fundado en una experiencia inmediata <sup>3</sup> estoy seguro, entonces, que existo, y soy consciente de mí como una unidad. De ahí saco la idea general de sustancia como una unidad. Al mismo tiempo, la unión de la idea de sustancia con la cohibición del ego milita en contra de la concepción Spinozistic de una sustancia única de la cual soy sólo un modo. Por más que algunas especulaciones lógicas de Leibniz puedan haber señalado hacia Spinozism, su conciencia animada de la individualidad espiritual lo hizo imposible para él de entretener seriamente al general metafísica de Spinoza. Él no estuvo listo para seguir Descartes en la fabricación *del Cogito* una proposición existencial fundamental; pero él estuvo de acuerdo que 'el principio Cartesiano es válido', aunque 'esto no sea el único de su clase <sup>4</sup>

No es posible manifestarse por cualquier argumento que da a la certeza absoluta que el mundo externo existe, <sup>5</sup> y 'la existencia del espíritu está más segura que aquel ~~de objects~~ <sup>6</sup> sensibles. Que seguramente descubrimos entre uniones de fenómenos que nos permiten predecir, y debe haber alguna causa de esta unión constante; pero esto no sigue como una absolutamente cierta conclusión que los cuerpos existen, para una causa externa, como Dios de Berkeley, podría presentarnos sucesiones ordenadas ~~de fenómenos~~ <sup>7</sup> sin embargo, no tenemos ninguna verdadera razón de suponer que es así, y somos moralmente, aunque no metafísicamente, cierto que los cuerpos existen. Ahora, observamos que los cuerpos visibles, los objetos de los sentidos, son divisibles: o sea, ellos son conjuntos o compuestos. Este significa que los cuerpos son formados de sustancias simples, sin partes. 'Deben haber

sustancias simples, ya que hay sustancias compuestas, ya que el compuesto es sólo una colección o *agregación* de sustancias simples.<sup>8</sup> Estas sustancias simples, de las cuales todas las cosas empíricas son formadas, son llamadas por Leibniz 'mónadas'. Ellos son 'los átomos verdaderos de la naturaleza y, en pocas palabras, los elementos ~~de things~~'<sup>9</sup>

El uso de la palabra 'átomo' no debe ser tomado para significar que la mónada Leibnizian se parece a los átomos de Democritus o Epicurus. La mónada, que es sin partes, no posee la extensión, la figura ~~o la divisibilidad~~<sup>10</sup> una cosa no puede poseer la figura o formar a menos que sea ampliado; tampoco puede ser divisible a menos que esto posea la extensión. Pero una cosa simple no puede ser ampliada; ya que la simplicidad y la extensión son incompatibles. Este significa que las mónadas no pueden nacer de ningún otro modo que por la creación. Tampoco ellos pueden fallecer de cualquier otro modo que por la aniquilación. Las sustancias compuestas pueden nacer, por supuesto, y fallecer por agregación y disolución de mónadas; pero éste, siendo simple, no confiesa de estos procesos. A este respecto hay, en efecto, un cierto parecido entre mónadas y los átomos de los filósofos; pero los átomos de Epicurus poseyeron la forma, aunque ellos fueran afirmados para ser indivisibles. Además, mientras que el atomists primero concibió átomos y luego interpretó el alma en términos de teoría atómica, como formado de smoother, rounder y átomos más finos, puede haberse dicho que Leibniz ha concebido la mónada en una analogía con el alma. Ya que cada uno está en algún sienten una sustancia espiritual.

Pero aunque las mónadas sean sin la extensión y sin diferencias de quantity y figura, ellos, según la teoría de la identidad de indiscernibles, deben ser cualitativamente distinguibles el uno del otro. Ellos se diferencian, en cierto modo ser explicado más tarde, en el grado de percepción y appeti-tion que cada uno posee. Cada mónada se diferencia cualitativamente e intrínsecamente de cada otra mónada; aún el universo es un sistema organizado y armonioso en el cual hay una variedad infinita de sustancias que se combinan para formar una armonía perfecta. Cada mónada se desarrolla según su propia constitución interior y ley; esto es insusceptible de aumento o disminución por la actividad de otras mónadas, ya que el simple no puede hacerle añadir partes o restado de ello. Pero cada uno, siendo dotado de algún grado de la percepción, refleja el universo, es decir el sistema total, de su propio modo.

Leibniz así reafirmó la existencia de una pluralidad de sustancias individuales; y en este punto él estuvo de acuerdo con Descartes. Pero él no estuvo de acuerdo con la concepción de éste de la materia {del asunto} como la extensión geométrica. La masa corpórea es un conjunto, y debemos postular verdaderas unidades sustanciales: los cuerpos no pueden ser formados de los puntos del géometra. 'Si no hubiera verdaderas unidades sustanciales no habría nada sustancial o verdadero en la masa. Era este que obligó Cordemoy a abandonar Descartes y abrazar la doctrina de Democritus de átomos a fin de encontrar una unidad verdadera.'<sup>11</sup> Leibniz él mismo habían jugado durante un tiempo con la teoría atómica. 'Al principio, cuando yo me había liberado del yugo de Aristóteles, me ocupé con la consideración del vacío y átomos.'<sup>12</sup> Pero él se hizo convencido del carácter insatisfactorio de la teoría. Ya que los átomos de Democritus y Epicurus no eran unidades verdaderas. Poseyendo el tamaño y la forma, ellos no podían ser los factores últimos discoverable por el análisis. Incluso si su indivisibilidad física fuera postulada, ellos todavía serían divisibles en principio. Los componentes últimos de cosas deben ser, por lo tanto, 'puntos', aunque no puntos matemáticos. Ellos deben ser, entonces, puntos metafísicos,



razón, dijo Leibniz, para rechazar la teoría en sí mismo. La insuficiencia de filosofías rivales hace necesario de introducir de nuevo la teoría Aristotélica, a condición de que sea interpretado en términos dinámicos, es decir en términos de fuerza o energía, y a condición de que no sea usado como un sustituto de explicaciones científicas de acontecimientos causales. En la nueva introducción de formas sustanciales o Leibniz entelechies no volvió la espalda a la vista{opinión} mecánica 'moderna' de la Naturaleza, aunque él lo considerara insuficiente. Al contrario, él insistió que el finalistic y las vistas{opiniones} maquinales de la Naturaleza sean complementarios.

Aunque cada mónada contenga un principio de actividad o forma sustancial, ninguna mónada creada es sin un componente pasivo que Leibniz llama 'principal' o 'primero importan'. Lamentablemente él usa los términos 'materia{asunto}', 'materia{asunto} principal' y 'materia{asunto} secundaria' en varios sentidos, y uno no siempre puede asumir que el mismo término tiene el mismo sentido en sitios diferentes o contextos. Sin embargo, la materia{el asunto} principal, como atribuido a cada mónada creada, no debe ser entendida como implicando corporeality. 'Ya que la materia{el asunto} principal no consiste en masa o impenetrabilidad y extensión, aunque esto tenga una exigencia para ello.<sup>19</sup> Esto pertenece a la esencia de sustancia creada y es más parecido 'a la potencialidad' Escolástica 'o potencia' que importar en cualquier sentido ordinario. 'Aunque Dios pueda por Su poder absoluto privar la sustancia de la materia{del asunto} secundaria, Él no puede privarlo de la materia{del asunto} principal; ya que Él lo haría entonces para ser el acto puro, que Él solo es.<sup>20</sup> Para decir que hay materia{asunto} principal en cada sustancia creada debe decir que la sustancia creada es limitada e imperfecto; y esta imperfección y pasividad son mostradas en percepciones confusas. Las mónadas 'no son fuerzas puras: ellas son las fundaciones no sólo de acciones sino también de resistencias o pasividades, y su mentira "de pasiones" en ~~perceptions~~<sup>21</sup> confuso

3. La realidad así consiste por último en mónadas, cada uno de las cuales es un punto metafísico no ampliado. Estas mónadas se combinan, sin embargo, formar sustancias compuestas. ¿Pero cómo es que el cuerpo ampliado resulta de una unión de alguna clase entre mónadas no ampliadas? La respuesta de Leibniz a esta pregunta me parece muy oscura. La extensión, él dice, es una noción reducible y relativa: es reducible a 'pluralidad, continuidad y coexistencia o la existencia de partes en el tiempo mismo ~~que~~<sup>22</sup> Estos conceptos, sin embargo, diferencian formalmente: la existencia y la continuidad son distintas. La extensión es, por lo tanto, sacada y no primitiva: esto no puede ser un atributo de sustancia. 'Esto es uno de los errores primarios del Cartesians que ellos concibieron la extensión como algo primitivo y absoluto y como lo que constituye la sustancia.<sup>23</sup> Extensión es así más el camino del cual percibimos cosas que un atributo de cosas ellos mismos. Esto pertenece a la orden{al pedido} fenomenal. Es 'solamente una cierta repetición indefinida de cosas en cuanto ellos son similares el uno al otro o imperceptible<sup>24</sup> Cuando hemos visto ya, ningunas dos mónadas son imperceptibles; pero representar multiplicidad hay que representarlos tan similar y a aquel grado como imperceptibles, es decir hay que 'repetir' ellos. Este supone, sin embargo, que ellos poseen alguna calidad que es repetida o, como Leibniz también dijo, 'se difundió'. Y esta calidad es la resistencia, que es la esencia de materia{asunto} e implica la impenetrabilidad. Aquí Leibniz usa el término 'materia{asunto}' (es decir materia{asunto} principal o primera) en un sentido bastante diferente de esto en el cual le hemos encontrado ya usándolo. Él lo usa ahora para significar

el principio pasivo en la sustancia. ‘La resistencia de materia{asunto} contiene dos cosas, impenetrabilidad o antitypia, y resistencia o apatía; y en estos ... coloco la naturaleza del principio pasivo o materia{asunto}. ’<sup>25</sup> Otra vez, ‘la fuerza pasiva correctamente constituye la materia{el asunto} o la masa ... fuerza Pasiva es que resistencia por la cual un cuerpo resiste no sólo a penetración sino también movimiento ... Así hay en ello dos resistencias o masas: el primer es llamado antitypia o impenetrabilidad, la segunda resistencia o lo que Kepler llama la apatía natural de cuerpos. ’<sup>26</sup>

Si comenzamos con la concepción de muchas sustancias o mónadas, podemos considerar simplemente el elemento pasivo en ellos o lo que Leibniz llama ‘materia{asunto} principal’, consistiendo en impenetrabilidad y apatía. Considerando esta calidad sola consideramos sustancias a fin de que ellos son imperceptibles; consideramos la calidad como ‘repetido’. Y la extensión es repetiton indefinido de cosas en cuanto ellos son similares el uno al otro o imperceptibles. Estamos aquí en la esfera de abstracción. La concepción de la materia{del asunto} principal es ya una abstracción; ya que la pasividad es sólo un principio constituyente en la sustancia. Y la extensión es una abstracción adicional; para la concepción de extensión cuando la repetición indefinida presupone la abstracción de la materia{del asunto} principal.

4. La idea de la materia{del asunto} principal no es la misma cosa que la idea de cuerpo. La materia{el asunto} principal es la pasividad, pero el cuerpo comprende la fuerza activa así como la pasividad. Si los dos son tomados juntos, es decir si los principios activos y pasivos son tomados juntos, tenemos ‘materia{asunto} tomada como un ser completo (es decir materia{asunto} secundaria en el diferencia de primario, que es algo puramente pasivo y por consiguiente incompleto) ’<sup>27</sup> materia{asunto} Secundaria es así la materia{el asunto} considerada como dotado con la fuerza activa: esto es también la misma cosa que el cuerpo. ‘La materia{el asunto} es que que consiste en antitypia o que que resiste a la penetración, y tan la materia{el asunto} desnuda es simplemente pasiva. El cuerpo, sin embargo, posee además de la materia{del asunto} también la fuerza activa. ’<sup>28</sup> materia{asunto} Secundaria también es llamada ‘la masa por Leibniz: esto es un conjunto de mónadas. Uno puede decir, entonces, que la materia{el asunto} secundaria, la masa y el cuerpo significan la misma cosa, a saber, un conjunto de sustancias o mónadas. Leibniz también se refiere a ello como un cuerpo orgánico o una máquina orgánica. Es hecho en un cuerpo orgánico, sin embargo; es decir en un cuerpo realmente unificado en vez de una mera colección agregada o casual de mónadas, poseyendo una mónada dominante que actúa como el entelechy o la forma sustancial de su cuerpo orgánico. Este compuesto de la mónada dominante y un cuerpo orgánico es llamado por Leibniz una sustancia corpórea. ‘Me distingo (i) entelechy primitivo o alma; (ii) materia{asunto} primaria o fuerza pasiva primitiva; (iii) la mónada, completada por estos dos; (iv) reúna o materia{asunto} secundaria o la máquina orgánica, a la cual las mónadas subordinadas innumerables concurren; (v) el animal, o sustancia corpórea, que es hecha en una máquina por la mónada dominante. ’<sup>29</sup>

Si uno mira a Leibniz para un uso absolutamente consecuente de términos, uno mirará en vano. Sin embargo, los ciertos puntos están bastante claros. La realidad última es mónadas o sustancias simples. Éstos, por supuesto, son invisibles: lo que percibimos son conjuntos de mónadas. Y cuando un conjunto tiene una mónada dominante, esto está un cuerpo orgánico y formas, juntos con la mónada dominante, lo que Leibniz llama una

sustancia corpórea. Una oveja, por ejemplo, es un animal o una sustancia corpórea, no un mero conjunto de mónadas. Lo que esto piensa para una mónada 'dominar' sobre un cuerpo orgánico puede ser apenas considerado aparte del tema de percepción, y pospongo el tratamiento de este para el momento. Pero vale la pena la indicación aquí fuera que en cada sustancia corpórea, y en efecto en cada masa o conjunto, hay, según Leibniz, un número infinito de mónadas. En cierto modo, entonces, Leibniz afirmó la existencia de un infinito actual, o mejor dicho, del infinito actual. 'Soy tanto a favor del infinito actual que en vez de confesar que la Naturaleza lo detesta, como es comúnmente dicho, creo que esto lo afecta en todas partes a fin de trabajar mejor las perfecciones de su autor. Entonces creo que no hay ninguna parte de la materia{del asunto} que no es, no digo divisible, pero realmente dividido; y por consiguiente la menor parte de partícula debe ser considerada como un mundo lleno{pleno} de un infinidad de criaturas diferentes. '30 Pero Leibniz no confesó que la conclusión sigue esto hay un número realmente infinito de mónadas en cualquier conjunto. Ya que no hay ningún número infinito. Decir que hay un infinidad de mónadas es decir que hay siempre más de ellos que puede ser adjudicado{asignado}. 'No obstante mi cálculo infinitésimo, no admito ningún número infinito verdadero, aunque yo admita que la multitud de cosas supera cada número finito, o mejor dicho cada número. '31 de la declaración, por lo tanto, que en cualquier conjunto hay un infinidad de mónadas uno no puede sacar la conclusión que cada conjunto es igual, a causa de que cada uno es formado de un número infinito de sustancias simples. Ya que no hay ningún sentido en el hablar de números infinitos iguales. El conjunto no es un todo infinito arreglado de un número infinito de partes. Hay sólo un infinito verdadero, y este es 'el Absoluto, que es anterior a toda la composición y no es formado por la adición ~~de parts'~~32 y Leibniz se refiere al diferencia hecho por 'las Escuelas entre el 'syncategorematic infinito, cuando ellos lo llaman', ~~y el infinito~~33 ~~categorematic~~ el antiguo es el indefinido, no el infinito verdadero. 'En vez de un número infinito deberíamos decir que hay más que cualquier número puede expresar. '34

También debería ser notado que las sustancias en el sentido de conjuntos de mónadas son para Leibniz fenomenal. 'Ya que todo excepto las mónadas componentes es añadido por la percepción sola, del mismo hecho del que son simultáneamente percibidos. '35 Pero decir que los conjuntos son fenómenos no debe decir que ellos son sueños o alucinaciones. Ellos son fenómenos bien fundados, su verdadera base que es la coexistencia de las mónadas de las cuales ellos son conjuntos. Lo que se supone es que las piedras y los árboles, por ejemplo, aunque ellos aparezcan a los sentidos de ser cosas unitarias, son realmente conjuntos de sustancias no ampliadas simples. El mundo de la vida diaria, tan hablar, el mundo de percepción sensoria, y en efecto también de la ciencia, es fenomenal. Las mónadas o la realidad última no son fenomenales: ellos no aparecen para la percepción, pero son conocidos sólo por un proceso del análisis filosófico.

5. El espacio y el tiempo, Leibniz insiste, son relativos. 'En cuanto a mi propia opinión, he dicho más que una vez que sostengo el espacio para ser algo simplemente pariente, cuando el tiempo es. Lo sostengo para ser una orden{un pedido} de coexistencias, cuando el tiempo es una orden{un pedido} de sucesiones. Ya que el espacio denota, en términos de posibilidad, una orden{un pedido} de cosas que existen al mismo tiempo, consideradas como existiendo juntos, sin investigar sus modos de existir. Y cuando uno ve varias cosas juntos, uno percibe esta orden{pedido} de cosas entre sí. '36 Dos cosas que coexisten, A y



B, están de pie en una relación de la situación, y en efecto, todo el soporte de cosas que coexiste en relaciones de la situación. Si ahora consideramos cosas simplemente como coexistir, es decir como poniendo en relaciones mutuas de la situación, tenemos la idea de espacio como la idea de una orden{un pedido} de coexistencia. Y si, adelante, no nos referimos a ninguna cosa realmente existente, pero concebimos simplemente la orden{el pedido} de relaciones posibles de la situación, tenemos la idea abstracta del espacio. Abstraiga el espacio, por lo tanto, no es nada verdadero: esto es simplemente la idea de una orden{un pedido} relacional posible. El tiempo es también relacional. Si dos acontecimientos, A y B, no son simultáneos, pero sucesivos, hay una cierta relación entre ellos que expresamos diciendo que A es antes B y B después A. Y si concebimos la orden{el pedido} de relaciones posibles de esta clase, tenemos la idea abstracta del tiempo. El tiempo abstracto no es más algo verdadero que es el espacio abstracto. No hay ningún verdadero espacio abstracto en el cual las cosas están situadas, y no hay ningún verdadero tiempo abstracto y homogéneo en el cual las sucesiones ocurren. Ambos, entonces, son ideales. Al mismo tiempo la coexistencia y pre o postexistencia es verdadera. 'El tiempo no es ninguno más o menos un ser de razón (es decir algo ideal o mental) que el espacio. Coexistir y a pre o postexistir son algo verdadero. '37 Este puede ser expresado diciendo que si el espacio y el tiempo son fenomenales, ellos son fenómenos sin embargo bien fundados (*fenómenos bene fundata*): las ideas abstractas tienen alguna fundación objetiva o base, a saber, relaciones.

Leibniz no da ninguna consideración muy detallada al tiempo; pero él da razón del camino del cual los hombres forman la idea de espacio. En primer lugar ellos consideran que muchas cosas existen inmediatamente, y ellos observan en ellos una orden{un pedido} de la coexistencia. 'Esta orden{pedido} es su situación o distancia. '38 Ahora, cuando una de estas cosas coexistentes, A, cambia su relación a varios otros (B, C, D) que no cambian sus relaciones mutuas, y cuando una nueva llegada a la escena, X, adquiere las mismas relaciones a B, C y D que antes tenía, decimos que X ha tomado el lugar de A. Y, en general, 'los sitios' de co-existentes pueden ser determinados en términos de relaciones. Es verdadero que ningunos dos co-existentes pueden tener idénticamente las mismas relaciones; para una relación, supone 'accidentes' 'o afectos' en las cosas relacionadas, y ningunas dos cosas pueden sufrir los mismos accidentes individuales. De la exactitud estricta, por lo tanto, el X no adquiere las mismas relaciones que antes tenían. Sin embargo, los consideramos como el mismo y decimos{hablamos} de X la ocupación del mismo 'lugar' que un antes ocupado. Así tendemos a pensar en el lugar que como está de algún modo extrínseco a X y A. Ahora, 'el espacio es que que resulta de sitios tomados juntos '39 es que que entiende{comprende} todo el lugar, el lugar, uno podría decir, de sitios. Considerado de esta manera, a saber como extrínseco a cosas, el espacio es una abstracción mental, algo existiendo sólo en la idea. Pero las relaciones que forman la base de esta construcción mental son verdaderas.

En vista del hecho que Leibniz mantuvo una teoría relacional de espacio y tiempo, es sólo natural que él fuera un opositor vigoroso de las teorías mantenidas por Newton y Clarke, que consideró el espacio y el tiempo como absoluto. Para Newton el espacio era un número infinito de puntos y tiempo un número infinito de instantes. Él también usó una analogía bastante extraña hablando de espacio y tiempo como *sensorium* de Dios, por lo visto queriendo decir que hay alguna analogía entre el camino del cual Dios, en todas partes

presente{regalo}, percibe cosas en el espacio infinito en el cual ellos están situados y el camino en el cual el alma percibe la imagen formada en el cerebro. El Leibniz hizo el tiempo bastante pesado de esta analogía, presionándolo en una manera que Clarke consideró injustificable. 'Hay apenas cualquier expresión menos apropiada sobre este sujeto que el que que hace Dios para tener *un sensorium*. Parece hacer Dios el alma del mundo. Y esto será una materia{un asunto} difícil para poner un sentido justificable sobre esta palabra según el uso que señor Isaac Newton hace de ello. '40 en Cuanto a la propia vista{opinión} de Clarke, que el espacio infinito es una propiedad de Dios, a saber la inmensidad divina, comentarios de Leibniz, entre otras observaciones, que en este caso 'habría partes en la esencia de Dios'.41

Completamente aparte, sin embargo, de estas especulaciones teológicas de Newton y Clarke, Leibniz rotundamente rechazó sus concepciones del espacio absoluto que como es 'un ídolo de algunos Ingleses modernos', 42 la palabra 'ídolo' usado en el sentido de Francis Bacon. Si el espacio fuera un infinito y verdadero estando en que las cosas están situadas, parecería que Dios podría haber colocado cosas en el espacio por otra parte que ellos son y que uno podría hablar del universo, de ser finito, avanzando en el espacio vacío. Pero no habría ninguna diferencia perceptible entre una posición del universo en el espacio y otra posición. Dios, por lo tanto, no tendría ninguna razón suficiente delegir una posición más bien que el otro. Y la noción de un universo finito avanzar en el espacio vacío es fantástica y quimérica; ya que no habría ningún cambio observable en absoluto. 'Los meros matemáticos, que sólo son tomados con el vanidad de la imaginación, tienen tendencia para forjar tales nociones; pero ellos son destruidos por motivos superiores. '43 Absolutamente hablar, Dios podría haber creado un universo del grado finito; pero, si es finito o infinito, no hay ningún sentido en el hablar de ello como la ocupación o como capaz de ocupar posiciones diferentes. Si fuera finito y si fuera dado una vuelta, como era, en el espacio infinito, las dos posiciones imaginadas serían indistinguibles. Según la ley de la razón suficiente, entonces, esto no ocuparía una posición más bien que el otro. De hecho, es absurdo hablar de dos posiciones en absoluto; y la tentación para hablar de esta manera se levanta{surge} sólo cuando enmarcamos la noción quimérica del espacio vacío infinito como una reunión de puntos, nadie de los cuales sería de cualquier modo distinguible de ninguno otro.

Un argumento similar puede ser usado contra la idea del tiempo absoluto. Suponga que alguien pregunta por qué Dios no creó el mundo un año o un millón de años más pronto; es decir por qué Él se aplicó, como era, acontecimientos sucesivos a este más bien que a aquella sucesión de instantes en el tiempo absoluto. Ninguna respuesta podría ser dada, ya que no habría ninguna razón suficiente de la creación de Dios el mundo en un momento más bien que el otro, si se asume que la sucesión de cosas creadas es el mismo en cualquier caso. Este podría parecer ser un argumento a favor de la eternidad del mundo, eran ello no para el hecho que en la prueba que no habría ninguna razón suficiente de la creación de Dios el mundo en el instante X más bien que en el instante Y uno también demuestra que no hay ningunos instantes aparte de cosas. Para el hecho que no habría ninguna razón suficiente de Dios que prefiere un instante más bien que el otro es debido a los instantes siendo indistinguible. Y si ellos son indistinguibles, no pueden haber dos de ellos. La noción del tiempo absoluto como formado de un número infinito de instantes es así un invento ~~de la imaginación~~ 44 en Cuanto a la idea de Clarke que el tiempo infinito es la

eternidad de Dios, esto seguiría de este que todo que es a tiempo está también en [t]sencia divino, como, si el espacio infinito es la inmensidad divina, las cosas en el espacio están en la esencia divina. 'Expresiones extrañas, que claramente muestran que el autor hace un uso incorrecto de términos/

El espacio absoluto y el tiempo, extrínseco a cosas, son entidades por lo tanto imaginarias, 'cuando los Schoolmen ellos mismos han reconocido <sup>2</sup>46, Pero aunque Leibniz indudablemente tuviera éxito en su objeto de llamar la atención hacia el carácter paradójico de las vistas {opiniones} en espacio y tiempo propuesto por Newton y Clarke, esto no sigue aquella su propia teoría es, no digo adecuado, ya que la última palabra en espacio y tiempo ha sido apenas dicha hasta en la era post-Einstein, pero coherente. Por una parte, las mónadas no son puntos en el espacio, y ellos no tienen ninguna verdadera situación relativa que se extiende más allá ~~de la orden 47 {del pedido 47}~~ fenomenal 'no hay ninguna distancia espacial o absoluta o proximidad de mónadas. Decir que ellos son reunidos juntos en un punto, o diseminados en el espacio, es hacer el uso de ciertas ficciones de nuestra alma. <sup>2</sup>48 Espacio, por lo tanto, pertenece a la orden {al pedido} fenomenal. Por otra parte, el espacio no es puramente subjetivo; esto es *un fenómeno bene fundatum*. Las mónadas tienen una relación pedida de la coexistencia a otras cosas; y la mónada dominante o el alma están en algún sentido, nunca claramente definido por Leibniz, 'en' el cuerpo orgánico que esto domina. Está todo muy bien para sugerir que la posición de la mónada dominante sea definida de algún modo por el cuerpo orgánico que esto domina; el hecho permanece aquel este cuerpo es formado de mónadas. ¿Y cómo son definidas sus posiciones? Si la orden {el pedido} de fenómenos coexistentes que es el espacio y la orden {el pedido} de fenómenos sucesivos que es el tiempo es simplemente debido a 'las percepciones que confabulan mutuamente de monads', <sup>2</sup>49 espacio y tiempo son puramente subjetivos. Pero el Leibniz claramente sintió que este no haría completamente. Ya que los puntos de vista diferentes de mónadas diferentes presuponen posiciones relativas objetivas. Y en este caso espacio no puede ser puramente subjetivo. Pero el Leibniz no parece haber calculado {resuelto} con éxito la relación entre los elementos subjetivos y objetivos en espacio y tiempo.

En Kant influyeron en particular, por supuesto, el antiguo aspecto de la teoría de Leibniz de espacio y tiempo, a saber su aspecto subjectivist. Es verdadero que hasta Kant confesó de vez en cuando que debe haber una tierra {razón} objetiva, sí mismo desconocida, para relaciones espaciales actuales; pero su teoría general de espacio y tiempo era más subjectivist, y de ahí posiblemente más coherente aunque más paradójico y menos aceptable que aquel de Leibniz. Además, aunque el espacio fuera subjetivo para Kant, esto se pareció más al espacio vacío absoluto de Newton que el sistema de Leibniz de relaciones.

6. La realidad última es, entonces, mónadas, sustancias simples concebidas según una analogía con almas. Leibniz era un pluralista convencido. La experiencia nos enseña, él dijo, que hay egos individuales o las almas; y esta experiencia es incompatible con la aceptación de Spinozism. La noción que 'hay sólo una sustancia, a saber Dios, que piensa, cree y testamentos una cosa en mí, pero que piensa, cree y testamentos exactamente el contrario en el otro (es) una opinión la absurdidad de cual M. El Bayle ha mostrado bien en ciertas partes de su Diccionario <sup>2</sup>50 y ningunas dos de estas mónadas es exactamente parecido. Cada uno tiene sus propias características peculiares. Además, cada mónada

forma un mundo aparte, en el sentido desde dentro el cual esto desarrolla sus potencialidades. Leibniz no negó, por supuesto, que en el nivel fenomenal haya lo que llamamos la causalidad eficiente o mecánica: él no hizo, por ejemplo negó que sea verdadero decir que la puerta se cerró de golpe porque una ráfaga de viento ejerció la presión en ello. Pero debemos distinguirnlos entre el nivel físico en el cual esta declaración es verdadera y el nivel metafísico en el cual hablamos sobre la mónada. Cada mónada parece a un sujeto que prácticamente contiene todos sus predicados, y la fuerza primitiva o entelechy de la mónada son, como era, la ley de sus variaciones y cambios. 'La fuerza derivada es el estado presente actual mientras tendiendo a o preimplicando el estado siguiente, cuando todo presenta es grande con el futuro. Pero el que que persiste, en cuanto esto implica todo que puede pasarle alguna vez, tiene la fuerza primitiva, de modo que la fuerza primitiva sea, como era, la ley de la serie, mientras la fuerza derivada es la determinación que designa un término particular de la serie. '51 las mónadas son, usar el término de Leibniz, 'sin ventanas'. Adelante, hay un infinidad de ellos, aunque esta declaración debiera ser entendida en la luz del desmentido de Leibniz que puede haber un número infinito actual. En vez de un número infinito, deberíamos decir que hay más que cualquier número puede expresar. '52

Pero aunque haya mónadas innumerables o las sustancias simples, cada uno de las cuales precontiene todas sus variaciones sucesivas, ellos no forman una aglomeración caótica. Aunque cada mónada sea un mundo aparte, esto se cambia de la correspondencia armoniosa con los cambios de todas otras mónadas según una ley o armonía preestablecida por dios. El universo es un sistema pedido en el cual cada mónada tiene su función particular. Las mónadas están tan relacionadas el uno con el otro en la armonía preestablecida que cada uno refleja el sistema infinito entero de un modo particular.

El universo es así un sistema en el sentido que si una cosa 'fuera llevada o supuesta diferente, todas las cosas en el mundo habrían sido diferentes de aquellos que ahora son '53 Cada mónada o la sustancia expresa el universo entero, aunque unos, como será visto más tarde, expreso ello más claramente que otros cuando ellos disfrutan de un grado más alto de la percepción. Pero no hay ninguna interacción causal directa entre mónadas. 'La unión de alma y cuerpo, y hasta la operación de una sustancia en el otro, consiste sólo en este acuerdo mutuo perfecto, deliberadamente establecido por la orden{el pedido} de la primera creación, en virtud de la cual cada sustancia, después de sus propias leyes, está de acuerdo con lo que los demás exigen; y las operaciones del que así siguen o acompañan la operación o cambio del otro. '54 Según Leibniz, esta doctrina de una armonía preestablecida entre los cambios y variaciones de mónadas que se no relacionan no es una teoría gratuita. Esto es la única teoría que es 'inteligible inmediatamente y natural' 55 y puede ser hasta probado *a priori* por la exposición que la noción del predicado está contenida en aquel del sujeto.

Según Leibniz, entonces, Dios preestableció la armonía del universo 'al principio de cosas, después las cuales todo va su propio camino en los fenómenos de Naturaleza, según las leyes de almas y bodies'.57 que Habla sobre la relación entre alma y cuerpo, él compara a Dios a un relojero que tan construye dos relojes que ellos alguna vez después guardan el tiempo perfecto sin ser allí cualquier necesidad de reparación o ajuste para hacerlos ~~sincronizar~~58 el símil puede ser ampliado a la armonía preestablecida en general. 'La

filosofía común' supone que una cosa ejerce una influencia física en el otro; pero este es imposible en caso de mónadas materiales. Los occasionalists asumen que Dios ajusta constantemente los relojes que Él ha hecho; pero esta teoría, dice Leibniz, implica *un Deus excepto machina* innecesariamente e irrazonablemente. Allí permanece, por lo tanto, la teoría de la armonía preestablecida. Uno podría ser inclinado a concluir de este que Dios pone el universo que va, como era, y luego no tiene nada más para hacer con ello. Pero escribiendo a Clarke, Leibniz protesta que él no mantiene que el mundo es una máquina o reloj que va sin cualquier actividad en la parte de Dios. Tiene que ser conservado por dios y esto depende de Él para su existencia continuada; pero esto es un reloj que va sin tener que ser reparado por Él. 'Por otra parte debemos decir que Dios bethinks Él mismo otra vez. '59

Debería ser notado que en la doctrina de la armonía preestablecida Leibniz encuentra una reconciliación de la causalidad final y mecánica; o, mejor dicho, él encuentra los medios de subordinar éste al antiguo. Las cosas materiales actúan según leyes fijas y averiguables; y en la lengua ordinaria tenemos derecho a hablar de ellos como interpretando el uno en el otro según leyes mecánicas. Pero todas estas actividades forman la parte del sistema armonioso preestablecido por dios según el principio de perfección. 'Las almas actúan según las leyes de causas finales, por appetitions, finales y medios. Los cuerpos actúan de acuerdo con las leyes de causas eficientes o del movimiento. Y los dos reinos, aquella de causas eficientes y aquella de causas finales, están en la armonía el uno con el otro. '60 Finalmente, la historia se mueve hacia el establecimiento de 'un mundo moral dentro del mundo natural. '61 y tan hacia la armonía entre 'el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia', '62 Así 'naturaleza conduce a la gracia, y la gracia, haciendo el uso de la naturaleza, lo perfecciona. '63

7. Hemos visto que cada mónada refleja en sí mismo el universo entero de su propio punto de vista finito. Para decir este debe decir que cada mónada disfruta de la percepción. Ya que Leibniz define la percepción como 'el estado interno de la mónada que representa ~~things~~'-64 externo Adelante, cada mónada tendrá percepciones sucesivas correspondiente a cambios del ambiente, más en particular en el cuerpo del cual esto es la mónada dominante, si esto es una mónada dominante, o en el cuerpo del cual es un miembro. Pero debido a la carencia de interacción entre mónadas el cambio de una percepción al otro debe ser debido a un principio interno. Y la acción de este principio es llamada 'appetition' por Leibniz. 'La acción del principio interno que causa el cambio o el paso de una percepción al otro puede ser llamada appetition. '65 Cuando este está presente en cada mónada, podemos decir, por lo tanto, que todas las mónadas tienen la percepción ~~y el apetito~~-66 Pero este no debe ser tomado para significar que para Leibniz cada mónada está consciente o que cada mónada experimenta deseos en el sentido en el cual los experimentamos. Cuando él dice que cada mónada tiene la percepción él simplemente quiere decir que debido a la armonía preestablecida cada mónada refleja internamente los cambios de su ambiente. No es requerido que esta representación del ambiente debiera ser acompañada por el conocimiento de la representación. Y cuando él dice que cada mónada tiene el apetito él quiere decir fundamentalmente que el cambio de una representación al otro es debido a un principio interno en la mónada sí mismo. La mónada ha sido creada según el principio de perfección, y esto tiene una tendencia natural de reflejar el sistema infinito del cual es un miembro.

El Leibniz distingue, por lo tanto, entre 'la percepción' y 'apperception'. El antiguo, como ya mencionado, es simplemente 'la condición interna de la mónada que representa las cosas externas mientras apperception es 'conocimiento o el conocimiento reflexivo de este estado interno'<sup>67</sup> de éste no disfrutaban todas las mónadas, ni siempre por la misma mónada. Hay, por lo tanto, los grados de la percepción. Algunas mónadas poseen percepciones simplemente aturdidas, sin la claridad, sin la memoria y sin el conocimiento. Puede decirse que mónadas en esta condición (la mónada dominante de una planta, por ejemplo) están en un estado de sueño o desmayo. Incluso los seres humanos están a veces en esta condición. Un grado más alto de la percepción es encontrado cuando la percepción es acompañada por memoria y sentimiento. 'La memoria amuebla almas por una especie de consecutivo que imita la razón, pero que debería ser distinguido de ello. Observamos que los animales, teniendo la percepción de algo que los golpea y de que ellos han tenido una percepción similar antes, esperan, por las representaciones de su memoria, el que tuvo que ver con ello en los sentimientos de experiencia y percepción precedentes similares a aquellos que ellos tenían entonces. Por ejemplo, si mostramos a perros un palo, ellos recuerdan el dolor esto los ha causado y gime y corre.'<sup>68</sup> la sustancia corpórea viva que disfruta de la percepción acompañada por la memoria es llamada 'un animal', y su mónada dominante puede ser llamado 'un alma' para distinguirlo de 'una mónada desnuda'. Finalmente, hay apperception o la percepción acompañada por el conocimiento, esta percepción de nivel se hace distinta, y el *perceiver* es consciente de la percepción. Las almas que disfrutaban de apperceptions son llamadas 'las almas racionales' o espíritus', distinguirlas de almas en un sentido más amplio. Esto es almas sólo racionales o espíritus que son capaces del razonamiento verdadero, que depende de un conocimiento de verdades necesarias y eternas, y de realizar aquellos actos de la reflexión que nos permiten concebir 'el ego, la sustancia, la mónada, el alma, el espíritu, en pocas palabras, las cosas inmateriales y truths'.<sup>69</sup> 'Estos actos reflexivos amueblan los objetos principales de nuestros razonamientos.'<sup>70</sup>

En la atribución apperception a seres humanos Leibniz no pensó, por supuesto, sugerir que todas nuestras percepciones sean distintas, todavía menos que 'el razonamiento verdadero es habitual'. Incluso en la vida consciente muchas percepciones son aturdidas. Hay mil indicaciones que nos conducen a pensar que hay percepciones constantemente innumerables en nosotros, pero sin apperception y sin la reflexión.<sup>71</sup> Por ejemplo, el hombre que vive cerca de un molino generalmente no tiene ninguna conciencia distinta de su percepción del ruido. Y aun cuando él tiene, él es consciente de una percepción global, como era, aunque este sea formado de percepciones confusas múltiples. Del mismo modo, un hombre que anda por la costa del mar puede estar consciente del sonido de las ondas {olas} en general; pero él no está consciente *de las percepciones petites* de las cuales esta percepción general es formada. Otra vez, 'en tres cuartos de sus acciones (hombres) el acto simplemente como brutes'.<sup>72</sup> Pocas personas está en una posición para dar la causa científica por qué habrá luz del día mañana: la mayor parte de personas son conducidas simplemente por la memoria y la asociación de percepciones para esperar la luz del día mañana. 'Somos empirics simple en tres cuartos de nuestras acciones.'<sup>73</sup> Adicional, aunque el apetito en el alma racional alcance el nivel de la voluntad, este no significa que somos carentes de 'las pasiones e impulsos que son encontrados en animales.

Leibniz se opuso a esta teoría de grados variantes de la percepción al diferencia agudo dibujado por Descartes entre espíritu y materia {asunto}. En cierto modo todas las cosas

viven para Leibniz, ya que todas las cosas son por último formadas de mónadas inmatrimales. Al mismo tiempo hay un espacio para la diferencia entre niveles diferentes de la realidad en términos de grados de la claridad de la percepción. Si preguntamos por qué una mónada disfruta de un grado inferior y el otro un grado más alto de la percepción que la única respuesta puede ser que Dios ha tan pedido cosas de acuerdo con el principio de perfección. Así Leibniz dice que cuando la concepción ocurre en caso de seres humanos las mónadas que antes eran almas sensibles 'son elevados a la fila de razón y al derecho de spirits'.<sup>74</sup> Otra vez, las almas 'no son racionales hasta por la concepción ellos son destinados a la vida humana; pero cuando ellos son hechos una vez racionales y dados capaz del conocimiento y de la sociedad con Dios, pienso que ellos nunca dejan a un lado el carácter de ciudadanos en la República de Dios que la teoría de <sup>75</sup> en Cierto modo Leibniz podría parecer prestar sí mismo a la interpretación en un sentido evolutivo. En una carta a Remond (1715) él comenta que 'ya que uno puede concebir esto por el desarrollo y cambio de la materia {del asunto} la máquina que se forma el cuerpo de un animal spermatoc puede hacerse una máquina como es necesario para formar el cuerpo orgánico de un hombre, el alma sensible debe ser capaz de hacerse racional debido a la armonía perfecta entre el alma y la máquina'.<sup>76</sup> Él añade, sin embargo, que 'cuando esta armonía es preestablecida, el futuro estado está ya en el presente {regalo}, y una inteligencia perfecta reconocería mucho antes en el animal presente el futuro hombre tanto en caso de alma como en caso de cuerpo. Así un animal puro nunca se hará el hombre, y los animales spermatoc humanos que no llegan a la gran transformación por la concepción, son animales puros.' Uno puede decir que hay indirectas de una teoría evolutiva en Leibniz; pero él pensaba en términos de monadology que era extranjero a la mente de los pioneros de la hipótesis científica de la evolución transformista.

8. La relación de alma al cuerpo es la de una mónada dominante a una reunión de mónadas; pero no es de nada fácil dar razón precisa de lo que es la relación para Leibniz. Las ciertas ideas básicas deben ser, sin embargo, presupuestas por cualquier interpretación. Primero, el alma humana es una sustancia inmaterial, y el cuerpo humano también consiste en mónadas inmatrimales, su corporeality ser *un fenómeno bene fundatum*. En segundo lugar (y esta declaración sigue desde el principio). no hay ninguna interacción en el sentido de la influencia física directa entre las mónadas que forman al ser humano. En tercer lugar, la armonía o el acuerdo entre los cambios de las mónadas individuales que forman al ser humano son debido a la armonía preestablecida. En cuarto lugar, la relación entre el alma humana o mónada dominante y las mónadas que forman el cuerpo humano debe ser explicada de tal modo para hacer posible de atar un sentido a las declaraciones que el alma y el cuerpo forman el que ser y que en algún sienten que el alma gobierna el cuerpo.

Según Leibniz, 'se dice que la criatura actúa por fuera en cuanto es perfecto y sufrir del otro (es decir para ser interpretado sobre por el otro) en cuanto esto es el imperfecto. Así la acción es atribuida a la mónada en cuanto esto tiene percepciones distintas, y pasión en cuanto esto ha aturdido percepciones'.<sup>77</sup> Así en cuanto el alma humana tiene percepciones distintas se dice para ser activo, y en cuanto las mónadas que forman el cuerpo humano han aturdido percepciones se dice que ellos son pasivos. En este sentido se dice que el cuerpo es sujeto al alma y el alma de dominar o gobierna el cuerpo. Otra vez, aunque no haya ninguna interacción en el sentido estricto entre alma y cuerpo, los cambios de monadology

inferior la composición del cuerpo humano ocurre, según la armonía preestablecida, con miras a o por los cambios del alma, que es una mónada superior. Los actos de espíritu o alma humanos de acuerdo con su juicio sobre la mejor cosa de hacer, y su juicio son el objetivo en la proporción cuando sus percepciones están claras y distintas. Puede ser dicho, entonces, ser perfecto en cuanto esto tiene percepciones claras. Y los cambios de las mónadas inferiores que forman el cuerpo son correlacionados por Dios con los cambios de la mónada superior o alma humana. En este sentido, por lo tanto, puede decirse que el alma, en virtud de su mayor perfección, domina el cuerpo y actúa sobre el cuerpo. Este es lo que Leibniz quiere decir cuando él dice que ‘una criatura es más perfecta que el otro en el cual allí es encontrado en ello el que que sirve para considerar *a priori* para lo que ocurre en el otro, y es de esta manera que se dice para actuar sobre los otros’<sup>2-78</sup> En el establecimiento de la armonía entre mónadas Dios correlaciona los cambios de las mónadas inferiores con los cambios de las mónadas más perfectas, y no el otro camino por ahí. Es legítimo, dice Leibniz, hablar en la lengua ordinaria del alma que actúa en el cuerpo y de la interacción entre ellos. Pero el análisis filosófico del sentido de tales frases revela que ellos significan {quieren decir} algo bastante diferente de lo que ellos son popularmente tomados para significar. Si hablamos, por ejemplo, del cuerpo que actúa en el alma, lo que se supone es que el alma ha aturdido y no percepciones claras; o sea, no se ve claramente que las percepciones provienen de un principio interno, pero parecen venir desde fuera. En cuanto el alma ha aturdido percepciones, se dice para ser pasivo más bien que activo y tan ser interpretado sobre más bien que gobernar el cuerpo. Pero este no debe ser tomado para significar que hay cualquier interacción física entre alma y cuerpo.

Ahora, está completamente claro que es no siempre las mismas mónadas que forman el cuerpo humano: éste es siempre, como era, mudando algunas mónadas y ganando a otros. ¿Y la pregunta se levanta {surge}, en qué sentido puede legítimamente uno hablar de esta reunión de cambio de mónadas como ‘un cuerpo’? Apenas parece suficiente para decir que las mónadas forman un cuerpo porque hay una mónada dominante, si uno simplemente quiere decir ‘mónada dominante’ una mónada disfrutando de percepciones claras. Ya que la mónada dominante o el alma son distintas de las mónadas que forman el cuerpo humano. Esto no hará para decir, por ejemplo, que las mónadas que forman el cuerpo de un individuo A son el cuerpo de A porque la mónada que es el alma de un como percepciones más claras. Para la mónada que es el alma de B también tiene percepciones más claras que la mónada que forma el cuerpo de A. Aún éste no forma el cuerpo de B. ¿Cuál, entonces, es la obligación peculiar que une las mónadas que forman el cuerpo de A al alma de A y que hace necesario de hablar del antiguo como el cuerpo de A y no como el cuerpo de B? Nosotros debemos tener al menos el recurso a una idea mencionada anteriormente y decir que un cierto cambio puesto de mónadas forma el cuerpo de un en cuanto las variaciones que ocurren en aquellas mónadas tienen sus ‘motivos *a priori* en las variaciones que ocurren en la mónada que es el alma de A. Uno también puede decir quizás que las mónadas que forman el cuerpo humano tienen puntos de vista o percepciones que, según la armonía preestablecida, se parecen o se acercan a, aunque confusamente, el punto de vista de la mónada dominante, y que ellos así le tienen una relación peculiar. Pero parecería que la razón principal de decir que éstos más bien que aquellas mónadas forman el cuerpo de A debe ser que los cambios del juego del que de mónadas, aunque no en el otro juego, son explicables, en términos de causalidad final, por la referencia a los cambios que ocurren en el alma de A.



En sus cartas al Padre des Jefes, Leibniz speaks de 'una obligación sustancial' (*vinculum justifican*) que une mónadas para formar una sustancia. Pero esta sugerencia no puede ser usada legítimamente para mostrar que el filósofo estuvo descontentado con su cuenta de la relación entre mónadas que son dichas formar una cosa. Ya que él hizo la sugerencia en respuesta a una pregunta como la doctrina Católica de transubstantiation podría ser declarada en términos de su filosofía. En una carta escrita en 1709 él sugirió que 'su transubstantiation' pudiera ser explicado en 'mi filosofía' diciendo que las mónadas que forman el pan son llevadas por lo que sus fuerzas activas y pasivas primitivas están preocupadas, y que la presencia de las mónadas que forman el Cuerpo de Cristo es substituida, aunque las fuerzas derivadas de las mónadas que forman el pan permanezcan (para tener el dogma en cuenta que los accidentes del pan permanecen después transubstantiation). Pero en cartas posteriores él propuso la teoría *del vinculum justifican*. Así en una carta escrita en 1712 él dijo que 'su transubstantiation' puede ser explicado sin suponiendo que las mónadas que forman el pan sean quitadas. Uno podría decir en cambio que *los vinculum justifican* del pan es destruido y que *el vinculum substantiale* del Cuerpo de Cristo es aplicado a las mismas mónadas que fueron unidas antes en una sustancia por la obligación sustancial del pan. 'Los fenómenos' del pan y vino permanecerán, sin embargo.

Debe ser notado, sin embargo, que Leibniz habla de 'su transubstantiation' y que él dice que 'que rechazamos transubstantiation no tenemos ninguna necesidad de tal theories'.<sup>79</sup> Uno no puede concluir, por lo tanto, que él mismo sostuvo la doctrina *del vinculum substantiale*. Él declaró realmente, sin embargo, que él hizo un diferencia entre un cuerpo inorgánico, que no es correctamente una sustancia, y un cuerpo natural orgánico que, juntos con su mónada dominante, forma una sustancia verdadera *o unum por se*.<sup>80</sup> y es difícil ver como este uso de la lengua Escolástica realmente es garantizado por la teoría de mónadas.

9. Es conocido que en *los Nuevos Ensayos* Leibniz criticó el ataque de Locke contra la doctrina de ideas innatas. En efecto, considerando su desmentido de la interacción entre mónadas y su teoría de la armonía preestablecida, uno esperaría naturalmente que Leibniz dijera que todas las ideas son innatas, en el sentido que ellos son todos producidos desde dentro, en la virtud, es decir de un principio interno a la mente. De hecho, sin embargo, él usó el término 'innato' en un sentido especial que le permitió decir que sólo algunas ideas y las verdades son innatas. Por ejemplo, él dice que 'la proposición, el caramelo no es el amargo, no es innato según el sentido que hemos dado al término "verdad innata"<sup>81</sup> es necesario, entonces, preguntarse {informarse} como Leibniz entendió los términos 'idea innata 'y' verdad innata'.

La razón dada por Leibniz para decir que la proposición, el caramelo no es el amargo, no es una verdad innata es que 'los sentimientos de los dulces y amargo vienen de senses'.<sup>82</sup> externo Ahora, él obviamente no puede querer decir con este que los sentimientos de los dulces y amargo son causados por la acción física de cosas externas. En otras palabras, el diferencia entre ideas que son innatas e ideas que no son innatas no puede ser un diferencia entre ideas que, para ponerlo toscamente, son impresionadas desde fuera e ideas que nacen desde dentro: debe haber alguna diferencia intrínseca entre las dos clases de ideas. Y a fin de descubrir esta diferencia uno tiene que referirse atrás a lo que ha sido dicho ya en el sujeto de interacción. La mente o la mónada dominante pueden tener percepciones claras, y en cuanto esto tiene percepciones claras se dice para ser activo. Pero esto también puede haber aturrido percepciones, y en cuanto esto los tiene se dice para ser pasivo. La razón de

llamarlo 'pasivo' es que 'los motivos *a priori* de las percepciones confusas en la mónada dominante son ser encontrados en cambios de las mónadas que forman el cuerpo humano. En la lengua ordinaria, sin embargo, podemos decir que las ciertas ideas son sacadas de la sensación y son debido a la acción de cosas externas en los órganos sensoriales, como Copernicans tienen derecho a hablar en la lengua ordinaria de la rebelión de sol y ajuste. Ya que las frases de esta clase expresan los fenómenos o apariencias.

Leibniz también implica que las ideas del sentido, es decir ideas que no son innatas, son marcadas por la exterioridad en el sentido que ellos representan cosas externas. 'Ya que el alma es un poco de mundo en el cual las ideas distintas son una representación de Dios y en que las ideas aturcidas son una representación del universo.'<sup>83</sup> Pero esta declaración tiene que ser calificado. Puede parecer que la idea de espacio es marcada por la exterioridad y que esto es así una idea confusa del sentido. Pero Leibniz explícitamente dice que podemos tener una idea distinta del espacio, y también, por ejemplo, de movimiento y resto, que vienen de 'el sentido común, o sea, de la mente sí mismo, ya que ellos son ideas del entendimiento puro' y son 'capaces de definición y demostración'.<sup>84</sup> En el hablar de ideas confusas del sentido que Leibniz piensa mejor dicho en ideas de 'escarlata," dulce," amargo:', etcétera; es decir de ideas de calidades por lo visto externas que presuponen la extensión y la exterioridad espacial y que no pueden en su carácter fenomenal pertenecer a mónadas. 'Dulce' 'y amargo', por lo tanto, son ideas aturcidas, y la proposición, el caramelo no es el amargo, no es una verdad innata, ya que estas ideas confusas 'vienen de los sentidos externos.

Las ciertas ideas, sin embargo, son sacadas de la mente sí mismo, y no de los sentidos externos. Por ejemplo, las ideas de cuadratura y circularidad son sacadas de la mente sí mismo. Otra vez, 'el alma comprende ser, la sustancia, la unidad, la identidad, la causa, la percepción, la razón y muchas otras nociones que los sentidos no pueden dar'.<sup>85</sup> Estas ideas son sacadas de la reflexión y son ideas así innatas. Ellos son, además, presupuestos (y aquí Leibniz se acerca a la posición de Kant) por el conocimiento del sentido.

Para hacer la materia {el asunto} la atención más clara debería ser llamada hacia el punto siguiente. En la proposición, el cuadrado {la plaza} no es un círculo, el principio de contradicción, que es una verdad innata de la razón, es aplicado a ideas sacadas de la mente sí mismo y no de los sentidos; es aplicado, en resumen a ideas innatas. La proposición puede ser, por lo tanto, llamada una verdad innata. Pero esto no sigue esto la proposición, el caramelo no es el amargo, es también una verdad innata, a causa de que el principio de contradicción es aquí aplicado a las ideas de dulce y amargo. Ya que estas ideas no son innatas. La proposición es 'una conclusión variada (*hybrida conclusio*) en que el axioma es aplicado a una verdad'.<sup>86</sup> sensible En el rencor, entonces, del hecho que en la proposición el caramelo no es el amargo, una aplicación es hecha del principio de contradicción, esta proposición verdadera no es una verdad innata en el sentido técnico de Leibniz.

Si la lógica y las matemáticas son 'innatas', la dificultad obvia se levanta {surge} que los niños no nacen con un conocimiento de las proposiciones de lógica y matemáticas. Pero Leibniz nunca imaginó que ellos eran. Las ideas innatas son innatas en el sentido que la mente los saca de sí; pero esto no sigue aquellas cada ventajas de mente con una reserva {acción}, como era, de ideas innatas y verdades o hasta que cada mente alguna vez viene a un conocimiento explícito de todas aquellas verdades que son derivables de sí. Adelante, Leibniz no negó que la experiencia pueda ser necesaria a fin de ocuparse o venir

a una conciencia consciente de ideas innatas y verdades. Hay ‘las verdades del instinto’, que son innatas y que empleamos por un instinto natural. Por ejemplo, ‘cada uno emplea las reglas de deducción por una lógica natural sin ser consciente de ello’<sup>87</sup> tenemos un poco de conocimiento instintivo del principio de la contradicción, no en el sentido que necesariamente poseemos un conocimiento explícito del principio, pero en el sentido que por instinto usamos el principio. Para un conocimiento explícito del principio puede muy estar bien que la experiencia es requerida, y seguramente venimos para aprender la geometría, por ejemplo, de esta manera; no poseemos un conocimiento explícito de la geometría del principio. Pero Leibniz rechazó confesar que ‘cada verdad innata es conocida siempre y por todos’<sup>88</sup> o que ‘todo lo que uno aprende no es innato’<sup>89</sup> un niño puede venir para tener un conocimiento explícito de un teorema geométrico con motivo de un diagrama usado la pizarra; pero este no significa que esto adquiere la idea de, supongamos, un triángulo, por los sentidos. Ya que un triángulo geométrico no puede ser visto: la figura en el bordo no es un triángulo geométrico.

Para Leibniz, por lo tanto, las ideas innatas son prácticamente innatas. Este no significa simplemente que la mente tiene el poder de formar ciertas ideas y luego percibir las relaciones entre ellos. Ya que los opositores de ideas innatas admitirían este. Esto significa además que la mente tiene el poder de encontrar estas ideas en sí<sup>90</sup> Por ejemplo, por la reflexión en sí la mente viene para concebir la idea de sustancia. Al axioma filosófico que no hay nada en el alma que no viene de los sentidos que hay que añadir en consecuencia ‘excepto el alma sí mismo y sus afectos. *Nihil est in intellectu quod no fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*’<sup>91</sup> Leibniz por lo tanto rechazan la idea que la mente es al principio una pastilla en blanco o *tabula rasa*, si este significa que ‘las verdades estarían en nosotros cuando la figura de Hércules está en el mármol cuando el mármol es totalmente indiferente a la recepción de esta figura o de unos otro’<sup>92</sup> es más bien un pedazo de mármol que es tan vetado que puede decirse que la figura de Hércules está prácticamente contenida en ello, aunque el trabajo sea requerido en la parte del escultor antes de que esta figura pueda ser revelada. ‘Así es que las ideas y las verdades son para nosotros innatas como inclinaciones, disposiciones, hábitos o propensiones naturales y no como acciones, aunque estas potencialidades siempre sean acompañadas por algunas acciones, a menudo insensibles, que les corresponden.’<sup>93</sup>

Una de las ideas que Leibniz afirma para ser innato en el sentido descrito es la idea de Dios. ‘Yo siempre sostenía, cuando todavía sostengo, a la idea innata de Dios, que Descartes mantuvo.’<sup>94</sup> Este no significa que todos los hombres tienen una idea clara de Dios. ‘Lo que es innato no es al principio conocido claro y claramente como tal; a menudo mucha atención y el método son necesarios a fin de percibirlo. Los estudiantes no siempre hacen así, todavía menos cada ser humano.’<sup>95</sup> Para decir que la idea de Dios es innata así medios para Leibniz, cuando esto significó para Descartes, que la mente puede llegar a esta idea desde dentro y que por la reflexión interna sola esto puede venir para saber{conocer} la verdad de la proposición que Dios existe. Pero los argumentos de Leibniz para la existencia de Dios pueden ser dejados al siguiente capítulo.

## ***Capítulo Dieciocho***

### **LEIBNIZ (4)**

*El argumento ontológico - el argumento a la existencia de Dios de verdades eternas - el argumento de verdades de hecho - el argumento de la armonía preestablecida - el problema de Malo progreso e historia.*

1. Leibniz reconoció la validez, o validez posible, de varias argumentaciones para la existencia de Dios. ‘Usted recordará que he mostrado como las ideas están en nosotros, no siempre de tal modo que estamos conscientes de ellos, pero siempre de tal modo que nosotros podemos dibujarlos de nuestras propias profundidades y hacerlos perceptibles. Y este es también mi creencia acerca de la idea de Dios, la posibilidad y existencia de que sostengo para ser demostrado de más de un modo ... creo también que casi todos los medios que han sido empleados para demostrar la existencia de Dios están bien y podrían servir, si los perfeccionáramos.’<sup>1</sup> consideraré en primer lugar lo que él dice sobre el llamado ‘argumento ontológico’.

Se recordará que el argumento ontológico, de ser tomado como un argumento puramente formal, es una tentativa de mostrar que la proposición ‘los exists’ de Dios es analítica{analitica} y que su verdad es evidente *a priori*. O sea, si alguien entiende la noción del sujeto, Dios, él verá que el predicado, existencia, está contenido en el sujeto. La noción de Dios es la noción de Ser sumamente perfecto. Ahora, la existencia es una perfección. Por lo tanto la existencia es comprendida en la noción de Dios; o sea, la existencia pertenece a la esencia de Dios. Por lo tanto Dios es definible como el Ser necesario o como el Ser que necesariamente existe. Él debe existir por lo tanto; ya que esto sería una contradicción para negar la existencia del Ser que necesariamente existe. Así analizando la idea de Dios podemos ver que Dios existe.

El Kant más tarde se opuso contra esta argumentación que la existencia no es una perfección y aquella existencia no es afirmada de nada en el camino del cual una calidad es afirmada de un sujeto. Pero Leibniz creyó que la existencia es ~~un perfection~~<sup>2</sup> y él habló de ello como ~~un predicado~~<sup>3</sup> Él fue así favorablemente dispuesto hacia el argumento, y él estuvo de acuerdo que sería absurdo hablar de Dios como un Ser simplemente posible. Ya que si el Ser necesario es posible que Él exista. Hablar de un Ser necesario simplemente posible sería una contradicción en términos. ‘Asumiendo que Dios es posible, Él existe, que es el privilegio de divinidad sola.’<sup>4</sup> Al mismo tiempo Leibniz fue convencido que el argumento cuando esto estuvo de pie no era una demostración estricta, ya que fue asumido que la idea de Dios es la idea de un Ser posible. Decir que si Dios es posible, Él existe, no muestra por sí mismo que Dios es posible. Antes de que el argumento puede ser concluyente, tiene que ser demostrado que la idea de Dios es la idea de un Ser posible. Él por lo tanto habló del argumento sin esta demostración como el imperfecto. Por ejemplo, ‘los Scholastics, no excepto su Doctor Angelicus, han entendido mal este argumento y lo han tomado como un paralogism. A este respecto ellos totalmente se equivocaron, y Descartes, quién estudió la filosofía Escolástica durante mucho tiempo verdadero en el colegio jesuita de La Flèche, tenía la gran razón de restablecerlo. Esto no es un paralogism, pero esto es una demostración imperfecta, que asume algo que todavía debe ser probado a fin de darlo matemáticamente evidente; es decir es tácitamente asumido que esta idea del

Ser todo-gran o todo-perfecto es posible y no implica ninguna contradicción. <sup>5</sup> Según Leibniz, hay siempre una presunción en el lado de la posibilidad; 'o sea, todo es sostenido para ser posible hasta que su imposibilidad sea probada' <sup>6</sup> Pero esta presunción no es suficiente para convertir el argumento ontológico en una demostración estricta. Una vez, sin embargo, ha sido demostrado que la idea de Ser sumamente perfecto es la idea de un Ser posible, 'se podría decir que la existencia de Dios fue demostrada geoméricamente ~~###~~ *priori*.' <sup>7</sup> En la opinión de Leibniz el Cartesians había prestado la atención insuficiente a la demostración de la posibilidad de Ser sumamente perfecto. Sin duda él tenía razón; pero como ha sido mencionado ya en relación a Descartes, éste hizo realmente un poco de tentativa en su respuesta al segundo juego de *Objeciones* para mostrar que Dios es posible sosteniendo que no hay ninguna contradicción en la idea de Dios. Y este es la argumentación que Leibniz él mismo adoptó. Es verdadero, sin embargo, que Descartes había hecho la tentativa como una especie de ocurrencia posterior, cuando afrontado por objeciones.

El posible era para Leibniz el no contradictorio. En la tarea, por lo tanto, para demostrar que la idea de Dios es la idea de un Ser posible él emprendía mostrar que la idea no implica ninguna contradicción. Este realmente significa la exposición que tenemos una idea distinta de Dios como la perfección suprema e infinita; ya que si 'la idea' resultara ser que se contradice a sí mismo podría ser preguntado si alguna vez teníamos alguna idea, correctamente hablar. Podemos usar, por ejemplo, las palabras 'círculo cuadrado'; ¿pero en qué sentido tienen nosotros una idea de un círculo cuadrado? La pregunta es si el análisis de la idea de Dios muestra que esto consiste en dos o más ideas incompatibles o no. Leibniz en consecuencia afirma que 'debemos demostrar con toda la exactitud imaginable que hay una idea de un Ser todo-perfecto, o sea, de Dios'.

La escritura en 1701 al redactor *del Diario de Trévoux* Leibniz primero afirma que si es necesario Ser es posible, esto existe. Él entonces compara necesario Siendo con Ser de sí y procede como sigue: 'Siendo de sí es imposible, todos los seres por otros son tan también, ya que ellos existen por último sólo por Ser de sí. Así nada podría existir ... que Si es necesario Es no es, ningún ser es posible. Parece que esta demostración no ha sido llevada hasta ahora hasta este tiempo.' <sup>9</sup> Este puede parecer a un intercambio *a un a posteriori* argumento. Pero Leibniz no discute, a fin de que las palabras están preocupadas, del contingente existente ser a Ser de sí, pero de la posibilidad de un contingente ser. Se podría decir, por supuesto, que sabemos {conocemos} su posibilidad sólo porque conocemos a seres contingentes existentes, es decir porque sabemos que hay proposiciones contingentes afirmativas verdaderas. Y la oración 'así nada podría existir' sugiere la oración adicional 'pero algo existe realmente' con la conclusión 'por lo tanto el contingente ser es posible'. Verbalmente, sin embargo, Leibniz se conserva dentro de la esfera de posibilidad. De todos modos, él añade a este pedazo de razonar la declaración, 'sin Embargo, también he trabajado en otra parte para demostrar que el Ser perfecto es posible.'

Esta última oración probablemente se refiere a un papel autorizado 'Que el más perfecto que Es los exists', que Leibniz mostró a Spinoza en 1676. 'Llamo cada calidad simple que es positiva y absoluta o expresa lo que esto expresa sin cualquier límite *una perfección*' <sup>910</sup> una calidad de esta clase es indefinible o insoluble. Por lo tanto la incompatibilidad de dos perfecciones no puede ser demostrada, ya que la demostración requeriría la resolución de los términos. Tampoco su incompatibilidad es evidente *en sí*. Pero si la

incompatibilidad de perfecciones no es, ni evidente, ni demostrable, puede haber un sujeto de todas las perfecciones. La existencia es una perfección. Por lo tanto el Ser que existe en virtud de su esencia es posible. Por lo tanto esto existe.

Este argumento presupone que la existencia es una perfección. También parece ser obligado a una objeción vista por Leibniz él mismo, a saber, que ‘esto no sigue esto una cosa es posible porque no vemos su imposibilidad, nuestro conocimiento limitado’<sup>14</sup> Esta objeción también podría ser traída contra el argumento para la posibilidad de Dios aducida por Leibniz en *el Monadology*. ‘Dios, o el Ser necesario, solo tiene este privilegio que Él debe existir si es posible. Y ya que nada puede dificultar la posibilidad del que que no posee ningunas limitaciones, ningunas negaciones y por consiguiente ninguna contradicción, este solo es suficiente para establecer la existencia de Dios *a priori*.’<sup>12</sup> Esta argumentación, a saber que la idea de Ser sumamente perfecto es la idea de un Ser sin cualquier limitación y que este es la idea de un Ser sin la contradicción y tan de un Ser posible, es fundamentalmente el mismo como el argumento en el papel que Leibniz mostró a Spinoza. Y está abierto a la misma línea de la objeción, a saber, que uno no tiene derecho a comparar la posibilidad negativa (es decir la ausencia de la contradicción discernida) con la posibilidad positiva. Deberíamos poseer primero una idea clara, distinta y adecuada de la esencia divina.

2. Otro argumento *a priori* para la existencia de Dios dada por Leibniz es el argumento de verdades eternas y necesarias, que habían sido el argumento favorito de San. Agustín. Las proposiciones matemáticas, por ejemplo, son necesarias y eternas, en el sentido que su verdad es independiente de la existencia de cualquier cosa contingente. La declaración que dado una figura saltó por tres líneas rectas esto tiene tres ángulos es una verdad necesaria, si hay algún triángulo existente o no. Estas verdades eternas, dice Leibniz, no son ‘fictions’.<sup>13</sup> Ellos por lo tanto requieren una tierra {razón} metafísica, y somos obligados a decir que ellos ‘deben tener su existencia en un cierto sujeto absolutamente y metafísicamente necesario, es decir en Dios’<sup>14</sup> Dios por lo tanto existe.

Este es un argumento bastante difícil para entender. No debemos suponer, dice Leibniz, que ‘verdades eternas los ... dependen de la voluntad divina ... la razón de mentiras de verdades en las ideas de cosas, que están implicadas en la esencia divina sí mismo. ¿’<sup>15</sup> Otra vez, ‘el entendimiento de Dios es la región de verdades eternas o de las ideas de las cuales ellos dependen’<sup>16</sup>, Pero en que sentido puede decirse que verdades eternas ‘existen’ en el entendimiento divino? ¿Y si ellos existen realmente en el entendimiento divino, cómo podemos saberlos {conocerlos}? Se puede decir que las verdades eternas son hipotéticas (por ejemplo, ‘dado un triángulo, la suma de sus tres ángulos es 180 °’) y que ellos pertenecen a la esfera de la posibilidad, de modo que el argumento de Leibniz de proposiciones necesarias sea un caso particular del argumento de posibles a Dios como su tierra {razón} última. Y tal interpretación parece ganar el apoyo de la declaración que ‘si hay una realidad en las esencias o posibilidades o de las verdades eternas, esta realidad debe ser fundada en algo existencia y actual; por consiguiente en la existencia del Ser necesario en quien la esencia implica la existencia o con quien es suficiente ser posible a fin de ser actual’<sup>17</sup> Pero alguna declaración clara es requerida de lo que esto piensa decir que las proposiciones analíticas {analíticas} poseen la realidad y de su relación precisa al entendimiento divino.

3. Leibniz también usa el principio de la razón suficiente de discutir de verdades del hecho a la existencia de Dios. Para cualquier acontecimiento dado o para la existencia de cualquier cosa dada en la serie de seres finitos una explicación podría ser dada en términos de causas finitas. Y el proceso de explicación en términos de causas finitas podría proceder al infinito. A fin de explicar A, B y C podría ser necesario mencionar D, E y F, y explicar estos últimos uno debería mencionar G, H, yo; etcétera sin final, no sólo debido a la serie infinita que vuelve en el pasado sino también debido a la complejidad infinita del universo en cualquier momento dado. Pero 'cuando todo este detalle sólo implica otros contingentes, anteriores o más detallados, cada uno de que necesita un análisis parecido para su explicación, no hacemos ningún avance, y la razón suficiente o final debe ser fuera de la secuencia o la serie de este detalle de contingentes, sin embargo infinitos puede ser. Y así es que la razón final de cosas debe ser encontrada en una sustancia necesaria, en la cual el detalle de cambios existe sólo eminentemente, como en su fuente. Y este que es que llamamos Dios. Ahora esta sustancia que es la razón suficiente de todo este detalle, que también es unido juntos en todas partes, hay sólo un Dios, y este Dios basta.'<sup>18</sup> Este, Leibniz observa, es un *a posteriori* argumento.<sup>19</sup>

En su papel *En el Origen Último de Cosas* Leibniz comenta que las verdades del hecho son hipotéticamente necesarias, en el sentido que un estado posterior del mundo es determinado por un estado previo. 'El mundo presente es necesario, físicamente o hipotéticamente, pero no absolutamente o metafísicamente.'<sup>20</sup> En la consideración de su teoría de proposiciones vimos que para Leibniz todas las verdades de hecho o proposiciones existenciales salvan un (a saber, la proposición 'los exists' de Dios) son el contingente, es decir no metafísicamente necesario. El origen último de 'la cadena de estados o la serie de cosas, el conjunto de las cuales constituye el mundo',<sup>21</sup> debe ser por lo tanto buscado fuera de la serie: debemos pasar 'de la necesidad física o hipotética, que determina los estados posteriores del mundo por el previo, a algo que es la necesidad absoluta o metafísica, la razón por la cual no puede ser dado'.<sup>22</sup> Por el último comentario Leibniz quiere decir que ninguna razón extrínseca (o causa) puede ser dada para la existencia de Dios: el Ser necesario es su propia razón suficiente. Si por 'la razón 'se supone' la causa', Dios no tiene ninguna causa; pero Su esencia es *la proporción sufficiens* de Su existencia.

Según Kant, este argumento depende del argumento ontológico. La declaración de Kant era con frecuencia repetida; pero la repetición frecuente no lo hace verdadero. Es, por supuesto, verdadero que 'si el mundo sólo puede ser explicado por la existencia de un Ser necesario, entonces debe haber un Ser cuya esencia implica la existencia, para este es lo que se supone por un Ser necesario'.<sup>23</sup> Pero esto no sigue esto la posibilidad de un Ser necesario es presupuesta por la argumentación basada en la existencia de cosas finitas y contingentes. Leibniz él mismo aceptó el argumento ontológico, cuando hemos visto, a condición de que un eslabón perdido fuera suministrado; pero su *a posteriori* el argumento para la existencia de Dios no implica el argumento ontológico.

Leibniz también discutió *a posteriori* a la existencia de Dios de la armonía preestablecida. 'Esta armonía perfecta de tantas sustancias que no tienen ninguna comunicación el uno con el otro sólo puede venir de una causa común.'<sup>24</sup> Así tenemos 'una nueva prueba de la existencia de Dios, que es uno de sorprender ~~clearness~~'<sup>25</sup> el argumento a la existencia de

Dios simplemente de la orden {del pedido}, armonía y belleza de la Naturaleza ‘parece poseer sólo una certeza moral’, aunque esto adquiriera ‘una necesidad totalmente metafísica por la nueva clase de la armonía que he introducido, que es la armonía preestablecida’.<sup>26</sup> Si la teoría de Leibniz de mónadas sin ventanas es aceptada una vez, correlacionar armonioso de sus actividades es seguramente notable. Pero ‘la nueva prueba de Leibniz de la existencia de Dios es tan dependiente por la aceptación anterior de su desmentido de toda la interacción entre mónadas que esto nunca ha ganado el amplio apoyo en la forma que él lo dio.

Como ha sido mencionado en el último capítulo, Dios, según Leibniz, siempre actúa para el mejor, de modo que este mundo debiera ser el mejor de todos los mundos posibles. Absolutamente hablar, Dios podría haber creado un mundo diferente, pero, moralmente hablar, Él podría crear sólo el mundo mejor posible. Este es el optimismo metafísico de Leibniz, que excitó la burla de Schopenhauer, para quien este mundo, hasta ahora de ser mejor, es mejor dicho el peor de todos los mundos posibles y una objeción permanente a la existencia de un Creador caritativo. Y, considerando esta posición optimista, era claramente actual en Leibniz para explicar cómo se hace que el mal en el mundo no constituya su refutación. Él prestó la atención considerable a este sujeto, y en 1710 él publicó su *Theodicy, Ensayos en la Calidad de Dios, la Libertad de Hombre y el Origen de Mal*.

Leibniz distinguió tres clases del mal. ‘El mal puede ser tomado metafísicamente, físicamente y moralmente. El mal metafísico consiste en mera imperfección, mal físico en el sufrimiento, y mal moral en el pecado.’<sup>27</sup> con Qué él quiso decir ‘mal metafísico’ será explicado actualmente. En este momento deseo llamar la atención hacia dos principios generales articulados por Leibniz. En primer lugar, el mal sí mismo consiste en una privación, no en una entidad positiva. De ahí esto no tiene, properly hablar, ninguna causa eficiente, ya que esto consiste ‘en el que que la causa eficiente no causa. Por eso los Schoolmen suelen llamar la causa de mal *deficiente*.’<sup>28</sup> ‘San. Agustín ha propuesto ya esta idea.’<sup>29</sup> en Segundo lugar, Dios no hace van al mal moral en todo, pero sólo lo permite, mientras el mal físico o el sufrimiento que Él no hace van a absolutamente, pero sólo hipotéticamente, en la hipótesis, por ejemplo, que esto servirá como un medio a un final bueno, como la contribución a la mayor perfección de la víctima.

El mal metafísico es la imperfección; y este es la imperfección implicada en finito siendo como tal. El ser creado es el ser necesariamente finito, y finito es necesariamente el imperfecto; y esta imperfección es la raíz de la posibilidad de error y mal. ¿‘Nosotros, que sacamos todo siendo de Dios, donde encontraremos la fuente de mal? La respuesta es que debe ser buscado en la naturaleza ideal de la criatura, en cuanto esta naturaleza está contenida en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios independientemente de Su voluntad. Ya que debemos considerar que hay *una imperfección original en la criatura* antes del pecado, porque la criatura es limitada en su esencia; de donde resulta que esto no puede saber {conocer} todos, y que esto puede engañarse y cometer otros errores.’<sup>30</sup> el origen último del mal es así metafísico, y la pregunta se levanta {surge}, como Dios no es responsable del mal por el mero hecho que Él creó el mundo, así dando a la existencia a cosas limitadas e imperfectas. La respuesta de Leibniz es que la existencia es mejor que la inexistencia. En cuanto tenemos derecho a distinguir momentos diferentes en la voluntad divina, podemos decir que Dios willed ‘antecedently’



simplemente el bueno. Pero ya que la imperfección de la criatura no depende de la opción divina, pero de la esencia ideal de la criatura, Dios no podía decidir crear sin decidir crear a seres imperfectos. Él eligió, sin embargo, crear el mundo mejor posible. Considerado simplemente en sí mismo los testamentos de voluntad divinos simplemente el bueno, pero 'por consiguiente', es decir una vez considerando la decisión divina de crear, ello testamentos el mejor posible. 'Testamentos de Dios *antecedently* el bueno y *por consiguiente* el mejor.'<sup>31</sup> Pero Él no podría ir a 'el mejor' sin complaciente la existencia de cosas imperfectas. Incluso en los mejores de todos los mundos posibles las criaturas deben ser el imperfecto.

En el trato de los problemas del mal físico y moral Leibniz presupuso su posición metafísica. Este, por supuesto, él tenía cada derecho de hacer; ya que esto era exactamente su posición metafísica que dio ocasión al problema. (Él podría haber dado, sin embargo, más consideración al hecho que la doctrina de la armonía preestablecida hace estos problemas aún más agudos que ellos están en cualquier caso en una filosofía teísta.) Presuponiendo que el mundo es el mejor posible, él observa que 'hay que creer que hasta los sufrimientos y las monstruosidades son la parte de la orden{del pedido}';<sup>32</sup> todos ellos pertenece al sistema, y no tenemos ninguna razón de suponer que otro mundo sería un mejor mundo. Hay, además, más físico bien que el mal físico en el mundo. Los sufrimientos adicionales, físicos son 'los resultados del mal moral'.<sup>33</sup> Ellos sirven muchos objetivos útiles; ya que ellos actúan como una pena para el pecado y como un medio de perfeccionar el bueno. En cuanto a animales, 'uno no puede dudar razonablemente de la existencia de dolor entre animales, pero parece como si sus placeres y sus dolores no son tan penetrantes como ellos están en el hombre; para animales, ya que ellos no reflexionan, no son susceptibles, ni a la pena que acompaña el dolor, ni a la alegría que acompaña el placer que la opinión general de'.<sup>34</sup> Leibniz es, sin embargo, que allí está sin comparación más bien que el mal en el mundo, y que el mal allí está en el mundo pertenece al sistema entero, que debe ser tomado como una totalidad. Las sombras ponen las luces en el alivio más claro. Del punto de vista metafísico Leibniz tiende a hacer el mal necesario. 'Ahora ya que Dios hizo toda la realidad positiva que no es eterna, Él habría hecho la fuente de mal (imperfección), si esto no estuviera mejor dicho en la posibilidad de cosas o formas, que Dios no hizo, ya que Él no es el autor de Su propio entendimiento.'<sup>35</sup> tratando de males físicos concretos, él escribe en un camino cual a muchas mentes parecería superficial 'y edificar' en un sentido de peyorativo. En efecto, en el prefacio *al Theodicy* él dice, 'me he esforzado en todas las cosas de considerar la edificación.'

The cEl problema principal considerado por Leibniz es, sin embargo, el del mal moral. En *el Theodicy* él escribe difusamente sobre este sujeto, con muchas referencias a otros filósofos y a los teólogos Escolásticos. En efecto, él muestra un conocimiento asombroso de controversias Escolásticas, así entre el 'Thomists' y el 'Molinists'. Este difusivo hace algo difícil de resumir su posición, a pesar de que él escribió un resumen o el resumen *del Theodicy*. Pero una razón más importante de la dificultad que uno encuentra en la declaración de la posición de Leibniz en la forma sucinta es que él parece combinar dos puntos de vista divergentes. Una de las dificultades que encaran a cada teísta que trata de luchar cuerpo a cuerpo con el problema del mal es la de la exposición como Dios no es responsable del mal moral en el mundo que Él creó y que Él conserva existente. En la contestación de esta dificultad Leibniz emplea la teoría Escolástica del mal como la

privación. ‘Los platónicos, Santos. Agustín y el Schoolmen tenían razón en el refrán que Dios es la causa del elemento material del mal que está en el aspecto positivo, y no del elemento formal que está en la privación.’<sup>37</sup> mal Moral es una privación de la orden{del pedido} derecha en la voluntad. Si unos asesinos B pegando un tiro a él, su acción es físicamente el mismo cuando habría sido si él hubiera pegado un tiro a B en la autodefensa legítima; pero en el primer caso hay una privación de la orden{del pedido} derecha que no habría estado presente en el segundo caso. Esta privación está relacionada entonces por Leibniz con lo que él llama ‘mal metafísico’. ‘Y cuando se dice que la criatura depende de Dios en cuanto esto existe y en cuanto esto actúa, y hasta que la conservación es una creación continua, este es verdadero en aquel Dios da siempre a la criatura y produce continuamente todo que está positivo, bien y perfecto en ello ... las imperfecciones, por otra parte, y los defectos en la primavera de operaciones de la limitación original que la criatura no podría, pero recibir con el primer principio de su ser, por los motivos ideales que lo restringen. Ya que Dios no podía dar a la criatura todos sin hacerlo Dios; por lo tanto allí deben las necesidades ser grados diferentes en las perfecciones de cosas, y limitaciones también de cada clase.’<sup>38</sup> Este implica que las malas acciones de un hombre son desplegar, como estaba, de la imperfección y limitación de su esencia como contenido en la idea de él en el entendimiento divino. En este sentido ellos parecerían ser necesarios, hasta metafísicamente necesarios. Ellos no dependen, sin embargo, de la voluntad divina, ahorran en el sentido que Dios decidió crear. Y aunque Él creara el mundo mejor posible libremente, Él no podía crear hasta este mundo sin crear a seres imperfectos. Adelante, si Leibniz había presionado su idea de posibles como la exigencia de la existencia y como la competición, como era, para la existencia, él podría haber continuado a decir que la existencia del mundo es necesaria y que por lo tanto Dios no puede ser sostenido responsable del mal en el mundo.

Pero este desarrollo de su pensamiento habría tomado a Leibniz muy cerca de Spinozism. Y de hecho él nunca desarrolló sus ideas de esta manera. Él decidió en cambio enfatizar la libertad divina y humana y encontrar el lugar para la responsabilidad humana y para sanciones después de la muerte. Dios creó el mundo libremente; pero Él willed positivamente el elemento positivo, no el elemento de privación o mal, hasta ahora por lo menos como el mal moral está preocupado. Este dura debe ser asignado al agente humano que será justamente recompensado o castigado después de la muerte. La escritura contra la idea de Descartes de la inmortalidad sin la memoria Leibniz afirma que ‘esta inmortalidad sin la memoria es totalmente inútil, vista éticamente, para ello destruye toda la recompensa, toda la recompensa y todo el castigo ... a Fin de satisfacer la esperanza de la raza humana, debe ser probado que Dios Que gobierna todo es sabio y sólo{justo}, y que Él no dejará nada sin la recompensa y sin el castigo. Éstos son las grandes fundaciones del ética.’<sup>39</sup> Pero si las sanciones eternas debieran ser justificadas, la libertad debe ser afirmada.

Aún aquí otra vez Leibniz estuvo implicado en la gran dificultad. Según él, todos los predicados sucesivos de un sujeto dado son prácticamente comprendidos dentro de la noción de aquel sujeto. Ahora, una sustancia es análoga a un sujeto, y todos sus atributos y acciones están prácticamente contenidos en su esencia. Todo las acciones de un hombre son por lo tanto previsibles en principio, en el sentido que ellos pueden ser previstos por una Mente infinita. ¿Cómo, entonces, pueden correctamente llamarlos libres{gratis}? En Leibniz *Theodicy* fuertemente afirma la realidad de libertad, y él indica{advierte} que los

ciertos escritores Escolásticos ‘de la gran profundidad’ desarrollaron la idea de los decretos de predeterminación de Dios a fin de explicar el conocimiento previo divino de futuros contingentes y que ellos afirmaron la libertad al mismo tiempo. Dios predetermina a hombres para elegir este o esto libremente. Él entonces añade que la doctrina de la armonía preestablecida explicará el conocimiento divino sin ser allí cualquier necesidad de introducir la predeterminación adelante inmediata por dios o postular *los medios scientia* del Molinists. Y esta doctrina es absolutamente compatible con la libertad. Para aunque está *a priori* seguro que un hombre hará una cierta opción, él elegirá no de la coacción, pero porque él es inclinado por causas finales delegir de esa manera.

Sería improductivo hablar en la mayor longitud de la pregunta si la libertad no es compatible con preñoritas lógicas y metafísicas de Leibniz a menos que una primera 'libertad' definida. Si uno entiende por la libertad ‘la libertad de la indiferencia’, es inadmisibile en el sistema de Leibniz, como él él mismo varias veces afirman; él lo llama una idea quimérica. Según Leibniz, ‘hay siempre una razón predominante que apunta la voluntad a su opción, y para el mantenimiento de libertad para la voluntad esto basta aquella esta razón debería inclinarse sin requerir <sup>2-40</sup> necesidad Metafísica y moral debe ser distinguido, y la determinación no debe ser identificada con el antiguo: puede haber una determinación que es compatible con la libertad, pero que no es el mismo como la necesidad absoluta, desde el contrario de lo que es determinado no es contradictorio y lógicamente inconcebible. Donde unos hablarían de determinism psicológico, Leibniz habla 'de la libertad'. Y si uno define la libertad como ‘espontaneidad afiliada a la inteligencia’, <sup>41</sup> este es indudablemente compatible con preñoritas lógicas y metafísicas de Leibniz. Pero pueden dudar de ello si es compatible con su aceptación en *el Theodicy* de las ideas de pecado y sanciones eternas. El hombre claro al menos es inclinado a pensar que le cuesta haber a pregunta 'del pecado' y del castigo castigador excepto en caso de agentes que deberían haber actuado por otra parte y quién podría haber actuado por otra parte, no simplemente en el sentido que otro curso de la acción habría sido lógicamente posible sino también en el sentido que habría sido prácticamente posible.

Es difícil, por lo tanto, evitar la impresión que hay una discrepancia entre las implicaciones de preñoritas lógicas y metafísicas de Leibniz y las declaraciones teológicas ortodoxas *del Theodicy*. En esta materia{asunto} debo admitir que estoy de acuerdo con Bertrand Russell. Al mismo tiempo no hay, pienso, cualquier tierra{razón} buena para acusar a Leibniz de la falta de sinceridad o de la sugerencia que su teología fuera dictada simplemente por motivos de la conveniencia. Después de todo, él bien conoció ciertos sistemas teológicos y metafísicos en los cuales el término 'libertad' fue interpretado en un sentido peculiar, y no es como si él fuera primero entre non-Spinozists en considerar 'la libertad' como compatible 'con la determinación'. Los teólogos y metaphysicians en cuestión habrían dicho que la noción del hombre claro de la libertad es aturdida y necesita la aclaración y la corrección. Y Leibniz indudablemente pensó el mismo. Si el diferencia que él dibuja entre la necesidad metafísica y moral es suficiente para permitir al que atar un sentido inequívoco al término 'libertad' es la materia{el asunto} para la disputa.

6. Diciendo que el mundo es el mejor de todos los mundos posibles Leibniz no pensó implicar que esto tiene en cualquier momento dado alcanzó su estado máximo de la perfección: esto progresa constantemente y se desarrolla. La armonía en el universo ‘hace

todo el progreso de cosas hacia la gracia por methods.<sup>42</sup> natural En el hablar del progreso hacia la gracia Leibniz parece estar pensando en la elevación de ciertas almas sensibles, según el plan de la armonía preestablecida, a la fila de espíritus o almas racionales, una fila que los hace 'las imágenes de la Divinidad sí mismo',<sup>43</sup> capaces de saber{conocer} el sistema del universo y de 'el establecimiento de una especie de sociedad con Dios'. La unión armoniosa de espíritus forma 'la ciudad de Dios,' 'un mundo moral dentro de'.<sup>44</sup> Dios mundial natural considerado como el arquitecto del mecanismo del universo y Dios considerado cuando el monarca de la ciudad de espíritus es el Ser mismo, y esta unidad es expresada en 'la armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia'.<sup>45</sup> Como Leibniz previó la posibilidad de una mónada dada que sube la escala de mónadas en la realización progresiva de sus potencialidades, entonces él consideró el sistema de mónadas como progresando hacia un término ideal del desarrollo. Este desarrollo o progreso son interminables. Hablando de la siguiente vida, él observa que 'la felicidad suprema, por cualquier visión beatífica o conocimiento de Dios ello ser acompañado, nunca puede ser llena{plena}; para, ya que Dios es infinito, Él no puede ser totalmente conocido. Por lo tanto nuestra felicidad va a nunca, y no debería consistir en la alegría llena{plena} donde no habría nada para desear, dando nuestra mente estúpida, pero en un progreso perpetuo a nuevos placeres y a nuevas perfecciones.'<sup>46</sup> Esta concepción de progreso interminable y autoperfección es encontrada otra vez en Kant, quién era también bajo la influencia de la idea de Leibniz de la ciudad de Dios y de la armonía entre el reino moral y el reino de la naturaleza como el objetivo de la historia. Estas ideas representan el elemento histórico en la filosofía de Leibniz. Él enfatizó no sólo las verdades eternas de lógica y matemáticas sino también autodesplegar dinámico y perpetuo y autoperfección de sustancias individuales unidas juntos en una obligación de armonía. Él trató de unir{conectar} los dos lados de su filosofía interpretando sus mónadas como sujetos lógicos; pero el hecho permanece esto era por el lado histórico de su filosofía más bien que por el lógico y matemático que él abre camino, como era, los límites de la Aclaración racionalista. Aún el aspecto histórico de su pensamiento era al mismo tiempo subordinado al matemático. Nada nuevo alguna vez surge: todo es en principio previsible: todo el desarrollo es análogo al funcionamiento - de un sistema de lógica o matemáticas. Es verdadero que para él la historia es gobernada por el principio de buena forma física o perfección más bien que por el principio de contradicción; pero la tendencia de subordinar el antiguo a éste está siempre presente.

## APÉNDICE

### UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA

Con muy pocas excepciones, los artículos no han sido mencionados en la Bibliografía siguiente. Ya que el recurso material bibliográfico adicional puede ser tenido a *Die Philosophie der Neuzeit su zum Ende des XVIII Jahrhunderts* por el M. Frischeisen-Köhler y W. Moog (mencionado abajo); *al Répertoire Bibliographique* (complementan a la *Revista philosophique de Louvain*, antes *Revista néoscolastique de philosophie*); a *Bibliographia Philosophica*, 1934-45, volumen. Yo, *Bibliographia Historiae Philosophiae*, corregido por G. A. Brie de De (Utrecht y Bruselas, 1950); a la *Bibliografía de Filosofía*

publicada cada tres meses en París (Vrin) para el Instituto Internacional de Filosofía (primer enero-marzo de 1954 de número); y *al Boletín analytique (3 Partie, Philosophie)* publicado en París por *el Centro de Documentación del Centro Nationale de la Recherche Scientifique*.

*E.L.* de cartas entre paréntesis, después de palabra 'London' después del título de un libro, significan que el libro en cuestión pertenece a la Biblioteca del Hombre común, publicada por señores J. M de Dent and Sons Ltd. Ningunas fechas para estos libros son dadas aquí, cuando los números de la serie son con frecuencia reimprimidos. (Y el formato está siendo cambiado.)

La atención de estudiantes puede ser especialmente llamada hacia los trabajos en filósofos individuales publicados en la Serie de Filosofía de Pelicano corregida por el Profesor A. Yo. Ayer. Escrito por expertos, su baratura los hace de la utilidad obvia a estudiantes. Los volúmenes mencionados abajo son descritos como Libros de Pingüino, la fecha añadida. El lugar de publicación (Harmondsworth, Middlesex) no es dado. Debería ser notado también que *la Historia* de la serie *de Filosofía* es publicada en la serie de edición en rústica de Libros de Imagen, una división de Doubleday y Compañía, Ciudad Jardín, Nueva York.

### *Trabajos Generales*

ABBAGNANO, N. *Storia della filosofia: II, parte prima*. Turín, 1949.

ADAMSON, R. *El Desarrollo de Filosofía Moderna, con otras Conferencias y Ensayos*. Edinburgh, 1908 (2a edición).

ALEXANDER, A. B. *D.A Historia Corta de Filosofía*. Glasgow, (3a edición).

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie: II, la philosophie moderne; Ire partie, XVIIe y XVIIIe siècles*. París, 1942. (El trabajo de Bréhier's es una de las mejores historias de la filosofía, y esto contiene el informe, pero útil, bibliografías.)

CARRÉ, M. H. *Fases de Pensamiento en Inglaterra*. Oxford, 1949. CASTELL, A. *Una Introducción a Filosofía Moderna en Seis Problemas*.

Nueva York, 1943.

CATLIN, G. *Una Historia de los Filósofos Políticos*. Londres, 1950.

COLLINS, J. *Una Historia de Filosofía europea Moderna*. Milwaukee, 1954. (Este trabajo de un Thomist puede ser muy recomendado. Esto contiene bibliografías útiles.)

DE RUGGIERO, G. *Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna. yo, l'et à cartesiana; 2, l'et à valle pequeño' illuminismo 2 vols. Bari, 1946*.

DE RUVO, V. *Il problema della verit à da Spinoza un Hume. Padua, 1950*.

DEUSSEN, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3 von Descartes bis Schopenhauer. Leipzig, 1920 (2a edición)*.

DEVAUX, P. *De Thalès à Bergson. Introducción historique à la philosophie. Liège, 1948*.

ERDMANN, J. E. *Una Historia de Filosofía: II, Filosofía Moderna, traducida por W. S. Hough. Londres, 1889, y ediciones subsecuentes*.

- FALCKENBERG, R. *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlín, 1921 (8a edición).
- FERM, V. (redactor). *Una Historia de Sistemas Filosóficos*. Nueva York, 1950. (Este trabajo consiste en ensayos, en el mérito desigual, por escritores diferentes durante períodos diferentes y ramas de la filosofía.)
- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 vols. Heidelberg, 1897-1904. (Este trabajo incluye volúmenes separados en Descartes, Spinoza y Leibniz, como puesto en una lista bajo estos nombres.)
- FISCHL, J. *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. II, *Renacimiento und Barock, Neuzeit su Leibniz*; III, *Aufklärung und deutscher Idealismus*. Viena, 1950.
- FRISCHEISEN-KOHLER, M. y MOOG, W. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlín, 1924, reproducción, 1953. (Este es el tercer volumen de la nueva edición revisada de *Grundriss de Ueberweg der Geschichte der Philosophie*. Es útil como un trabajo de referencia y contiene bibliografías extensas. Pero es apenas satisfecho para la lectura continua.)
- Más LLENO{PLENO}, B. A. G. *Una Historia de Filosofía*. Nueva York, 1945 (edición revisada).
- HEGEL, G. W. F. *Conferencias en la Historia de Filosofía*, traducida por E. S. Haldane y F. H. Simson. Volumen. III. Londres, 1895. (La historia de Hegel de la filosofía forma la parte de su sistema. Su perspectiva influyó en varios de los historiadores alemanes más viejos, como Erdmann y Schwegler.)
- HEIMSOETH, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Dos partes. Munich y Berlín, 1927 y 1929. (Este trabajo está contenido en el *Handbuch der Philosophie* corregido por A. Baeumler y M. Schr ö ter.)
- HIRSCHBERGER, J. *Geschichte der Philosophie: II, Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg i. B., 1952. (Este es una cuenta objetiva por un escritor Católico que es un profesor en la Universidad de Francfort del m.)
- H Ö FFDING, H. *Una Historia de Filosofía (moderna)*, traducida por B. E. Meyer. 2 vols. Londres, 1900 (reimpresión americana, 1924). *Una Breve Historia de Filosofía Moderna*, traducida por C. F. Sanders. Londres, 1912. JONES, W. T. *Una Historia de Filosofía Occidental: II, la Mente Moderna*. Nueva York, 1952. LAMANNA, E. P. *Storia della filosofia: II, Dall'et à cartesiana alla valle pequeño fino' Ottocento*. Florencia, 1941. LEROUX, E. y LEROY, A. *La philosophie anglaise classique*. París, 1951. LEWES, G. H. *La Historia de Filosofía: II, Filosofía Moderna*. Londres, 1867. MARÉCHAL, J. *Précis d'histoire de la philosophie moderne, de la renacimiento à Kant*. Louvain, 1933; edición revisada, París, 1951. MARIAS, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.
- MELLONE, S. H. *Alba de Pensamiento Moderno*. Oxford, 1930. (Este trabajo trata con Descartes, Spinoza y Leibniz, y forma una introducción corta y útil.)
- MEYER, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung: IV, von der*

*Renacimiento zum deutschen Idealismus. Würzburg, 1950.*

MOLINERO, H. *Una Introducción Histórica a Filosofía Moderna.* Nueva York, 1947.

MORRIS, C. R. *Locke, Berkeley, Hume.* Oxford, 1931. (Una introducción útil, corta.)

ROGERS, A. K. *La Historia de un estudiante de Filosofía.* Nueva York, 1954 (3a edición reimprimida). (Un libro de texto franco.)

RUSSELL, BERTRAND. *Historia de Filosofía Occidental y su Unión con Circunstancias Políticas y Sociales de los Tiempos más Tempranos al Día Presente.* Londres, 1946, y reimpressiones. (Este volumen es excepcionalmente animado y divertido; pero su tratamiento de varios filósofos importantes es tanto inadecuado como engaño.)

SABINE, G. H. *Una Historia de Teoría Política.* Londres, 1941. (Un estudio valioso del sujeto.)

SCHILLING, K. *Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit.* Munich, 1953. (Contiene bibliografías útiles.)

SETH, J. *Filósofos ingleses y Escuelas de Filosofía.* Londres, 1912.

SORLEY, W. R. *Una Historia de Filosofía inglesa.* Cambridge,

1920 (reimprimen 1937). SOUILHÉ, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à números jours.* 2 vols. París, 1934. THILLY, F.

*Una Historia de Filosofía, revisada por L. Madera.* Nueva York,

1951. THONNARD, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie.*

París, 1941 (edición revisada). TORNERO, W. *Historia de*

*Filosofía.* Boston y Londres, 1903. VORLÄNDER, K. *Geschichte der Philosophie: II, Die Philosophie der Neuzeit bis Kant,*

corregido por H. Knittermeyer. Hamburgo, 1955. WEBB, C. C. J.

*Una Historia de Filosofía.* Londres (Biblioteca de Universidad de Casa), 1915, y reimpressiones.

WINDELBAND, W. *Una Historia de Filosofía, con referencia especial a la Formación y Desarrollo de sus Problemas y Concepciones, traducidas por J. H. Penachos.* Nueva York y Londres, 1952 (reimpresión de edición de 1901). (Este trabajo notable trata la historia de filosofía según el desarrollo de problemas.)

WINDELBAND, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, corregido por H. Heimsoeth con un capítulo concluyente, 'Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über Soporte de guarida der philosophiegeschichtlichen Forschung'.* Tübingen, 1935.

WRIGHT, W. K. *Una Historia de Filosofía Moderna.* Nueva York, 1941

### Capítulos II-VI: Descartes

*Textos Œuvres de Descartes*, corregido por C. Adán y P.

Curtiduría. 13 vols. París, 1897-1913. (Este es la

edición estándar, a la cual las referencias son

generalmente hechas.) *Correspondance de Descartes*,

corregido por C. Adán y G. Milhaud. París, 1936 sigs

(edición Estándar.) *los Trabajos Filosóficos de Descartes*, traducido por E. S. Haldane y G. R. T. Ross. 2 vols. Cambridge, 1911-12 (edición corregida, 1934; reimpresión, Nueva York, 1955). (El primer volumen contiene *Reglas, Discursos, Meditaciones, Principios*, aunque en caso de un número grande de secciones que tratan con asuntos astronómicos y físicos sólo los títulos sean dados; *Búsqueda después de Verdad, Pasiones del Alma y Notas Contra un Programa*. El segundo volumen contiene siete juegos de *Objeciones* con las respuestas de Descartes, una carta a Clerselier, y una carta a Dinet.)

*Œuvres y lettres*, con introducción y notas por A. Bridoux. París, 1937. *Un Discurso en Método* (juntos con las *Meditaciones* y extractos de los *Principios*), traducido por J. Veitch, con una introducción por A.

D. Lindsay, Londres (E.L)..

*Discurso en Método*. Nueva York, 1950.

*Discours de la méthode*. Texto y comentario por E. Gilson. París, 1939 (2a edición).

*Discours de la méthode*, con un prefacio por J. Laporte e introducción y notas por M. Barthelemy. París, 1937.

*Discours de la méthode*, con introducción y notas por L. Liard. París, 1942.

*Las Meditaciones acerca de Primera Filosofía*. Nueva York, 1951.

*Meditationes de prima philosophia*, con introducción y notas por G. Lewis. París, 1943.

*Entretien avec Burman*. Manuscrit de G ö ttingen. Texto corregido, traducido y anotado por C. Adán. París, 1937.

*La Geometría de René Descartes*, traducido por D. E. Smith y M. L. Latham. Nueva York, 1954.

*Lettres sur la moral*. El texto revisó y corrigió por J. Chevalier. París, 1935 (y 1955).

*Descartes: Selecciones*, corregidas por R. M. Eaton. Nueva York, 1929.

*Las Escrituras Filosóficas de Descartes*, seleccionadas y traducidas por M. K. Smith, Londres, 1953.

*Descartes: Escrituras Filosóficas*. Una selección traducida y corregida por E. Anscombe y P. T. Geach, con una introducción por A. Koyre. Londres, 1954.

*Estudios*

ADÁN, C. *Descartes, los sa compiten, hijo æ uvre*. París, 1937.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

París, 1950.

BALZ, A. G. A. *Descartes y la Mente Moderna*. Nuevo Asilo (U.S.A.), 1952.

CUBA DE TINTURA, L. J. *El Método de Descartes*. Oxford, 1952. (Un objeto de valor estudio *del Regulae*.)



- BRUNSCHVICG, L. *Descartes*. París, 1937.
- CASSIRER, E. *Descartes*. Nueva York, 1941.
- CHEVALIER, J. *Descartes*. París, 1937 (17a edición).
- FINANZAS de DE, J. *Cogito cartésien y réflexion thomiste*. París, 1946.
- DEVAUX, P. *Descartes philosophe*. Bruselas, 1937.
- DIJKSTERHUIS, E. J. *Descartes y le cartésianisme hollandais*.  
*Études y documentos*. París, 1951.
- FISCHER, K. *Descartes y su Escuela*. Nueva York, 1887.
- GIBSON, A. B. *La Filosofía de Descartes*. Londres, 1932. (Este  
trabaje y el volumen, mencionado abajo, por doctor Keeling, forma  
estudios excelentes para lectores ingleses.)  
*Grandes Pensadores: VI, Descartes* (en *Filosofía*, 1935).
- GILSON, E. *Índice scolastico-cartésien*. París, 1912.
- La liberte chez Descartes y la theologie*. París, 1913.
- Etudes sur le papel de la pensee medievale dans la formación du  
système cartésien*. París, 1930. GOUHIER, H. *La pensee religieuse  
de Descartes*. París, 1924. GUEROULT, M. *Descartes selon  
l'ordre des raisons*. 2 vols. París, 1953. *Reflexiones de Nouvelles  
sur la preuve ontologique de Descartes*. París, 1955. HALDANE,  
E. S. *Descartes: Su Vida y Tiempos*. Londres, 1905. JASPERS, K.  
*Los Descartes und mueren Philosophie*. Berlín, 1956 (3a edición).
- JOACHIM, H. M. *¿Descartes? Reglas para la Dirección de la  
Mente*. Oxford, 1956. KEELING, S. V. *Descartes*. Londres, 1934.  
(Ver el comentario bajo Gibson.) LABERTHONNIERE, L. *Etudes  
sur Descartes*. 2 vols. París, *Etudes de cartesienne filósofico*. París,  
1937. (Estos volúmenes están contenidos en *el (Euvres de  
Laberthon-niere*, corregido por L. Canet.) LAPORTE, J. *Le  
rationalisme de Descartes*. París, 1950 (2da edición).
- LEISEGANG, H. *Descartes*. Berlín, 1951. LEWIS, G.  
*L'individualité selon Descartes*. París, 1950. *Le probleme de  
rinconscient y le cartesianisme*. París, 1950. MAHAFFY, J. P.  
*Descartes*. Edinburgh y Londres, 1892. MARITAIN, J. *Tres  
Reformadores: Luther, Descartes, Rousseau*. Londres, 1928. *El  
Sueño de Descartes*, traducido por M. L. Andison. Nueva York,  
1944. MESNARD, P. *Essai sur la moral de Descartes*. París, 1936.
- NATORP, P. *Erkenntnistheorie de Descartes*. Marburg, 1882.
- OLGIATI, F. *Cartesio*. Milano, 1934. *La filosofia di Descartes*.  
Milano, 1937. RODIS-LEWIS, G. *Moral de La de Descartes*. París,

1957. SERRURIER, C. *Descartes, Thomme y le penseur*. París, 1951. SERRUS, C. *La méthode de Descartes y aplicación de hijo un la metaphysique*. París, 1933. HERRERO, N. K. *Estudios en la Filosofía Cartesiano*. Londres, 1902. *Nuevos Estudios en la Filosofía de Descartes*. Londres, 1953-VERSFELD, M de un *Ensayo en la Metafísica de Descartes*. Londres, 1940. Hay varios volúmenes de ensayos en Descartes por autores diferentes, como: *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo*. Milano, 1937. *Congres Descartes. Travaux du IX<sup>e</sup> Congres de internacional Philosophie*, corregido por P. Bayer. París, 1937. *Canseries cartesiennes*. París, 1938. *Descartes. Homenaje tercer en el-centenario del Discurso del Metodo*.

3 vols. Buenos Aires, 1937.

*Escritos en Honor de Descartes*. La Plata, 1938.

*Notar*. Para Gassendi (*Ópera*, Lyón, 1658, y Florencia, 1727) ver *la Filosofía de Gassendi* por G. S. Brett (Nueva York, 1908). Para Mersenne (*Corresponden-ance*, publicados por Mme P. Curtiduría, corregida y anotada por C. De Waard y R. Pintard, 3 vols., París, 1945-6) ver *Mersenne ou la naissance du mecanisme* por R. Lenoble (París, 1943).

*El capítulo VII: Pascal*

*Textos*

*Æ el uvres completa*, corregido por L. Brunschvicg, E. Boutroux y F. Gazier. 14 vols. París, 1904-14. *Mayores Trabajos más Cortos de Pascal*, traducido por E. Caillet y J. C. Blankenagel. Filadelfia, 1948. *Pensees y opuscles*, con una introducción y notas por L.

Brunschvicg. París, 1914 (7a edición); reeditado,

. *Pensees*, corregido en francés y en inglés por H. F. Stewart.

Londres, 1950. *Pensees*, traducido por W. F. Trotón, con un introducción por T. S. Eliot. Londres (E.L)..

Hay muchas ediciones *del Pensees*; por ejemplo, aquellos por H. Massis (París, 1935), J. Chevalier (París, 1937) 9 V. Giraud (París, 1937), Z. Tourneur (París, 1938), y la edición palaeographic por Z. Tourneur (París, 1943).

## APÉNDICE

*Discours sur les pasiones de yo amour de Pascal*. Texto y comentario por A. Ducas. Argel, 1953.

*Estudios*

BENZECRI, E. *L'esprit humain selon Pascal*. París, 1939. OBISPO, M. *Pascal, la Vida de Genio*. Nueva York, 1936. BOUTROUX, E. *Pascal*. París, 1924 (9a edición). BRUNSCHVICG, L. *Genio de Le de Pascal*. París, 1924.

- Pascal*. París, 1932.
- CAILLET, E. *La Pista a Pascal*. Filadelfia, 1944. CHEVALIER, J. *Pascal*. Londres, 1930. FALCUCCI, C. *Le probleme de la verite chez Pascal*. Toulouse, 1939. FLETCHER, F. T. H. *Pascal y la Tradición Mística*. Oxford, 1954. GUARDINI, R. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*. Leipzig, 1935. GUITTON, J. *Pascal y Leibniz*. París, 1951. JOVY, E. *Etudes pascaliennes*. 5 vols. París, 1927-8. LAFUMA, L. *Histoire des Pensees de Pascal (1656-1952)*. París, 1954. LAPORTE, J. *Le cceur y la raison selon Pascal*. París, 1950. LEFEBVRE, H. *Pascal*. París, 1949. MESNARD, J. *Pascal, Su Vida y Trabajos*, Nueva York, 1952. RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*. 2 vols. París, 1949. SCIACCA, M. F. *Pascal*. Brescia, 1944. SERINI, P. *Pascal*. Turin, 1942. SERTILLANGES, A-D. *Blaise Pascal*. París, 1941. SOREAU, E. *Pascal*. París, 1935. STEWART, H. F. *El Secreto de Pascal*. Cambridge, 1941. *Blaise Pascal*. Londres (Conferencia de Academia británica), *El Corazón de Pascal*. Cambridge, 1945. STOCKER, A. *Das Bild vom Menschen bei Pascal*. Freiburg i. B., 1939. STROWSKI, F. *Pascal e hijo temps*. 3 vols. París, 1907-8. VINET, A. *Etudes sur Blaise Pascal*. Lausana, 1936. WEBB, C. C. J. *La Filosofía de Pascal de Religión*. Oxford, . WOODGATE, M. V. *Pascal y su Hermana Jacqueline*. San. Louis (U.S.A)., 1945. *Archivos de Philosophie* (1923, Cahier III) es dedicado a *Etudes sur Pascal*. París. *El capítulo VIII: Cartesianism* *Textos* GEULINCX. *Ópera philosophica*, corregido por J. P. N. Tierra. 3 vols. El Haya, 1891-3. *Estudios* BALZ, A. G. A. *Estudios Cartesianos*. Nueva York, 1951. BOUILLIER, F. *Histoire de la cartesienne filosófico*. vols. París, 1868 (3a edición). COVOTTI, A. *Delta de Storia filosofia. Gli occasionalisti: Geulincx-Malebranche*. Nápoles, 1937. HAUSMANN, P. *Das Freiheitsproblem bei Geulincx*. Bonn, . TIERRA, J. P. N. *Arnold Geulincx und jábega Philosophie*. La Haya, 1895. PROST, J. *Essai sur l'atomisme y roccasionalisme dans la cartesienne filosófico*. París, 1907. SAMTLEBEN, G. *Geulincx, ein*

Vorgdnger Spinozas. Halle,  
 . TERRAILLON, E. *Moral de La de Geulincx dans ses compenetraciones avec la de filosófico Descartes*. París, 1912. FURGONETA DER HAEGHEN,  
 V. *Geulincx. Los Etudes sur sa compiten, sa filosófico y ses ouvrages*. Gante, 1886. *El capítulo IX: los Textos de Malebranche Œuvres completan*, corregido por D. Roustan y P. Schrecker. París, 1938 sigs (edición Crítica.) *Œuvres completa*. 11 vols. París, 1712. *Entretiens sur la metaphysique y sur la religion*, corregida por P. Fontana. París, 1922. *Entretiens sur la metaphysique y sur la religion*, corregida con una introducción y notas por A. Cuvelier. París. *Diálogos en Metafísica y en Religión*, traducida por M. Ginsberg. Londres, 1923. *Meditaciones chretiennes*, corregido por H. Gouhier. París, 1928. *De la recherche de la verite*, corregido con una introducción por G. Lewis. 2 vols. París, 1945.

#### **APÉNDICE**

*Traité de moral*, corregida por H. Joly. París, 1882 (1939 republicado). *Traité de l'amour de Dieu*, corregido por D. Roustan. París,  
 . *Los Entretien acosan philosophe chretien y d'un philosophe chinois*, corregido con una introducción y notas por A. Le Moine. París, 1936.  
*Estudios*  
 IGLESIA, R. W. *Un Estudio en la Filosofía de Malebranche*. Londres,

1931. (Recomendado).

DELBOS, V. *Etude sur la de filosófico Malebranche*. París, 1925.  
 DE MATTEIS, F. *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche*. Nápoles, 1936. DUCASSE, P. *Malebranche, los sa compiten, hijo oeuvre, sa filosófico*. París, 1942. GOUHIER, H. *Vocación de La de Malebranche*. París, 1926. *los ~La de filosófico Malebranche e hijo experimentan re-ligieuse*. París, 1948 (2a edición). GUEROULT, M. *Etendue y psychologic chez Malebranche*. París, 1940. LAIRD, J. *Grandes Pensadores: VII, Malebranche* (artículo en *Filosofía*, 1936).  
 LE MOINE, A. *Les verites eternelles vástago Malebranche*. París, 1936.  
 LUCE, A. A. *Berkeley y Malebranche*. Londres, 1934.  
 MOUY, P. *Les lois du choc des Corp. d'apres Malebranche*. París,

1927.

NADU, P. S. *Malebranche y Filosofía Moderna*. Calcuta, 1944.

Hay varias colecciones de papeles en Malebranche; por ejemplo, *Malebranche nel terzo centenario della sua nascita* (Milano, 1938) y *Malebranche. Commemoración du troisieme centenaire de sa naissance* (París, 1938).

*Capítulos X-XIV; Spinoza*

*Textos*

*Werke*, corregido por C. Gebhardt. 4 vols. Heidelberg, 1925. (Crítico edición.)

§ HISTORIA DE FILOSOFÍA

*Opera quotquot reperta sunt*, corregido por J. Van Vloten y J. P. N. Tierra. 2 vols., la Haya, 1882, 1883; 3 vols., 1895; 4 vols., 1914.

*Los Trabajos Principales de Benedict de Spinoza*, traducido con una introducción por R. H. M. Elwes. 2 vols. Londres, 1883; edición revisada, 1903. (Volumen. Contengo *el Tractatus theologico-politicus* y *el Tractatus politicus*. Volumen. II *el De intellectus emendatione, el Ethica* y *Cartas Escogidas*.) Reimprimido en un volumen, Nueva York, 1951.

*Los Principios de la Filosofía de Descartes* (juntos con *Pensamientos Metafísicos*), traducido por H. H. Britan. Chicago, 1905.

*Tratado Corto sobre Dios, Hombre y su Bienestar*, traducido por A. Lobo. Londres, 1910.

*El Ética de Spinoza y De intellectus emendatione*, traducido por A. Boyle, con una introducción por G. San-tayana. Londres (E.L)..

*Spinoza: Escrituras en Filosofía Política*, corregida por A. G. A. Balz. Nueva York, 1937.

*Spinoza: Selecciones*, corregidas por J. Salvaje. Nueva York, 1930.

*La Correspondencia de Spinoza*, corregido por A. Lobo. Londres, 1929.

*Estudios*

BIDNEY, D. *La Psicología y Ética de Spinoza: A*

*Estudio en la Historia y Lógica de Ideas*. Nuevo Asilo

(U.S.A.), 1940. BRUNSCHVIG, L. *Spinoza y ses contemporains*. París,

(3a edición). CERIANI, G. *Spinoza*. Brescia, 1943. CHARTIER, E. *Spinoza*. París, 1938. CRESSON, A. *Spinoza*. París, 1940. DARBON, A. *Etudes spinozistes*, corregido por J. Moreau. París,

. DE BURGH, W. G. *Grandes Pensadores: VIII, Spinoza* (artículo en *Filosofía*, 1936). DELBOS, V. *Le probleme moraleja dans la de filosófico*

*Spinoza*. París, 1893. *Le spinozisme*. París, 1916. DUJOVNE, L. *Spinoza. Su vida, su epoca, su obra y su en*

*ftuencia*. 4 vols. Buenos Aires, 1941-5. DuNiN-BoRKOWsKi, S. VON. *Spinoza*. 4 vols. Münster i. W.

Volumen. Yo (*Der junge De Spinoza*), 1933 (2a edición);

## APÉNDICE

Vols. II-IV (*guarida de Aus Tagen Spinozas: Geschehnisse, Gestdten, Gedankenwelt*), 1933-6.

Más PARDO, J. *Baruch Spinoza y Democracia Occidental*. Nueva York, 1955.

FISCHER, K. *Spinoza. Leben, Werke, Lehre*. Heidelberg, 1909.

FRIEDMANN, G. *Leibniz y Spinoza*. París, 1946 (4a edición).

GEBHARDT, C. *Spinoza: Nueva guarida de Adversario*. Heidelberg, 1927.

HALLETT, H. F. *Aeternitas, un Estudio de Spinozistic*. Oxford, *Benedict de Spinoza. Los Elementos de su Filosofía*. Londres, 1957.

HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. Libros de Pingüino, 1951.

JOACHIM, H. H. *Un Estudio del Ética de Spinoza*. Oxford, *Tractatus de Spinoza de intellectus emendatione: un Comentario*. Oxford, 1940.

KAYSER, R. *Spinoza, Retrato de un Héroe Espiritual*. Nueva York, 1946.

LACHIEZE-REY, P. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. París, 1932; 2a edición, 1950.

McKEON, R. *La Filosofía de Spinoza*. Nueva York, 1928.

PARKINSON, G. H. R. *La Teoría de Spinoza de Conocimiento*. Oxford, 1954.

POLLOCK, señor F. *Spinoza, Su Vida y Filosofía*. Londres, 1899 (2ª edición), 1936 reimprimido.

RATNER, J. *Spinoza en Dios*. Nueva York, 1930.

ROTH, L. *Spinoza, Descartes y Maimonides*. Oxford, *. Spinoza*. Londres, 1929, reimprime 1954.

RUNAS, D. D. *Diccionario de Spinoza*. Nueva York, 1951.

VIO, R. L. *La Vindicación de Metafísica: un Estudio en la Filosofía de Spinoza*. Londres, 1951.

SIWEK, P. *L'dme y Corp. le d'apres Spinoza*. París, 1930. *Spinoza y le pantheisme religieux*. París, 1950 (nueva edición). *Au cceur du Spinozisme*. París, 1952.

VERNIERE, P. *Spinoza y la pensee jranqaise avant la Revolución*. 2 vols. París, 1954.

WQLFSON, H. A. *La Filosofía de Spinoza*. 2 vols. Cambridge (U.S.A.), 1934. Una edición de volumen, 1948.

Hay varias colecciones de ensayos en Spinoza;

\$

por ejemplo, *Spinoza nel terzo centenario delict sua nascita* (Milano, 1934) y *Travaux du deuxieme Congres des Tan-cietes de Philosophie Frangaises y de Langue Frangaise: Tema historique: Spinoza. El tema de filosófico genera: L'idee de l'Univers* (Lyón, 1939).

Para algunas vistas{opiniones} Marxistas en Spinoza, ver *a Spinoza en la Filosofía soviética*, corregida por G. L. Kline (Londres, 1952).

Los estudiantes de Spinoza encontrarán el material en *el Chronicum Spinozanum*,

fundado en 1920 por *el Societas Spinozana*. (Primer número, la Haya, 1921.)

*Capítulos XV-XVIII: Leibniz*

(En los títulos de algunos libros *Leibniz* es deletreado *Leibnitz*. He usado el ortografía *Leibniz* en todas partes.)

*Textos*

*Sdmliche Schriften und Briefe*, corregido bajo los auspicios de el Academia prusiana de Ciencias. Esta edición crítica debe consistir en 40 vols. El primer volumen apareció en 1923.

*Muera mathematischen Schriften von G. W. Leibniz*, corregido por C. Yo. Gerhardt. 7 vols. Berlín, 1849-63.

*Muera philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, corregido por C. Yo. Gerhardt. 7 vols. Berlín, 1875-90. (La edición crítica, mencionada anteriormente, siendo todavía incompleto, la edición de Gerhardt es con frecuencia usada en referencias.)

*Las Escrituras Filosóficas de Leibniz*, seleccionado y traducido por M de Morris. Londres (E.L)..

*Los Trabajos Filosóficos de Leibniz*, traducido con notas por G. M de Duncan. Nuevo Asilo (U.S.A.), 1890. (Este volumen contiene una selección extensa y útil.)

*Leibniz: Selecciones*, corregidas por P. Salchicha de Francfort. Nueva York, 1930.

*G. W. Leibniz. Papeles de Philosophical y Cartas*. Una selección traducida y corregida con una introducción por L. E. Loemker. 2 vols. Chicago, 1956.

*G. W. Leibniz: Opuscula philosophica selecta*, corregido por P. Schrecker. París, 1939.

*Leibniz. Œuvres choisies*, corregido por L. Prenant. París, 1940.

*Leibniz: el Monadology y otro Mandato judicial Filosófico-*

## APÉNDICE

*ings*, traducido con introducción y notas por

R. Latta. Oxford, 1898. *Leibniz: el Monadology*, traducido con comentario por

H. W. Carr. Los Ángeles, 1930. Yo *el Discurso de Leibniz en*

*Metafísica, Correspondencia con Arnauld, y Monadology*, traducido por

G. R. Mont-gomery. Chicago, 1902. *Leibniz: Discurso en Metafísica*, traducida por P. G.

Lucas y L. Grint. Manchester, 1953. *Leibniz. Discours de metaphysique*, corregido con notas por

H. Lestienne. París, 1945. *Nuevos Ensayos acerca de Entendimiento Humano*, traducido por A. G. Langley. Lasalle (Illinois), 1949 (3a edición). *Theodicy, Ensayos en la Calidad de Dios, la Libertad de*

*Hombre y el Origen de Mal*, traducido por E. M. Abraso-gard, con una introducción por A. Farrer. Edinburgh y Londres, 1952. *Opuscules y fragmentos ineditis de Leibniz*, corregido por L.

Couturat. París, 1903. r *G. W. Leibniz, Textes ineditis*, corregido por

- G. Grua. 2 vols. París, 1948. G. W. *Leibniz. Lettres y fragmentos ineditos sur les problemes philosophiques, theologiques, politiques de la reconciliación des doctrinas protestantes (1669-1704)*, corregido con una introducción y notas por P. Schrecker. París, 1935. *Correspondencia de Leibniz-Clarke*, corregida por H. G. Alexander. Manchester, 1956.
- BARBERO de estudios, W. H. *Leibniz en Francia de Arnauld a Voltaire: un Estudio en Reacciones francesas a Leibnizianism, 1670-1760*. Oxford, 1955.
- BARUZI, J. *Leibniz, avec de nombreux textes ineditos*. París,
- BEL AVAL, Y. *La pensee de Leibniz*. París, 1952.
- BOEHM, A. *Le 'Vinculum chez sustancial Leibniz. Ses origines historiques*. París, 1938. BRUNNER, F. *Etudes sur la significado historique de la de filósofo Leibniz*. París, 1951. CARR, H. W. *Leibniz*. Londres, 1929.
- CASSIRER, E. *Leibniz' Sistema en seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg, 1902.
- COUTURAT, L. *La logique de Leibniz*. París, 1901. DAVILLE, L. *Leibniz historien*. París, 1909.
- FISCHER, K. *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Heidelberg, 1920 (5a edición).
- FRIEDMANN, G. *Leibniz y Spinoza*. París, 1946 (4a edición).
- FUNKE, G. *Der Moglichkeitsbegriff en Sistema Leibnizens*. Bonn, 1938.
- GETBERG, B. *Le probleme de la limitación des criaturas chez Leibniz*. París, 1937.
- GRUA, G. *Jurisprudencia universelle y theodicee selon Leibniz*. París, 1953.
- GUEROULT, M. *Dynamique y metaphysique leibniziennes*. París, 1934.
- GUHRAUER, G. E. G. W. *Freiherr von Leibniz*. 2 vols. Breslau, 1846 (Biografía).
- GUITTON, J. *Pascal y Leibniz*. París, 1951.
- HILDEBRANDT, K. *Leibniz und das Reich der Gnade*. La Haya, 1953.
- HUBER, K. *Leibniz*. Munich, 1951.
- IWANICKI, J. *Leibniz y demostraciones les mathematiques de Vexistence de Dieu*. París, 1934.
- JALABERT, J. *La theorie leibnizienne de la sustancia*. París, 1947.
- JOSEPH, H. W. B. *Conferencias en la Filosofía de Leibniz*. Oxford, 1949.
- KABITZ, W. *Die Philosophie des jungen Leibniz*. Heidelberg, 1909.
- LE CHEVALIER, L. *Moral de La de Leibniz*. París, 1933.
- MACKIE, J. M. *Vida de Godfrey Guillermo von Leibniz*. Boston, 1845.
- MATZAT, H. L. *Los Untersuchungen uber mueren metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst*. Berlín, 1938.
- MERZ, J. T. *Leibniz*. Edinburgh y Londres, 1884; Nueva York reimprimida, 1948.
- MEYER, R. W. *Leibniz y la Revolución del Siglo diecisiete*, traducida por J. P. Severo. Cambridge, 1952.



MOUREAU, J. *Uunivers leibnizien*. París, 1956.

OLGIATI, F. *Il significato storico di Leibniz*. Milano, 1934.

PIAT, C. *Leibniz*. París, 1915.

APÉNDICE

POLITELLA, J. *Platonismo, Aristotelianism y Cabalism en la Filosofía de Leibniz*. Filadelfia, 1938.

RUSSELL, BERTRAND. *Una Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz*. Londres, 1937 (2a edición).

RUSSELL, L.}. *Grandes Pensadores: IX, Leibniz (en Filosofía, 1936)*.

VIO, R. L. *Leibniz*. Libros de Pingüino, 1954.

SCHMALENBACH, H. *Leibniz*. Munich, 1921.

STAMMLER, G. *Leibniz*. Munich, 1930.

WUNDT, W. *Leibniz*. Leipzig, 1909.

Hay varias colecciones de ensayos en Leibniz; por ejemplo, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Vortrdge der aus Anlass jábegas 300 Geburtstages en Hamburgo abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung* (Hamburgo, 1946); *Leibniz zu seinem 300 Geburtstag, 1646-1946*, corregido por E. Hoch-stetter (Berlín, 1948); y *Beitrdge zur Leibnizforschung*, corregido por G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

NOTAS

#### CHA PTER UN

Volumen en, Parte I, pps 177-9. <sup>4</sup> Ver el volumen m, parte n, pps 135-9.

Volumen m, chs. III-IX. <sup>5</sup> Ver volumen n, Parte I, pps 189-90.

*Ibid.*, parte n, ch. XV.

Por ejemplo, su teoría de sustancia con el dogma de transubstantiation.

Ch. XIII, parte n. 1 ° *Ibid.*, parte n, ch. XVIII.

Vol. m, part n, ch. XVI. u *Ibid.* »*Ibid.*, ch. XVII.

According to Galileo, there are in Nature ‘primary causes’, namely, forces such as gravity, which produce distinct and specific motions. The inner natures of the former are unknown, but the latter can be expressed mathematically.

For St. Thomas’s moral theory, see vol. n, part n, ch. XXXIX.

See vol. n, part n, ch. XL. <sup>6</sup>

*Ibid.*, ch. VIII. <sup>19</sup> Vol. m, part n, pp. 34-6.

See vol. in, ch. XL <sup>20</sup> *Ibid.*

*Ibid.*, part n, pp. 97-8.

This statement does not cover Spinoza, who was not a Christian. And it does not refer, of course, to those eighteenth-century writers who rejected Christian dogma. But these writers, though ‘rationalists’ in a modern sense of the term, were not speculative philosophers after the style of Descartes and Leibniz.

Vol. in, part n, pp. 101-2.

Bayle maintained that religion does not affect morality.

This work, edited by Diderot and d'Alembert, was designed to give an account of the progress achieved in the different sciences and, by implication at least, to promote a secularist outlook.

Clearly, the term 'natural law', as used in this context, must be sharply distinguished from the term when used in the context of a, v 'rationalist' system of ethics.

I am excluding, of course, the philosophy of Kant, which will be briefly treated in the eighth section of this chapter.

This idea was borrowed by Bruno from Nicholas of Cusa. See vol. m, part n, ch. XV and ch. XVI, section 6.

«Ch. XX.

This applies to the pre-Kantian continental rationalists, not to

NOTES

a mediaeval philosopher such as Aquinas. Kant's knowledge of mediaeval philosophy, however, was extremely meagre.

The moral law, for Kant, is promulgated by the practical reason. In a sense which will be explained in the appropriate place man gives the law to himself. But obligation is without meaning except in relation to a being which is free to obey or disobey the law.

## CHAPTER TWO

I

In the references to the writings of Descartes the following abbreviations have been used. D.M. stands for the *Discourse on Method*, R.D. for the *Rules for the Direction of the Mind*, M. for the *Meditations*, P.P. for the *Principles of Philosophy*, ST. for the *Search after Truth*, P.S. for the *Passions of the Soul*, O. and R.O. for *Objections and Replies to Objections* respectively. The letters A.T. refer to the edition of the works of Descartes by Charles Adam and Paul Tannery; Paris, 13 vols., 1897/1913.

D.M., i; AT., vi, 3. <sup>4</sup> D.M., i; A.T., vi, 6 and 8.

D.M., i; A.T., vi, 5. <sup>5</sup> D.M., i; AT., vi, 7.

Descartes was the real founder of analytic or co-ordinate geometry. At

least, his *Geometrie* (1637) was the first work on the subject to be published.

D.M., 4; A.T., vi, 31. <sup>8</sup> P.P., Prefatory Letter; A.T., ix B, 2.

P.P., Prefatory Letter; A.T., ix B, 14.

P.P., Prefatory Letter; AT., ix B, 3.

<sup>11</sup> ST.; AT., x, 496.

P.P., Prefatory Letter; AT., ix B, 15. <sup>13</sup> D.M., 6; AT., vi, 70. <sup>17</sup> R.D., i; AT., x, 360.

P.P., n, 9; AT., ix B, 68. <sup>18</sup> Amz/. *Post*, i, 7. <sup>19</sup> D.M., 2; AT., vi, 13-14. <sup>19</sup> D.M., 2; AT., vi, 17. <sup>10</sup> D.M., 2; AT., vi, 17. <sup>20</sup> P.P., Prefatory Letter; AT., ix B, 13-14. <sup>21</sup> R.D., 4; AT., x, 371-2. <sup>2</sup> *Ubid*.

R.D., 4; AT., x, 372. <sup>2</sup> « *Ibid.*

R.D., 3; AT., x, 368. <sup>2</sup> 9D.M., 2; AT., vi, 18.

*Ibid.* 30 R.D., 5; AT., x, 379.

<sup>^</sup>R.D., 3; AT., x, 369. 31D.M., 2; A.T., vi, 18.

R.D., 3; AT., x, 370. <sup>32</sup> R.O., 2; AT., ix, 121-2, cf. vn, 155-6.

<sup>33</sup> R.O., 2; AT., ix, 121, cf. vn, 155. <sup>r</sup> R.D., 12; AT., x, 418. 87R.D., 12; AT., x, 422. R.D., 3; AT., x, 368. <sup>3</sup> \*AT., iv, 445.

*Ibid.* <sup>3</sup> 9D.M., 5; AT., vi, 43.

Descartes practised dissection and was interested in the practical study of anatomy. He also made some experiments in physics. <sup>41</sup> R.D., 5; AT., x,

380. \*\* *Ibid.*, in, 39. AT., v, 112. <sup>^</sup>*Ibid.*, n, 141. n, 268. 46RJD., 12; AT., x, 427. D.M., 6; A.T., vi, 64. <sup>49</sup> D.M., 6; A.T., vi, 65. D.M., 6; A.T., vi, 64-5. 6°D.M., 6; A.T., vi, 64. P.P., 2, 3; A.T., vm, 42, cf. ix B, 65. *Notes Against a Programme*, 12; A.T., vm B, 357. *Notes Against a Programme*, 12; A.T., vm B, 358. *Notes Against a Programme*, 12; A.T., vm B, 359. 55??.?, i, 49; A.T.,

vm, 23-4. *Notes Against a Programme*, 13; A.T., VIIIIB, 358-9. WDM., 4; A.T.,

vi, 31.

M., i; A.T., vü, 18, cf. ix, 14.

M., i; A.T., vü, 19, cf. ix, 15. <sup>60</sup> M., i; A.T., vü, 20, cf. ix, 16.

M., i; A.T., VII, 22, cf. IX, 17.

R.O., 5; A.T., vü, 350-1. 64A.T., vn, 77, cf. ix, 61. <sup>63</sup> A.T., vü, 89, cf. ix, 71. <sup>65</sup> A.T., VIIIIB, 367.

### CHAPTER THREE

<sup>1</sup> *De libero arbitrio*, 2, 3, 7. St. Augustine, however, did not attempt to construct a philosophy systematically on this basis. His *Si jaylor, sum* is an example of an indubitable truth which refutes scepticism; but it does not play in Augustine's philosophy the fundamental role which is played by the *Cogito, ergo sum* in the system of Descartes.

P.P., i, 9; A.T., vm, 7, cf. ix B, 28.

For example, 'We cannot doubt our existence without existing while we doubt' (P.P., i, 7; A.T., IXB, 27, cf. vm, 7). Again, 'I doubt, therefore I am; or, which is the same thing, I think, therefore I am' (ST.; A.T., x, 523).

M., 2; A.T., vü, 27, cf. ix, 21.

D.M., 4; A.T., vi, 32-3. <sup>6</sup> M., 2; A.T., vn, 25.

PJP., i, 10; A.T., vm, 8, cf. IXB, 19.

R.D., 3; A.T., x, 368.

R.O., 2, 3; A.T., vn, 140-1, cf. ix, 110-11.

P.P., i, 10; A.T., vm, 8, cf. IXB, 29.

II A.T., v, 147.

According to Descartes, knowledge of what existence, certainty and knowledge are and of the proposition that in order to think we must be is innate knowledge (R.O., 6, i; A.T., vn, 422, cf. ix, 225). But it must be remembered that innate ideas are for him virtually innate.

is P.P., i, 9; A.T., vm, 7, cf. ix B, 28.

M., 2; A.T., vn, 29, cf. ix, 23.

R.O., 2, i; A.T., vn, 352. 10D.M., 4; A.T., vi, 32.

P.P., i, 7; A.T., vm, 7, cf. IXB, 27.

i<sup>e</sup> M., 2; A.T., vü, 28, cf. ix, 22.

R.O., 2, i; A.T., vn, 131, cf. ix, 104.

R.O., 3, 2; A.T., vü, 175, cf. ix, 136.

R.O., 4, i; A.T., vn, 226, cf. ix, 175-6.

R.Q., 7, 5; A.T., vü, 492.

#### NOTES

D.M., 4; A.T., vi, 33.

R.O., 3, 2; A.T., vü, 175-6, cf. ix, 136.

D.M., 4; A.T., vi, 33. *w Ibid.*

M., 3; A.T., vü, 35, cf. ix, 27.

, 45-6; A.T., VIII, 22, Cf. IX B, 44.

D.M., 4; A.T., vi, 33.

M., 3; A.T., vn, 36, cf. ix, 28.

*si Ibid.*

M., 3; A.T., vn, 40-1, cf. ix, 32.

M., 3; A.T., vn, 45, cf. ix, 35.

M., 3; A.T., vn, 45, cf. ix, 35-6.

M., 3; A.T., vn? 47, cf. ix, 37-8.

M., 3; A.T., vü, 48, cf. ix, 38.

M., 3; A.T., vü, 49, cf. ix, 39.

M., 3; A.T., vn, 50, cf. ix, 40.

P.P., i, 22; A.T., vm, 13, cf. ix B, 35.

M., 3; A.T., vn, 51, cf. ix, 41.

*Ibid.* <sup>45</sup> *Ibid.*

A. T., vn, 51, cf. ix, 41. <sup>46</sup> A.T., vm B, 361. A.T., vü, 45-6, cf. ix, 36.

M., 3; A.T., vn, 51-2, cf. ix, 41. M., 3; A.T., vn, 52, cf. ix, 41. <sup>49</sup> ^

A.T., vn, 214, cf. ix, 166. °R.O., 4, 2; A.T., vü, 246, cf. ix, 190.

R.O., 2, 3; A.T., vn, 140, cf. ix, no. M., 5; A.T., vn, 69-70, cf. ix, 55. *Entretien avec Burman*, edit. Ch. Adam, pp. 8-9. *Entretien avec Burman*, edit. Ch. Adam, p. 9. Some historians have interpreted Descartes as drawing a distinction between knowing a thing in a simple act of mental vision and knowing it with perfect science. Thus the atheist would know that the three angles of a triangle are equal to two right angles, but he would not know it with perfect science until he was assured of God's existence. And Descartes does, indeed, say that though the atheist can know clearly that the three angles of a triangle are equal to two right angles, 'such knowledge on his part cannot constitute true science' (R.O., 2, 3; A.T., vü, 140-1, cf. ix, 1 10-11 ). But the reason he gives for stating that such knowledge cannot constitute true science is that 'no knowledge which can be rendered doubtful should be called science' (*Ibid.*).

<sup>56</sup> M., 5; A.T., vn, 70, cf. ix, 55-6. <sup>57</sup> M., 4; A.T., vü, 58, cf. ix, 46.

P.P., i, 35; A.T., vm, 18, cf. ix B, 40.

M., 4; A.T., vn, 60, cf. ix, 47-8. '

It would be more accurate to say T, since Descartes has not yet proved the existence of a plurality of selves.

ei M., 5; A.T., vü, 65, cf. ix, 52. <sup>62</sup> M., 5; A.T., vü, 67, cf. ix, 53.

The French version adds the words 'with necessity\*.

M., 5; A.T., vn, 68, cf. ix, 54. <sup>65</sup> R.O., i; A.T., vü, 115-16, cf. ix, 91.

Another difficulty, discussed by Kant, concerns the belief that existence can properly be called a perfection. <sup>67</sup> A.T., ix, 52.

i, 14; A.T., vni, 10, cf. ix B, 31.

Cf. *Entretien avec Burman*, A.T., v, 153; edit. Ch. Adam, pp. 27-9.

#### **CHAPTER FOUR**

M., 6; A.T., vü, 78, cf. ix, 62.

It should be noted how Descartes assumes that faculties and activities

must be the faculties and activities of substances.

M., 6; A.T., vn, 78-80, cf. ix, 63. 4M., 6; A.T., vü, 89, cf. ix, 71.

P.P., i, 51; A.T., vni, 24, cf. ix B, 47.

*Ibid.*

P.P., i, 52; A.T., vm, 25, cf. ix B, 47. <sup>8</sup> P.P., i, 53; A.T., vm, 25, cf. ix

B, 48. Cf. the Scholastic term *species* as used for a mental modification or idea.

, 2; A.T., vü, 240, cf. ix, 190.

, 2, 4; A.T., vn, 356-7. <sup>12</sup>P.P., i, 53; A.T., vm, 25, cf. ix B, 48. <sup>13</sup>P.P., i, 56; A.T., vm, 26, cf. ix B, 49.

Descartes remarks that there are in created substances invariable attributes 'like existence and duration in the existing and enduring thing' (P.P., i, 56; A.T., vm, 26, cf. ix B, 49). These should not • be called modes. I <sup>15</sup>A.T., vü, 203, cf. ix, 158. 't <sup>16</sup>M., 6; A.T., vn, 81, cf. ix, 64.

Vj? The 'animal spirits' here referred to are 'the most animated and subtle portions of the blood' which enter into the cavities of the brain. They are material bodies 'of extreme minuteness', which 'move very quickly like the particles of the flame which issues from a torch'; and they are conducted into the nerves and muscles 'by means of which they move the body in all the different ways in which it can be moved' (P.S.; 1,10; A.T., xi, 334-5). 18P.S., i, 30-1; A.T., xi, 351-2. <sup>19</sup>R.O., 4, i; A.T., vü, 222, cf. ix, 173. <sup>20</sup>*Ibid.* <sup>21</sup>A.T., vm B, 359. ^

## CHAPTER FIVE

'By extension we understand whatever has length, breadth and depth, not inquiring whether it is a real body or merely space' (R.D., 14; A.T., x, 442). This is the preliminary idea of extension.

P.P., i, 53; A.T., vm, 25, cf. ix B, 48.

### NOTES

See vol. in, Part II, p. 98.

P.P., 4, 198; A.T., vin, 322-3, cf. ix B, 317.

P.P., 4, 199; A.T., vm, 323, cf. ix B, 318. 6M., 6; A.T., vn, 80, cf. ix,

63. P.P., 4, 201-2; A.T., vm, 324-5, cf. ix B, 319-20. Fourth set of

*Objections*; A.T., vn, 217, cf. ix, 169. »R.O., 4; A.T., vü, 249, cf. ix, 192. A.T., vm B, 359. The word actually used is *species*,

not *accidentia*. 12A.T., vn, 217-18, cf. ix, 169. R.O., 4; A.T., vn, 250-1, cf. ix, 193. <sup>14</sup>R.O., 4; A.T., vn, 251, cf. ix, 193-4. <sup>15</sup>

Letter to Pere Mesland; A.T., iv, 119. <sup>16</sup>A.T., iv, 162-70.

17R.O., 4; A.T., vü, 255, cf. ix, 197. <sup>8</sup>P.P., 2, 10; A.T., vm, 45;

cf. ix B, 68. <sup>17</sup>P.P., 2, 11; A.T., vm, 46, cf. ix B, 69. <sup>20</sup>P.P., 2,

13; A.T., vm, 47, cf. IXB, 69-70. <sup>21</sup>P.P., 2, 14; A.T., vm, 48, cf.

IXB, 71. <sup>22</sup>P.P., 2, 13; A.T., vm, 47, cf. IXB, 70. P.P., 2, 18;

A.T., vm, 50, cf. IXB, 73. P.P., 2, 24; A.T., vm, 53, cf. IXB, 75.

<sup>25</sup>P.P., 2, 25; A.T., vm, 53, cf. IXB, 76. «P.P., i, 56; A.T., vm,

26, cf. IXB, 49. P.P., i, 57; A.T., vm, 27, cf. IXB, 49-50.

### *Ibid.*

»P.P., 2, 36; A.T., vm, 61, cf. IXB, 83.

°P.P., 2, 36; A.T., vm, 61-2, cf. IXB, 84.

\* P.P., 2, 37; A.T., ix B, 84. <sup>32</sup>A.T., vm, 62.

P.P., 2, 38; A.T., vm, 63, cf. IXB, 85.

See vol. m, Part I, pp. 169-73.

P.P., 2, 39; A.T., vm, 63, cf. ix B, 86.

**P.P., 2, 40; A.T., VIII, 65, Cf. IX B, 86-7.**

Fragment 77 (Brunschvicg Edition).

M., 3; A.T., ix, 39, cf. vn, 49.

i, 21; A.T., vm, 13, cf. IXB, 34.

OA.T., v, 53. <sup>41</sup> D.M., 5; A.T., vi, 58.

D.M., 5; A.T., vi, 59.

Descartes also rejected, of course, the idea of a Vegetative souF or principle in plants.

R.O., 4, i; A.T., vü, 230, cf. ix, 178-9.

A.T., v, 278. <sup>48</sup> D.M., 5; A.T., vi, 59.

r 4« Ibid. <sup>49</sup> A.T., iv, 573-5.

P.S., i, 6; A.T., xi, 330-1. <sup>5</sup> P.P., 2, 64; A.T., vm, 78-9, cf. IXB, 101-2.

**CHAPTER SIX**

iP.P., i, 6; A.T., vm, 6, cf. IXB, 27.

P.P., i, 39; A.T., vm, 19-20, cf. IXB, 41.

P.P., i, 37; A.T., vin, 18, cf. ix B, 40. <sup>4</sup> P.P., i, 41; A.T., vm, 20, cf. ix

B, 42. B Ibid.

®*Entretien avec Burman*, edit. Ch. Adam, p. 81. ?M, 4; A.T., vü, 57-8. <sup>8</sup> A.T., m, 381-2.

*La liberte chez Descartes et la theologie* by E. Gilson may profitably be consulted. Cf. Bibliography. \*o 3; A.T., vi, 22-8. <sup>n</sup> P.P., Prefatory Letter; A.T., IXB, 14.

P.S., i, 2; A.T., xi, 328. <sup>15</sup> P.S., 3, 211; A.T., xi, 485. <sup>13</sup> P.S., i, 17; A.T., xi, 342. 16P.S., i, 41; A.T., xi, 359. 14P.S., i, 27; A.T., xi, 349. iP.S., i, 46; A.T., xi, 364. 18P.S., i, 45; AT., xi, 362-3. i\*>P.S., 2, 144; A.T., xi,

436. 2\* *Ibid.* 21P.S., 2, 144; A.T., xi, 437. <sup>22</sup> P.S., 2, 144 and

148; A.T., xi, 436 and 442. 23A.T., iv, 264. 26A.T., iv, 266-

7. A.T., iv, 265. 27A.T., iv, 291. A.T., iv, 266. <sup>28</sup> A.T., iv, 305.

»A.T., iv, 286-7.

I say 'historic Aquinas' to make it clear that I am alluding to Aquinas himself rather than to the sort of ethical theory which is often presented by Thomists and in which no explicit reference is made to revealed doctrines.

On this subject see F. Strowski: *Pascal et son temps*, i, 113-20. Cf. Bibliography.

A.T., iv, 117.

*Letter to Mersenne*; A.T., m, 379.

'La philosophic franchise', p. 251 (in *La Revue de Paris*, May-June 1915).

**CHAPTER SEVEN**

*Pascal*, p. 14.

*Histoire de la Philosophie*, Tome II, i<sup>re</sup> partie, 1942, p. 129.

In references to this work I have used the letter P as an abbreviation. Page numbers are given according to the edition by Le“on Brunschvicg (1914).

P., 2, 78, p. 361.

Pascal used the word ‘geometry’ as a generic term, including under it mechanics, arithmetic and geometry in a narrower sense v (*De Vesprit geometrique*, p. 173). “-

®*De l’art de persuader*, p. 194.

It should be noted that when Pascal speaks here of definitions, he means ‘the giving of names to things which one has clearly designated in terms perfectly known; and I am speaking only of this sort of definition’ (*De Vesprit geometrique*, p. 166). He can therefore say that geometrical definitions are conventional or arbitrary and not

### NOTES

subject to contradiction or dispute. In other words, he is speaking of the use of conventional symbols to designate things, and not of propositions which give or purport to give the nature of things. If one says that time is the movement of a created thing, the statement is a definition if it is equivalent to a decision to use the word ‘time’ in this sense. One is free to use it in this sense if one chooses, provided that one does not also use the same word to designate something else. But if one means to say that time, considered as an \*ob-ject‘, that is, time as known by all, is the same as the movement of a created thing, this statement is not a definition but a proposition, and it is subject to dispute or contradiction. A proposition needs to be proved unless it is self-evident; and then it is an axiom or principle. (Cf. *De Vesprit geometrique*, pp. 170-1.)

*De l’esprit geometrique*, p. 165.

»P., 4, 282, p. 460.

*De l’art de persuader*, p. 194.

*Fragment d’un traite du vide*, p. 78.

Ibid., p. 82. 34 p<sub>v</sub> 2, 99, p. 375.

Ibid. 35 P., 4, 282, p. 459.

**I\* P., 3, 233, p. 436. 36p.? > 434, p. 53!.**

Ibid. <sup>37</sup> P., 6, 344, p. 487. is P., 7, 543, p. 570. 88p., 4> 28i, p. 459.

**P., 4, 242, p. 446. 89 p., 4, 278, p. 458.**

P., 8, 556, p. 580. 40 p<sub>v</sub> 2, 60, p. 342.

i?I6zd., 9, 581. 4i p<sub>v</sub> 2, 72, p. 350.

ibid. 42 p<sub>v</sub> 6? 409? p. 512.

**Ibid. 43p.? 6, 416, p. 515.**

**p., 2, 77, pp. 360-1. 44 p., 6, 346, p. 488.**

P., 2, 76, p. 360. 45 P., 6, 347, p. 488.



**P., p. 229. 46p. 6, 348, p. 488.**

**P., 7, 465, p. 546. 4? P., 7, 425, p. 519.**

**P., 7, 464, p. 546. 48p. 434 p. 531.**

**P., 2, 100, pp. 375-6. 49p. 52^ p. 567.**

P., 5, 294, p. 466, <sup>5</sup> 3, 233, pp. 434~4<sup>2</sup>-

P., 5, 294, p. 465. «ip., 3, 234, p. 442. sop., 2, 79, p. 361. **\*\*Ibid.**

sip., i, 4, p. 321. 63p., 3^ 23^ p. 443.

**P., 21, 44, p. 399. 6\* P., 3, 241, p. 444.**

**P., 4, 277, p. 458.**

## **CHAPTER EIGHT**

Nobody having taken it upon himself to 'correct' the works of Descartes, they remain on the Index to this day. The proviso *donee*

*corrigantur* referred to points which had theological implications with regard, for example, to the dogma of transubstantiation. Boileau's aesthetic theories were influenced by Cartesianism. For Gassendi, see vol. in, Part II, pp. 71-2. CHAPTER NINE

i In the references to the writings of Malebranche the following abbreviations have been used. R.V. stands for *De la recherche de la verite*, and E.M. for *Entretiens sur la metaphysique*. 2R.V., i, i. 's»R.V., 3, 2, 6. 3R.V., i, 3. 4<> Ibid. 4 Ibid. 4i ibid. <sup>5</sup> Ibid. 42 R.V ^ 3, 2, 6. 6R.V., i, 5. 43 /bid.

Ibid. 44 Ibid.

R.V., i, 6. 45 ibid. ?R.V., i, 5. 46R.yi? 5> 2? 6.

R.V., 1,1. 47 Ibid.

R.V.,

Ibid.

R.V.,

R.V.,

>

, 8, 2.

R.V., i?

-

E.M.,

*Ibid.*

R.V.,

, 6.

*Ibid.*

R.V.,

, 6.

R.V.,

-

R.V.,

>

> 7, 4-

R.V.,

> i.

*Ibid.*

R.V.,

*f*

-

*Ibid.*

R.V.,

> i, i.

R.V.,

, 7, 4.

*Ibid.*

R.V.,

> 7. 5-

R.V., i,

-

*Ibid.*

*Ibid.*

*Ibid.*

R.V., i. *Ibid.* R.V., -E.M., -R.V., -E.M.,

*Ibid.*

E.M.,

*Ibid.*

*Ibid.* E.M., -E.M., -E.M., > E.M., i. E.M., > E.M., -R.V., i. E.M., -R.V., i. E.M., i.

*Ibid.*

E.M.,

-

R.V., i> i,

E.M.,

Q

-

Ibid.

E.M. ‘,

O

-

Ibid.

Ibid.

R.V., i,

--.

E.M.,

In a review of the first English edition of this volume Professor W. von

Ley den pointed out that Locke wrote the work in question in 1693, as this date is found at the end of one of the MS drafts. Hence Locke must have studied Malebranche in French.

Cardinal Gerdil was born in Savoy but he passed most of his life in Italy.

NOTES

CHAPTER TEN

For Maimonides (n35-1204), see vol. n, Part I, pp. 229-30.

In references this work will be referred to as E. ‘P.’ signifies Part, ‘def/ definition and ‘prop/ proposition.

In the second, third, fourth and fifth parts the definitions and axioms are preceded by prefaces.

*Principles of Philosophy*, i, 28.

*Letter 68*.

I do not mean to imply that Cartesianism implies Spinozism as a logically inevitable conclusion.

*Tractatus theologico-politicus*, 9, 34.

E., P. II, prop. 7, note. \$ *Letter 12*.

This was done on Spinoza’s instructions, as he says in *Letter 13*.

*Letter 2*.<sup>16</sup> E., P. II, prop. 7.

E., P. I, def. 4. i? Ibid.

is E., P. IV, def. i.<sup>18</sup> *Letter 76*.

i<sup>4</sup> *Letter 4*.<sup>19</sup> E., P. II, prop. 10, note 2.

is *Letter 2*.

## CHAPTER ELEVEN

IE., P. I, axiom 4. <sup>6</sup> Ibid., prop. 11, note.

Ibid., def. 3. <sup>7</sup> Ibid., def. 4.

Ibid., def. i. <sup>8</sup> *Ibid.*, prop. 9.

Ibid., prop. 8, note 2. <sup>9</sup> Ibid., def. 6.

Ibid.

Ibid., props. 12-14 and 19-20.

HE., P. II, prop. 2. <sup>12</sup> E., P. I, prop. 15.

The Scholastics were aware of the difficulty involved in asserting that

God is infinite and at the same time that Nature is distinct from Him. Their answer was that though the creation of finite things adds to the number of beings (the term 'being\*' was understood analogically) it does not increase, so to speak, the amount of being. God and finite things are incommensurable, in the sense that their existence adds nothing to the infinite divine being and perfection.

E., P. II, prop. 13, lemma 7, note.

*Letter 64*. <sup>20</sup> Ibid., prop. 29.

E., P. II, axiom 3. <sup>21</sup> Ibid., prop. 33.

E., P. V, prop. 40, note. <sup>22</sup> Ibid., prop. 24.

E., P. I, prop. 17, note. <sup>23</sup> Ibid., prop. 33, note i. i» Ibid., prop. 16.  
<sup>24</sup> Ibid., def. 7.

Ibid., prop. 32, corollary i.

Ibid., prop. 33, note 2. <sup>31</sup> Ibid., note.

Ibid., prop. 18. <sup>32</sup> Ibid., prop. 13, corollary.

Ibid., prop. 25, corollary. <sup>33</sup> Ibid., note.

Ibid., prop. 28, note. <sup>34</sup> Ibid., prop. 15.

E., P. II, prop. 7. <sup>35</sup> Ibid., prop. 10, corollary i.

E., P. II, prop. iy. 't

*Ibid.*, prop. 18. 't 88 *Ibid.*, note.

® *Ibid.*, prop. 21, note. <sup>40</sup> *Ibid.*, prop. 23. ^*Letter 56*. <sup>42</sup> E., P. I, prop. 33, note 2.

## OF PHILOSOPHY

Ibid.

E., P. I, appendix.

Ibid. <sup>4</sup> « Ibid.

Ibid.

Ibid.

## **CHAPTER TWELVE**

This work will be referred to as T.

T, 4, 20. ST., 4, 19, 4.

Ibid. «T., 4, 22.

T., 4, 193.

To avoid misunderstanding it is important to note that Spinoza uses the term 'idea' to cover what we would call 'propositions'. Given his understanding of the term 'idea', therefore, it is legitimate to speak of deriving ideas from ideas and of ideas as being true or false.

E, P. II, prop. 29, note.<sup>17</sup> Ibid., prop. 41. ---- i<sup>8</sup> Ibid., def. 4.

Ibid., prop. 43.

Ibid., prop. 40, note 2.

Ibid., prop. 47, note.

E., P. V, prop. 24.

Ibid., prop. 25.

Ibid., prop. 40, note i. w Ibid.

T., 4, 20.

E., P. II, prop. 40, note 2.

Ibid., prop. 33.

Ibid., prop. 35, note.

Ibid., prop. 35.

Ibid., prop. 38, corollary.

Ibid., prop. 28.

Ibid., prop. 31, note.

## **CHAPTER THIRTEEN**

!£, P.

Ibid,

Ibid.

Ibid.

Ibid,

Ibid,

Ibid,

Ibid,

Ibid,

Ibid,

Ibid,

Ibid.  
Ibid,  
Ibid.,  
Ibid, is Ibid.  
Ibid,  
Ibid.  
III, preface, prop. 2, note.  
prop. 7. prop. 11. prop. 56. prop. 13, note, prop. 27, note i.  
prop. 57, note.  
prop. 39, note.  
prop. 15. prop. 51. prop. 59.  
prop. 59, note.  
i? E, P. IV, preface. <sup>2</sup> ◊ Ibid.  
Ibid.  
Ibid, prop. 15.  
Ibid, prop. 24.  
E, P. V, prop. 3.  
E, P. IV, prop. 28. <sup>2</sup> E, P. V, prop. 18, note.  
*Ibid.*, prop. 32, corollary.  
*Ibid.*, prop. 36.  
Ibid, corollary. <sup>3</sup> « Ibid, note.  
Ibid, prop. 19.  
Ibid, proof.  
Ibid, prop. 23, note.  
Ibid, prop. 31, note.  
*Ibid.*, prop. 23.  
Ibid, note.

#### **NOTES f**

E., P. I, def. 8. <sup>45</sup> *Letter 58.*

Cf. E., P. V, prop. 33, note. <sup>46</sup> E., P. IV, prop. 37, note 2.

*Ibid.*, proof.

E., P. V, prop. 40, note.

E., P. IV, prop. 18, note.

Cf. *Letter 58*.

*Letter 78*.<sup>4</sup> \* *Letter 23*.

E., P. II, prop. 49, note.

**T., 2, 16.**

T., 2, 13.

**Ibid.**

E., P. V, prop. 42, note.

#### **CHAPTER FOURTEEN**

*Theologico-Political Treatise*, 16. This work will be referred to as T

P.T. *Ibid.* 5 *ibid.* *Ibid.* <sup>6</sup> *ibid.* *Ibid.* ? *Ibid.* *Political Treatise*, 2, 4. This work will be referred to as P.T. »*Ibid.* E., P. IV, prop. 37, note 2.

**P.T., 2, 12.**

T-P.T., 16. *isp.T.*, 2, 15. <sup>4</sup> *Ibid.* is T-P.T., 16.

*Ibid.*

*Ibid.*

P.T., 2, 19 and 23. i» T-P.T., 16. 5> !•

> <sup>2</sup> .

*Treatise of Human Nature*, i, 4, 5.

*Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and

F. H. Simons, vol. in, p. 281. T., i, 10. T., 2, 16. *Letter 21*. T-P.T., 16.

**Ibid.**

*Ibid.*

*Ibid.*

**Ibid., 16.**

T-P.T., preface.

*Ibid.*

**T-P.T., 20.**

*Ibid.*

*Ibid.*

*Ibid.*

#### **CHAPTER FIFTEEN**

G., i, 25. The letter G in references to Leibniz's writings signifies C. I. Gerhardt's

edition of *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (7 vols., 1875-90). Where possible page references are also given to *The Philosophical Works of Leibniz*, edited by G. M. Duncan (1890). This work, which contains only a selection of Leibniz's writings, is signified by the letter D.

*De arte combinatoria*, 64; G., 4, 64-5.

*De arte combinatoria*, 83; G., 4, 69.

; G., 4, 70.

## A HISTQ&Y OF PHILOSOPHY

*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 202.

*History of Western Philosophy*, pp. 606 and 613.

Windelband, *A History of Philosophy* (translated by } . H. Tufts), p.

465.

## CHAPTER SIXTEEN

<sup>1</sup> *New Essays*, 4, 5, p. 452 (page references to the *New Essays* are to the translation by A. G. Langley, listed in the Appendix); G.,

> 378.

G., 4, 357. In the *New Essays* (4, 2, *i*, pp. 404-5) Leibniz speaks of propositions such as 'each thing is what it is' and 'A is A' as affirmative identicals. Negative identicals belong either to the principle of contradiction or to the disparates (e.g. heat is not the same thing as colour). The principle of contradiction is in general: *a proposition is either true or false*. This contains two true statements; one that the true and the false are not compatible in one and the same proposition, or *that a proposition cannot be true and false at once*; the other that the opposition or the negation of the true and the false are not compatible, or that there is no mean between the true and the false, or rather: *it is impossible for a proposition to be neither true nor false*' (G., 5, 343)-

*Monadology*, 33; G., 6, 612; D., p. 223.

*New Essays*, 4, 2, *i*, p. 404; G., 5, 343.

*New Essays*, pp. 405-6; G., 5, 344.

Second letter to S. Clarke, *i*; G. 7, 355-6; D. v p. 239.

*New Essays*, 4, 2, *i*, p. 410; G., 5, 347.

*Thoughts on Knowledge, Truth and Ideas*; G., 4, 424-5; D., p. 30.

*Ibid.* 10 *Ibid.*

<sup>11</sup> G., *i*, 384 (in a letter to Foucher).

*On Necessity and Contingency* (to M. Coste); G., 3, 400; D., p. 170.

*Scientia Generalis Characteristica*, 14; G., 7, 200.

G, 4, 437-

Fifth letter to S. Clarke, 4; G., 7, 389; D., p. 254.

*New Essays*, 3, 6, 12, p. 334; G., 5, 286.



G., 3, 573 (in a letter to Bourguet).

On *Necessity and Contingence* (to M. Coste); G., 3, 400; D., pp. 170-1.

*Theodicy*, 345; G., 6, 319.

G., 2, 39.

*Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; G., 7,

309. G., 7, 199-200. *New Essays*, 3, 3, 6, p. 309; G., 5, 268. G., 7, 200. *Specimen* (cf. note 5, p. 279); G., 7, 309. G., 3, 582 (in a letter to Bourguet). G., 2, 46.

## NOTES

Third letter to S. Clarke, 7; G., 7, 365; D., p. 245. Leibniz is talking about the spatial situations of bodies, but he refers to his 'axiom' or 'general rule'.

*On a General Principle Useful in the Explanation of the Laws of Nature* (to Bayle); G., 3, 54; D., p. 36.

G., 3, 645 (in a letter to Remond).

*Specimen* (cf. note 5, p. 279); G., 7, 309-10. \*<sup>2</sup> *Theodicy*, 34; G., 6,

122. *Animadversions on Descartes' Principles of Philosophy*, on Article 39;

G., 4, 362; D., p. 54.

Grua, *Textes inedits*, i, 393.

G., 2, 424-5 (in a letter to des Bosses).

*On the Ultimate Origin of Things*; G., 7, 303; D., p. 101.

*Theodicy*, 282; G., 6, 284.

G., 4, 438. <sup>39</sup> G., 7, 195. <sup>4</sup> Cf. Grua, *Textes inedits*, i, 393.

Third letter to S. Clarke, 7; G., 7, 365; D., p. 245.

G., 4, 344. <sup>43</sup> G., 4, 438.

G., 3, 247 (in a letter to T. Burnett).

*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 42.

, 23, i, p. 225; G., 5, 201-2,

G., 2, 43. <sup>^</sup>*Ibid.*

G., 4, 433. <sup>5</sup> G., 2, 43.

*On Nature in Itself*, 6; G., 4, 507; D., p. 116.

G., 2, 169 (in a letter to de Volder).

*New Essays*, preface, p. 47; G., 5, 46.

Fifth letter to S. Clarke, 21; G., 7, 393; D., p. 259.

Fourth letter to S. Clarke, 5; G., 7, 372; D., p. 247.

Fifth letter to S. Clarke, 21; G., 7, 394; D., p. 259.

*New Essays*, 2, 27, 3, p. 239; G., 5, 214.

*New Essays*, 2, 27, i, p. 238; G., 5, 213.

<sup>^</sup>? Cf. *New Essays* 2, 23, 1-2, p. 226; G., 5, 201-2.

*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 59.

*On a General Principle Useful in the Explanation of the Laws of Nature* (to Bayle); G., 3, 52; D., p. 33. <sup>o2</sup> *Ibid.*, G., 3, 53; D., p. 34. *New Essays*, preface, p. 50; G., 5, 49. G., 2, 168 (in a letter to de Voider). G., 2, 193 (in a letter to de Voider).

#### CHAPTER SEVENTEEN

*On the Supersensible Element in Knowledge and on the Immaterial in Nature* (to Queen Charlotte of Prussia); G., 6, 493; D., p. 151.

*New Essays*, 4, 2, i, p. 410; G., 5, 347.

*New Essays*, 4, 7, 7, p. 469; G., 5, 392.

*New Essays*, 4, 2, i, p. 410; G., 5, 348.

*New Essays*, Appendix 12, p. 719; G., 7, 320.

*New Essays*, 2, 23, 15, p. 229; G., 5, 205.

G., i, 37<sup>2</sup>-3 (in a letter to Foucher).

*Monadology*, 2; G., 6, 607; D., p. 218.

*Monadology*, 3; G., 6, 607; D., p. 218.

*Ibid.*,

*A New System of Nature*, 11; G., 4, 482; D., p. 76.

*A New System of Nature*, 3; G., 4, 478; D., p. 72.

*The Principles of Nature and of Grace*, i; G., 6, 598; D., p. 209.

*On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance*; G., 4,

469; D., p. 69.

*The Principles of Nature and of Grace*, i; G., 6, 598; D., p. 209.

*A New System of Nature*, 3; G., 4, 478-9; D., p. 72.

*Monadology*, 18; G., 6, 609-10; D., p. 220.

*New Essays*, Appendix j, p. 702; G., 4, 396.

G., 3, 324 (in a letter to des Bosses).

G., 3, 324-5.

G., 6, 636 (in a letter to Remond), cf. *Monadology*, 47-9; G., 6, 614  
15; D., p. 225.

G., 2, 169 (in a letter to de Voider).

G., 2, 233-4 (in a letter to de Voider).

<sup>^</sup>*Refutation of Spinoza* (edit. Foucher de Careil), p. 28; D. p. 176; cf.

G., 4, 393-4.

G., 2, 171 (in a letter to de Voider).

New *Essays*, Appendix 7, p. 701; G., 4, 395.  
 New *Essays*, 4, 3, 6, p. 428; G., 5, 359.  
 New *Essays*, p. 722.  
 G., 2, 252 (in a letter to de Voider).  
 Reply to a letter of M. Foucher; G., i, 416; D., p. 65.  
 G., 6, 629.  
 New *Essays*, 2, 17, i, p. 162; G., 5, 144.  
 New *Essays*, pp. 161-2.  
 G., 2, 304 (in a letter to des Bosses).  
 G., 2, 517 (in a letter to des Bosses).  
 Third letter to S. Clarke, 4; G., 7, 363; D., p. 243.  
 G., 2, 183.  
 Fifth letter to S. Clarke, 47; G., 7, 400; D., p. 256. 's»IWd., D., p. 266.  
 Fourth letter to S. Clarke, 27; G., 7, 375; D. p. 250.  
 Fifth letter to S. Clarke, 42; G., 7, 399; D., p. 264.  
 Third letter to S. Clarke, 2; G., 7, 363; D., p. 243.  
 Fifth letter to S. Clarke, 29; G., 7, 396; D., p. 261.  
 Cf. fourth letter to S. Clarke, 15; G., 7, 373; D., p. 271 (cf. third letter,  
 6; G., 7, 364; D., p. 244). Fifth letter to S. Clarke, 44; G., 7, 399; D., p. 264.  
 Fifth letter to S. Clarke, 33; G., 7, 396; D., p. 261.  
 G., 2, 444 (in a letter to des Bosses).  
 G., 2, 450-1 (in a letter to des Bosses).  
 G., 2, 450 (in a letter to des Bosses).

## NOTES

*Considerations on the Doctrine of a Universal Spirit*; G., 6, 537; D., p.

146. G., 2, 262 (in a letter to de Voider). G., 2, 304 (in a letter to des Bosses). G., 2, 226 (in a letter to de Voider). G., 2, 136 (in a letter to Arnauld). G., 3, 144 (in a letter to Basnage). Cf. G., 2, 58 (to Bayle). G., 3, 143 (to Basnage).<sup>58</sup> G., 4, 498; D., pp. 90-3. w  
 Second letter to

S. Clarke, 8; G., j, 358; D., pp. 241-2. *Monadology*, 79; G., 6, 620; D., p. 230. *Monadology*, 86; G., 6, 622; D., p. 231. *Monadology*, 87; G., 6, 622; D., p. 231.<sup>OB</sup> *The Principles of Nature and of Grace*, 15; G., 6, 605; D., p. 215. *The Principles of Nature and of Grace*, 4; Gv 6, 600; D., p. 211. *Monadology*, 15; G., 6, 609; D., pp. 219-20. G., 3, 622 (to Remond). *The Principles of Nature and of Grace*, 4; G., 6, 600; D., p. 211. *Monadology*, 26; G., 6, 611; D., pp. 221-2. *The Principles of Nature and of Grace*, 5; G., 6, 601; D., p. 211. *Monadology*, 30; G., 6, 612; D., p. 222. *New Essays*, preface, p. 47; G., 5, 46. Tfire

*Principles of Nature and of Grace*, 5; G., 6, 600; D., p. 211. *Monadology*, 28; G., 6, 611; D., p. 222. ?<sup>4</sup> *Monadology*, 82; G., 6, 621; D., p. 231. Letter to Wagner, 5; G., j, 531; D., p. 192. G., 3, 635. *Monadology*, 49; G., 6, 615; D., p. 225. *Monadology*, 50; G., 6, 615; D., p. 225. G., 2, 399 (to des Bosses). Cf. *On the Doctrine of Malebranche*, 3; G., 3, 657; D., p. 234. *New Essays*, i, i, 18, p. 84; G., 5, 79. *Ibid.* *New Essays*, 2, i, i, p. 109; G., 5, 99. *New Essays*, 2, 5, p. 129; G., 5, 116. *New Essays*, 2, i, 2, p. 111; G., 5, 100. *New Essays*, i, i, 18, p. 84; G., 5, 79. *New Essays*, i, 2, 3, p. 88; G., 5, 83. *New Essays*, i, 2, n, p. 93; G., 5, 87. *New Essays*, i, i, 23, p. 75; G., 5, 71. *New Essays*, i, i, 22, p. 75; G., 5, 70. *New Essays*, 2, i, 2, p. 111; Gv 5, 100. *New Essays*, preface, p. 46; G., c, 4C. *New Essays*, i, i, i, p. 70; G., 5, 66. *New Essays*, i, 2, 12, p. 94; G., 5, 88.

## O

### CHAPTER EIGHTEEN

*Essays*, 4, 10, j, p. 505; Gv 5, 419-20.  
*On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 401-2;

D., p. 132. *New Essays*, 4, i, 7, p. 401; G., 5, 339. *New Essays*, 4, 10, 7, p. 504; G., 5, 419. *New Essays*, 4, 10, 7, pp. 503-4; G., 5, 418-19. *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 405;

D., p. 134. *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 405; D., p. 136. *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 405; D., p. 133. *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 406;

D., p. 138. *New Essays*, Appendix 10, pp. 714-15; G., j, 261-2. *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 402;

D., p. 135. *Monadology*, 45; G., 6, 614; D., p. 224. *On the Ultimate Origin of Things*; G., j, 305; D., p. 103. *Ibid.*<sup>15</sup> G., j, 311 (*Specimen*). *I*<sup>o</sup> *Monadology*, 43; G., 6, 614; D., p.

224. *Monadology*, 44; G., 6, 614; D., p. 224. *Monadology*, 37-9; G., 6, 613; D., p. 223.  
*Monadology*, 45; G., 6, 614; D. p. 224. *On the Ultimate Origin of Things*; G., j, 303; D.,  
p. 101. *Ibid.* <sup>22</sup> *Ibid.* Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, pp. 610-11. *A New  
System of Nature*, 16; G., 4, 486; D., p. 79. <sup>2</sup>\* *Ibid.* *New Essays*, 4, 10, 10, p. 507; G., 5,  
421. *Theodicy*, 21, p. 136 (page references to the *Theodicy* are to the  
translation by E. M. Huggard, listed in the Appendix); G., 6, 115.  
*Theodicy*, 20; G., 6, 115.  
*Theodicy*, 378, p. 352; G., 6, 340.  
*Theodicy*, 20, pp. 135-6; G., 6, 115.  
*Theodicy*, 23, p. 137; G., 6, 116.  
*Theodicy*, 241, p. 276; G., 6r 261.  
*ibid.*  
*Theodicy*, 250, p. 281; G., 6, 266.  
*Theodicy*, 380, p. 353; G., 6, 341.  
*Theodicy*, p. 71; G., 6, 47.  
*Theodicy*, 30, p. 141; G. 6r 120.  
*Theodicy*, 31, pp. 141-2; G., 6, 121.  
G., 4, 400; D., p. 9.  
*Theodicy*, 45, p. 148; G., 6, 127.  
G., 7, 108 (*Initw Scientiae Generalis*, H).

#### NOTES

*Monadology*, 88; G., 6, 622; D., p. 231.  
*Monadology*, 83; G., 6, 621. <sup>^</sup>*Monadology*, 86; G. 6, 622.  
*Monadology*, 87; G., 6, 622.  
*The Principles of Nature and of Grace*, 18; G., 6, 606; D. p. 217.

#### INDEX

(References followed by an asterisk refer to bibliographical

information. A reference in ordinary type to a continuous series of pages,  
e.g. 167-74, does not necessarily indicate continuous treatment.) Abbagnano, N., 338\*  
absolutism, political, 51, 55 f abstraction, accidents, real: Descartes,  
135-37; Leibniz, 294, acosmism, Spinozism as, act, pure: Leibniz,  
*Ada eruditorum*, action, *see* activities activities of substance: Descartes, 125, 128, 151;

Leibniz, 294 f, 298, 303 f, 333 f; *also*,  
activity involves consciousness, 184 f  
Adam, C., 342\*  
Adamson, R., 338\*  
adding-machine, Pascal's, agnosticism, agnostics, 40 f, 167 f, algebra,

80, alliance of Christian States, 272, 276 f  
Alquie, F., 342\*  
Altdorf, altruism, 48 f, 50, 253't  
American Declaration of Independence,  
Amsterdam, analogy, analysis: Spinoza, 241, 245, 255;  
Leibniz, 273 f, 279, 286 f, 302, 308, 318; *also*, 179 f infinite A. of

truths of fact:

Leibniz, 286, 291, 298 linguistic A., analytic method: Descartes, 86 f, 90 f;  
Malebranche, analytic proposition, *see* proposition A.

anarchy, 56, 57,

Andre, Yves Marie, angels, anger, 152, 256, 260 of God,

Angers, university of, animal or corporeal substance: Leibniz, 306 f, animal, spermatic,  
animal spirits: Descartes, 131, 145, 151, 191; Malebranche, 191 f, 195f animals, irrational:  
Descartes, 144-46; Leibniz, 315, 317, 331; Spinoza, 230 f,

*animositas* (Spinoza), anti-clericalism, 46, 49 f antitypia, apologetics, Christian: Pascal,  
42, 161 f, 165, 171, 173-78, 179; *also*, 42, apperception: Leibniz, 315 f appetite, appetition:  
Leibniz, 314, 316; Spinoza, 245, 247, 260 \_ apprehending the basic mode of thought, 224 *a priori*

forms, 69, knowledge, 28 f, 283. *See also*

innate truths reasoning, 36 Aquinas, St. Thomas, *see*

Thomas Aquinas, St. archetypes: Malebranche, 202, 204, 205. *See also* ideas, divine  
argument: Pascal, 173^ Spinoza, 218 aristocracy,

Aristotle, Aristotelianism: Descartes, 78 f, 81; Leibniz, 270, 302 ff; Malebranche,  
1876% i93ff, 207; *also*, /• 209, arithmetic, 81, 194, 281 f, n.

Arminians, 148 Arnauld, Angelique, 163 Arnauld, Antoine: and Descartes, 76, 115,  
134^ 144, 182; *also*, 163, 189, 271 art, science and, 81 assent, 154, 190 association of  
ideas, 48, 238, 247 of images, 191 f of perceptions, 316 associationist psychology, 23, 40,  
assumption, *see* hypothesis Gastronomy, 22 f, 283 atheism in Spinoza? 43, 265-68, 271  
*also*, 42, 49, 53, i68f,

-

atomism, 134 ff, 183, 301 f atoms, 134, 139, 296, 301 f

INDEX

attributes of substance: Descartes, 1275; Spinoza, 217, 221 f, 229!?. *See also* extension,  
thought, as attribute Leibniz, 298, 333 f defined: Spinoza, 221 f principal A.: Descartes,  
127 Augustine, St.

*si fallor sum,*

and Ontologism, 200 f

*also*, 182, 187 f, 201, 327,

°> 33<sup>2</sup> Augustinian tradition: Descartes,

, 123; Malebranche, 187 f *Augustinus* of Cornelius Jansen, the, 163

authority: no appeal to: Malebranche, 189, 193, 195; *also*, 78 f, 167 *See also* philosophy, and theology international A., 263 political A., *see* 's.v. automata, brutes as: Descartes, 144 ff. *See also* machine; Leibniz, 303 autonomy of ethics, 26, 46, 50 f, 54,

» 355<sup>n</sup>-3° of philosophy, *iq ft.* *See also*

philosophy, and theology axioms, 282, 361 n.7. *See also* first

principles; self-evident truths

Bacon, Francis, 13<sup>^</sup> 16, 21 f,

, 217, 270 bad: Spinoza, 2475, 256. *See*

*also* evil

Balz, A. G. A., 342\*, 346\* Banez, Dominic, 293 Barber, W. H, 351\* Baruzi, Jean, 276, 351\* Baumgarten, A. G., 53 Bayle, Pierre, 50, 266, 312

beatific vision, 154, 201, beatitude: Spinoza, 242, 251,

; *also*, 153, 154f, 336 Beck, L. J., 342\* being

‘absolute B/ = substance:

Leibniz, 295 all in God, 223. *See also* finite things, in God degrees of: Leibniz, 316, 318, idea of, 238 most perfect B., 335 necessary B., *see* God, nature of: necessary B. of itself, 326 f Bekker, Balthasar, 181 Belaval, Y., 351\* belief, *see* faith Bentham, James, 48 Benzecri, E., 345\* Bergson, Henri, 157, 162 Berkeley, George, 18, 38 f, 43<sup>^</sup>

, 209 Berlin, 272 Bèrulle, Pierre de, cardinal, 75, bias in history, 61 f Biblical exegesis, 54 Bidney, D., 348\* bifurcation of reality: Descartes,

, 146, 208; Kant, 71 f Bilfinger, G. B., 53 Biran, Maine de, 159 Bishop, M., 345\* Bisterfeld, John Henry, 273 f blame, 148, 254 blessedness, *see* beatitude Bodin, Jean, 55\* body, bodies existence: Descartes, 125<sup>^</sup>

; *also*, 40, 204 f, 301 essence: Descartes, 87, 92, f, 134<sup>^</sup> 139; Spinoza,

, 226 ff, 241; Leibniz, f, 306, 314; *also*, 21, f,

*See also* substance, material body complex: Spinoza, 224, 229 f external: Spinoza, 230, 2371<sup>^</sup>, heavenly, 139, human: Leibniz, 3175, 321; Spinoza, 224, 229 f, 237-40 a machine, 145, 195, 317 and mind, *see* body and mind *infra*

inorganic, not a substance: Leibniz, living, 143-46. *See also* B.? organic one's own: Descartes, 96, 102 ff; Spinoza, 230, 237<sup>^</sup>

organic: Leibniz, 306, 311, body and mind or soul: Descartes, 23<sup>^</sup> 104 ff, 125, 129-32, 135, 151 f, 158, 183<sup>^</sup> 213. *See also* soul, human; Leibniz, 25, 313, 317-20; Malebranche, 194-97, 199, 209; Spinoza, 213, 2295, 237 f, 240, 2446, 251 ff like two clocks, 25, 185, occasionalism, 183 ff, 195 ff,

\*3 and soul, not mere mind,

*See also* interaction Boehm, A., 351\* Boileau, Nicolas, 183 Bolingbroke, Henry St. John Viscount, 48, 61 Bonaventure, St., 19, 21 bondage of passions, *see* passions Bossuet, J-B., 62, 189 Bouillier, F., 346\* Bourdin, Pierre, 76 Boursier, L-F., 189 Boutroux, E., 345\* Boyle, Robert, 271 brain: Malebranche, 191 ff, 195 Brehier, Emile, 162, 338\* British political constitution, 51,

British philosophy compared with Continental, 9 f, 43, 46 f. *See also* empiricism, British

Brunner, F., 351\* •^Bruno, Giordano, 20, 54, 215^ 231, 273,

Brunschvicg, L., 342\*, 345 \*,

\*

Brunswick, history of the House of, 271 f, brutes, *see* animals,

irrational Butler, Joseph, bishop, Cabala,

Cabalists, 211, 215 £

Cabanis, Pierre,

Caen, university of,

Caillet, E., 345\*

calculus: Leibniz and Newton,

; Pascal, 163 Cambridge, 182 Cambridge Platonists, 42, 49 Carr, H.

W., 351\* f Carre, M. H., 338\* Cartesianism, 21, 24, 38, 42 f, 181-86, 346\*. *See also under* Spinoza

Cassirer, E., 342\*, 352\* ; Castell, A., 338\*

casuistry, Pascal on, i64f categorematic and syncategorematic infinite, 307 j categories:

Kant, 69. *See also a I priori* forms

Caterus, 76 Catholicism, Catholics, 46, 50,

, 193, 207 Catholic philosopher: Descartes and Pascal, 77, 161 Catlin, G., 338\* *causa sui*, *see* causality, cause of <y itself “causality, cause, 68 ff, 71, 158, f, 196 f, 199, 215 cause of itself: Spinoza, 221 ff, f

efficient: Leibniz, 35, 312, 314; Spinoza, 213, 233^

i

INDEX

final: Descartes, 35, 146, 213; Leibniz, 35, 45, 270, 287, 288, 319, 334

elimination of: Spinoza,

, 231-

reconciled with efficient C.: Leibniz, 35, 275, 304, 314; *also*, 67 knowledge of: Spinoza, 237,

; *also*, 38, 40 and logical implication: Spinoza, 217-21, 222, 233, 250 f; *also*, 30, 35, 68, 82 f mechanical, *see* mechanism natural: Malebranche, 196 occasional, 185, 196 f, 204 proximate: Spinoza, 237 remote: Spinoza, 228 Ceriani, G., 348\* certainty: Descartes, 79 ff, 84 f, 105, 107, 150, 159^ Pascal, 166, 172 f; *also*, 37, 190, 285 f, by methodic doubt, 80,



85, 95-99, 150 ^ See also *cogito ergo sum* chance, see fortune change: Leibniz, 297^  
328;

also, 141,

*characteristica universalis* (Leibniz), 274 charity: Pascal, 172, 179.

See

also love

Charron, Pierre, 31 f, 146, 175 Chartier, E., 348\* Chasdai' Crescas,  
215 Chevalier, Jacques, 162, 342\*,

\*

children of God, men as, 254 Chinese rites controversy, 272 choice,  
152, 255, 290 of the best, see optimism See also free will Christ: Pascal, 169, 176 Christian  
Confessions, union of,

, 275 ff Christian philosopher, 161 f,

Christian States, union of: Leibniz, 272, 276 f Christianity: Pascal, 161-65, f, 170, 172-  
80 defence of, 42, 49 rejection of, 35 f, 49, 61 also, 47 f, 64, 188f, 265 f See also  
Catholicism Christina, queen of Sweden, 76 Church, R. W., 347\* city of God: Leibniz, 335  
civilization, 52, 78. See also

progress civil war: Hobbes, 55-58 Clarke, Samuel: and Leibniz, f, 309 ff; also, 48  
Clauberg, John, 181 clear, defined: Descartes, 107 clear and distinct idea: Descartes, 79, 87,  
157; Malebranche, 194, 201 f, 208; Spinoza, 221, 232, 240, innate, 94, 135 guaranteed by  
God, 90, 106 clear and distinct knowledge: Descartes, 107 f, 114, 118, as criterion of truth,  
see 's.v. clemency: Spinoza, 248 co-existence: Leibniz, 305, 308 f,

*cogito ergo sum*, 86, 89, 100-4, 105-8, 117-20, 123, 125, 147, 159, 219 primacy of,  
113 Leibniz on, 300 f *cognitio primi generis* (Spinoza),

, 37-40 *cognitio secundi generis*, 240 ff

*cognitio tertii generis*, 241 f, f

cognition, see knowledge

*coincidentia oppositorum*,

Coleridge, Samuel Taylor,

Colerus, John,

Collins, J., 338\*

colour: Descartes, 98, 133-37, combinations of simple terms: Leibniz,

commentaries, philosophical, 16f

'common notions': Descartes, 87, 94, 127; Spinoza, common-sense philosophy of  
Scottish school, commonwealth, compact, social, see social

contract compassion: Spinoza, 246 f compossibility,

Comte, Auguste,

*conatus*: Spinoza, 245 f; Leibniz, conception opposed to perception,

315^

concurrency, 127, 140,

Condillac, E.,

Condorcet, Marquis de, 52, conduct, human: Spinoza, 244^ 253-58, 262 f connection between phenomena, 301 between truths, 283 f conscience, 49, 71 f, 153, 202. *See also* moral obligation consciousness: Descartes, 104, 157 ff; *also*, 25, 184, 202 f, 249, 255. *See also* selfconsciousness conservation: Descartes, 32, nof, 132, 141 ff; Leibniz, 313, 332; *also*,

constitution, British, 51, constitutionalism, contemplation: Spinoza,

Continental philosophy compared with British, 9 f, 43, 46 f

Continental rationalism, 10, 27-36, 44, 67, contingency: Leibniz, 35, 286 f, 288-91, 292, 296, 329; Spinoza, 219, 225 f. *See also* propositions, contingent r

contingency, principle of: Leibniz, 291 (= principle of perfection [q.v.])

continuity, 142^ 297 f, 305 ^ of mediaeval and modern phi-\* losophy, 14 ff, 19 f, 32 f continuity, law of, 297 f contract, social, *see* social contract contradiction, principle of: Leibniz, 280, 282 f, 285 f, 322, 336, 366 n.

convergence of probabilities, 174, co-operation, divine, *see* concurrency

Copernican hypothesis,

Cordemoy, Geraud de, 182, 184, corporeal thing, *see* body; substance, corporeal corporeality, correspondence theory of truth,

T

corruption of man: Pascal, 164, ff, 174 f courage, 152, 248 Cournot, A. A., 157 Couturat, L., 276 f, 352\* Covotti, A., 346\* creation by God: Descartes, 32, 109, 140 f, 142 f; Malebranche, 196, 197 adds to infinity? 363 n.13 free: Descartes, no; Leibniz, 284, 287, 291; Malebranche, 206 f necessary: Leibniz, 35; Spinoza, 35, 219, 225 ff, 232 reason for: Leibniz, 288, 291 f creatures ^ one with God: Spinoza, 33,

, 231 f *also*, 125, 317 *See also* finite things Crescas, Chasdai, 215 Cresson, A., 348\* criterion of truth clearness and distinctness:

INDEX

Descartes, 107 f, 114-18, f, 122 f, 125 f, 130 God's veracity, *see under* God, nature of criticism, 264 Croce, Benedetto, 278 Cudworth, Ralph, 42 culture, human, 65 *cupiditas* (Spinoza) 245. *See*

*also* desire cyclic development: Vico, 63,

Darbois, A., 348\*

Daville, Louis, 277, 352\*

de Burgh, W. G., 348\*

deception by evil genius, 97, 98,

Declaration of American Independence, deduction: Descartes, 84^ 88 ff; Leibniz, 273 ff, 283^ 322; Pascal, 173 of emotions: Spinoza, deductive method: Descartes, 79 f, 82 f, 87, 90-93, 95, 157; Leibniz, 29, 33, 36, 274, 294; Spinoza, 29, 35, 217 f, 231 f, 241 f; *also*, 36, 166. *See also* mathematical method de Finance, J., 342\*

definition nominal and real, 282 *also*, 166, degrees of reality, 316, deism, 47, 50, 53, 142, 164, 169, 313f de la Forge, Louis, 182, 184^

Delbos, Victor, 162, 347\*, 348\*

delectation, democracy, democrats: Spinoza, 261 f, 264; *also*, 51, 59 f

Democritus and atoms, 301 f demonstration: Descartes, 79 f, 87, 91: Pascal, 172 f. *See also* deduction de Ruggiero, G., 277, 338\*

de Ruvo, V., 338\*

Descartes, René, 74-160 (*see*

Contents, p. §f), 341-44\*

and Augustinian tradition, and F. Bacon, 93 *cogito ergo sum*, *see*'s.v. *Discourse on Method*, 75, f, 89 f and Hobbes, 41, 76 inconsistencies, 83, 89, 99, f, 123, 131, 150, 157 influence of, 41 ff, 157-60, ff, 187f

*Meditations on -first philosophy*, 76, 89 f, 158 and Scholastic philosophy, *see*

s.v.

and theology, *see*'s.v. the vicious circle, 115-19, 123 *also*, 13-19, 22, 28, 67 desire: Descartes, 151 ff; Spinoza, 224, 244-49, 254 f, 259, 262; *also*, 171 despair: Pascal, 175 f despotism, 51, 60 determinism: Spinoza, 215, 219, 233, 244-48, 250, 253-58; *also*, 42, 67, 334f Deussen, P., 338\* Devaux, P., 338\* dichotomy of reality, *see* bifurcation dictate of reason, *see* conscience Diderot, D., 17, 47, 50, 52, 266 differentiation, *see* individuality; individuation Dinet, Jacques, 76 dioptrics, 76 discontinuity, 142, 297 *Discourse on Method* of Descartes, 75, 85 f, 89 f discovery of truth: Descartes, 80, 82, 85 f, 90-93; *also*, 21 f, 27, 29 ff, 37, 68, 72, 273 f disease due to God's anger, 233 disinterestedness: Spinoza, 251 disparates: Leibniz, 281, 366 n.2 distance, 138, 308 distinct: Descartes, 107f dualism, 32-35, 208 Ducasse, P., 347\*

distinction, principle of, *see* individuation, principle of divine ideas, 200 f divisibility: Leibniz, 301 Doria, Mattia, 210 doubt Descartes: of external world,

, 103, 105 hyperbolical D., *g6fi*, 100, 1035, 108, 117 f, 126,

M7 not of own existence, 100 f,

, 105 f, 117 Is all a dream? 96, 126 Pascal, 176; Spinoza, 241 methodic

D.: Descartes, 80, , 95-99, dream-state, doubt about: Descartes, 96, 126; Pascal, 172, 180

i, 32-§, P.,

Duisberg, 181 Dujovne, L., 348\* "

Dunin-Borkowski, S. von, 215,

\*

Dunner, }, 349\* duration: Descartes, 109, 140, 143, 358 n.i4; Spinoza, 1ff

Du Vair, William, 31 dynamics: Leibniz, 288, earthquakes, 49, economics, edification, education, 54, effect, and knowledge of cause: Spinoza, 218, 220 f ego: Descartes, 106f, 157; Leibniz, as substance, *see* self, as sub~ stance. *See also* self egoism, *see* self-interest elements, 302. *See also* atoms, emotions: Spinoza, 244-54, 256; *also*, 52, 151, 171 f, 192. *See also* passions

**INDEX**

I empiricism, 37, 42, 44, 46, 49, “<sup>6</sup> 7 > 73 British E., 10, 27, 36-41, 67, encyclopaedia of human knowledge, Leibniz’s idea of, 274 f *Encyclopedic* of Diderot and d’Alembert, 50, 266 Encyclopaedists, 52 end of man, 155, i6gf Ende, Francis Van den, 211 energy conservation of, 140 f, 224 for Leibniz = activity, 303. *See also* activities Enlightenment, the, 45 ff, 49, French, 43, 51-55, 65, 159, German, 53 ff and history, 60-65 Leibniz and, 53, 2765 entelechy: Leibniz, 303 f, 306, enthusiasm, 193 envy: Spinoza, 256, 260 Epicurean atomism, 183, 301 f epiphenomena, 24 equality of men, 262 Erastianism, 57, 263 Erdmann, J. E., 338\*; *and see* Hegel, *ibid.*

error: Descartes, 84, 96 f, 116, , 154; Malebranche, f, 192 ff, 203; *also*, ff, and God, *see* God, nature of: veracity errors of sense, 96 f, 194, 239

from will, ngf, 150, 190 essences: Descartes, 89, 103, \* 122, 158. *See also* simple natures; Leibniz, 283, 286, 328; Spinoza, 237, 242 attribute and essence: Spinoza, f essence and existence: Spinoza, 221 f, 226, 252; *also*, in God, *see under* God, nature of eternal truths, *see* truths, eternal eternity: Spinoza, 251- of God, *see* God, nature of ethics: Descartes, 78, 150-56; Kant, 66 f, 70 f; Leibniz, 307; Spinoza, 32, 216, 245, > <sup>2</sup> 53-57 autonomy of, *see*’s.v. British philosophy and, 26, 48 determinism and, 254-57 intellectualist E., i55f Stoicism and, 31 f, 155, 216, f Euclidean geometry: Descartes, f evidence, 166, 189 f, 194 evil: Spinoza, 247, 250, 259, 333 f. *See also* bad E. genius: Descartes, 97, 98, , 103, 117 God and, 330 f metaphysical E., 330 f, 332 f moral E.: Descartes, 152, i55f; Leibniz, 330-33 physical E.: Leibniz, 33off; Spinoza, 233 f a privation, 330, 332 evil will, 250 *also*, 155 f, 189 evolution, 55, 317 exegesis, Biblical, 54 existence: Descartes, 88 ff, 121 f, 356 n.12; Leibniz, 279 ff, 283 ff, 287, 292, 324 f, 327, 331; *also*, 252 and essence, *see* essence and existence as a perfection, 121, 287, f, existential propositions, *see under* propositions existentialism, 158^ 161 f, 180 experience: Descartes, 91 ff; 94 f; *dso*, 28, 36 ff, 68 ff, 167, vague or confused E.: Spinoza, 236- experiment: Descartes, 83, 91 ff, ; Pascal, experimental philosophy, 22, 44 explanation: Spinoza, 220, 222, , 267; *also*, 92 extension: Descartes, 87, 90, , 128 f, 133 f; Leibniz, , 305 f; Malebranche,

, 195, 202, 203 f, 2C-8;

Spinoza, 215, 2226, 228 f, 240 f, attribute of God, 215, 222 ff attribute of Nature, 224, essence of material substance: Descartes, 128, 133, 135, 137-40, 143 f; Malebranche, 190, 195, 201 f, idea of: Descartes, 109, 358 n.i; *also*, 240, 304 f and transubstantiation, 1355 external world knowledge of: Descartes, 89 ff, 95, 104 f, 118, 158; *also*, 173, 180, 190 f, doubt about: Descartes, 100, 102 f,

*See also* material things

‘face of the universe, the’: Spinoza, 224 f factual truth, *see* truths of fact faculty of the mind: Descartes, 114, 125 f, faith: Kant, 71 f; Malebranche, 189, 205; Pascal, 42, 167, 172-79; Spinoza, 264 instead of reason, 31, 54,

Falckenberg, R., 338\*

Falcucci, C., 345\*

Fall of man, the, 164, 1751“, 197 ff falsity: Spinoza, 239f fame,

Fardella, Michel Angelo,

Fathers of the Church, fear,

Fede, Rene, feeling: Descartes, 102, 145,151; Spinoza, 249, 264; *also*,

48, 52, 54, 173 f, 203 f, 315 F&ielon, 189 Ferm, V., 338\* fideism, 31, 179, 183 figure: Descartes, 871“, i28f,

-36; *also*, 301 finality, *see* causality, final Finance, J. de, 342\* finite, the, 167, 205 finite things and God: Spinoza, 220, 223, 226 ff, 231 f, 234 f, 242, 250 f; *also*, 245, 253 f *also*, 205, 328, 330 first principles: Descartes, 85 ff, 90, 92 f, 103; Pascal, 166, 171 ft, 361 n.7 Fischer, Kuno, 276, 338\*, 349\*,

\*

Fischl, J., 339\* fish eat fish by right, 259 flesh, order of: Pascal, 179 Fletcher, F. T. H., 345\* foolish, rights of the, 259 force

= activity: Leibniz, 303 f passive F., 305 f, 319 primitive FF., 303 f, 306, 312, 319. *See also* activities of substance

Forge, Louis de la, 182, 184 form of thought, specific, 128 form, substantial: Leibniz, 297, 303 f, 306. *See also* entel-echy; *also*, 146

fortitude, 248 fortune, 256 Frederick the Great, king of

Prussia, freedom r

economic, from servitude of passions: Spinoza, 250 f, 256^ 268 of speech, 264 of will, *see* free will political: Spinoza, 258, 261 f, -264 f; *also*, 50 f, 57-60, freedom (*cont’d*)

? f religious, *see* toleration free speech, free thinkers, 31, 47 ff, 55, 61, 164 f free will: Descartes, 147-50, 152 f, 155 f; Kant, 67^ 70 f; Leibniz, 35, 288-93, 333 ff; Malebranche, 188, 197-200; Spinoza: belief in F.W. due to ignorance, 233, 244, 255; *also*, 23 f, 35 f, 164, 219, 226 divine foreknowledge and, ff, 334 f divine grace and, 148 f

French philosophy, 42 ff, 46 f, 49-53, 157, 162, 182. *See also* Enlightenment, French

French Revolution, the, 47,

Freud, Sigmund,  
Friedmann, G., 349\*, 352\*  
friendship,  
Frischeisen-Kohler, M., and W. Moog, 339\*  
Fuller, B. A. G., 339\*  
Funke, G., 352\*  
Galileo, 20, 22 f, 25, 30, 133,  
Gassendi, Pierre, 76, 183, 270,  
\* Gebhardt, C., 349\*  
general will of the people, 59 f *generositas* (Spinoza), 248 Geneva, 59

geometrical method: Descartes, , 91; Pascal,

166-71;

Spinoza, 29, 212 f, 216ff geometry: Descartes, 76, 80, 82, f, 91, 355 n.6; Leibniz,  
, 297, 322; Pascal, 162,

, 169, 171, 173 George I, king of England, 272 Gerdil, Sigismund, cardinal, 182,

German philosophy, 5 3 ff, 64 f,

## INDEX

Getberg, B., 352\*

Geulincx, Arnold, 24, 131, f, 196, 346\* Gibbon, Edward, 60 ff Gibson,

A. B., 342\* Gilson, E., 342\*, 360 n.g Giordano Bruno, *see* Bruno gland, pineal, 131, 145  
God definition of: Spinoza, 265 ff, f; *also*, 109, 205 f the end of all things: Malebranche,  
197, 202 His own sufficient reason, 329 idea of (act), 109, 112 f, 323; *see also* innate ideas,  
of God idea of (content): Descartes, 109 f, 112 f; Spinoza, 214 f, 227, 231 f, 234 f; *also*,  
205 f, 324-

man's knowledge of: Pascal, 167 f, 172 f; Malebranche, 195, 199 ff

*a posteriori* knowledge, 219 *a priori* knowledge, 219, 283. *See also* ontological  
argument *also*, 40, 70 f man's love of, *see* love of God modern philosophy and, 19 ff,  
relation to the world: Descartes, 142 f; Leibniz, 284 f, 335 f; Spinoza, 222, 231-34, 242 f;  
*also*, 208. *See also* creation by God; God, nature of: identified with Nature the supreme  
monad, union with: Leibniz, 316, 335 f; *also*, 201 f unknowable,

God, existence of: Descartes, 28, 32, 72, 89 f, 98 f, 103, 108-19, 159; Kant, 68-71;  
Leibniz, 282 f, 285, 287, 323, 324-30; Malebranche, 189,  
204 f; Pascal, 1675, 172; Spinoza, 265-68; *also*,

God, existence of (con'i'd)

, 4° a necessary truth, 283, 286 ontological argument, *see* 's.v. proof

from within self, 109, , 323 God, nature of attributes extension, *see* extension,

attribute of God infinity of: Spinoza, 223, f, 268; *also*, 242 thought, *see* thought,

attribute of God *also*, 129, 205 f cause of all things: Spinoza, 222, 228, 234, 250.

*See also* creation by God creator, *see* creation by God essence and existence: Descartes, 121 f; Leibniz, 324 f, 327 ff; Malebranche, 205; Spinoza, 219, 221 f eternal, 111, 124, 206, 221 f extended, 215, 222 foreknowledge, 148 if, 334 free: Leibniz, 284, 287 f, 290 f, 333 f; Spinoza, 226; *also*, 206 f identified with Nature: Spinoza, 212-16, 220, 223, 227 f, 242, 250 f, 265 immanent in things: Spinoza, , 267 immutable: Descartes, 129, f; Malebranche, 206 incomprehensible: Pascal, 168 infinite: Descartes, 109 ff; Leibniz, 290, 327, 336; Spinoza, 223, 226 f, 234 f, 265 f, 268, *See also* substance, infinite intelligent: Leibniz, 283, 285 ff, 328; Malebranche, knowledge, *see* intelligent love for men: Spinoza, 251 love of Himself: Malebranche, 197 f, 206; Spinoza, 251, modes: Spinoza, 223-28, 234 necessary being: Descartes, 122, 124; Leibniz, 324-29; Spinoza, 221, 225 if; *also*, 206 omnipotent: Descartes, 109 ff, ; Malebranche, 206 omnipresent, 200 f, 206 omniscient: and human free will: Descartes, 148 ff; *also*, 109 ff, perfect: Descartes, 114; Leibniz, 291, 327; Spinoza, 232, providence: Leibniz, 273, 333; Spinoza, 268; *also*, 55, 65, 153, substance: Descartes, 109, 127; Leibniz, 34. *See also* substance, identified with God transcendent: 214, 227, 265 veracity: as criterion of truth: Descartes, 91, 105, 107^ 114, n6ff, 123 f, 126; *also* 119 f, 130, 150 will: Leibniz, 290, 330 f; Malebranche, 196, 206 f; Spinoza, 225, 232, 255 Goethe, J. W., 50, 251, 267 Gomar, good: Descartes, 152 ff; Leibniz, 287, 290; Malebranche, 198 ff; Spinoza, 217, 220, 232, 247 ff, 256 Gouhier, H., 343\*, 347\* government: Spinoza, 261,

^ *also*, 51, 55-59, 63 grace, divine, 155, 164, 170, f, 314, 335 free will and, 148 f Greek philosophy, 25, 270 Grotius, 55\* Grua, G., 352\* Guardini, R., 345\* Gueroult, M., 343\*, 347\*, 352\* Guhrauer, G. E., 352\* Guitton, J., 345\*, 352\*

haecceity = individuality (q.v.)

Hague, the,

Haldane, E. S., 343\*

Hallett, H. F., 349\*

Hamann, Johann Georg,

Hampshire, S., 349\*

happiness: Pascal, 170, 175 ff; Malebranche, 189, 198, 203; *also*, 71, 153^ 268. *See also* beatitude happiness of the greatest number, the greatest, 50 ff harmony, pre-established, *see* pre-established harmony harmony, universal: Leibniz, 272-76, 296, 298, 302,

Hartley, David, 48 Harvey, William, 23 hatred: Spinoza, 246, 248, 250,

Hausmann, P., 346\* hearsay, perception by: Spinoza, f 'heart, the' in Pascal, 166, 171- T, <sup>74</sup> heaven, heavenly bodies, 139, heavens, matter of,

Heerebord, Adrian,

Hegel, G. F. W., 36, 60, 66, is7ff, 267 f, 339\*

Heidelberg,

Heimsoeth, H., 339\*

Heine, Heinrich,

Helvetius, Claude, 48, 50 ff,

Herborn,  
Herder, Johann Gottfried, 54 f, 64 f, 267, heresy,  
Hildebrandt, K., 352\*  
Hirschberger, J., 339\*  
history, historical studies: Leibniz, 45, 314, 336; *also*, 54 f, bias in, 61 ff in 18th century,  
60-65 history of philosophy: Leibniz,

## INDEX

history, philosophy of, 61-65 Hobbes, Thomas  
*Leviathan*,  
political philosophy, 26, 55ff,  
*also*, 16, 21, 25, 37 f, 48 Hoffding, H., 339\* Holbach, Baron cT, 50 Holland, 211, 263  
Hooker, Richard, 15, 55\* Huber, K., 352\* Huet, Pierre Daniel, 183 humanism, 19 f, 46 f,  
164't human beings, *see* man conduct, *see* conduct, human perfection, *see* perfection of  
man solidarity, 154, 254 Hume, David, 16 f, 23, 26, 39 ff, f, 52, 58, 60, 68, 266 Husserl,  
Edmund, 1575 Hutcheson, Francis, 48 hydrostatics, 163 hylomorphism in man, 129  
hypothesis: Spinoza, 2175; *also*, 95>  
idea applied to propositions, 279, n.  
mode of thought, 228 and modifications of body,  
-  
*also*., 225, 249 idea, kinds of adequate: Spinoza, 240 ff, f, 256  
adventitious: Descartes, 94,  
, 100, 134f archetypal, 202 clear: Leibniz, 293; Spinoza,  
, 256 clear and distinct, *see* clear and distinct idea common: Spinoza,  
238 complex, 38 f confused: Descartes, 79, 94,  
; Leibniz, 321; Spinoza, confused (*cont'd*)  
ff, 248 ff, 256 distinct, 321 factitious, 94, 135 false: Leibniz, 279;  
Spinoza, f general: Spinoza, 238 inadequate: Spinoza, 238 f, ff, innate, *see* innate  
ideas of imagination, 237, 239 of the mind, 321 of the pure understanding,  
<  
of sense, 321 pure, 201 f simple, 38 true, universal: Spinoza, 238, 240 idealism, 39, 42 f,  
55, 158f absolute I., 157 ff ideas alone directly known, 39 ideas, divine, 200 f ideas, order  
of, same as order of things: Spinoza, 218, 227 f ideas, origin of, 38, 39, 48 f,  
, 200 f denticals: Leibniz, 281, 286, n.  
identity of indiscernibles: Leibniz, 295 f, 298 f, 302, 305 identity, principle of, is principle  
of contradiction: Leibniz,  
; ignorant, rights of the, 259 large composite or confused, 2385 psychic, imagination:  
Malebranche, 190, 192 ff; Spinoza, 237-40,manent activity, 200 manentism, 179 material,  
*see* spiritual mortality of the soul: Descartes, 89, 146, 154, 333; *also*, 71, 203, 251 ff, 333  
without memory, 333 penetrability, imperfection: Leibniz, 304, 330-33; Spinoza, impetus



theory, impressions: Descartes, 125<sup>^</sup> 134, 136; Spinoza, 239, 241; d/so, 40, inclinations of spirits: Malebranche, 197-200, independence of philosophy, *see* autonomy

Index of Prohibited Books, 182, indiscernibles, identity of, *see under* identity individualism, 52 f, 56-

individual things known as such, 286 *See also* finite things individuality: Leibniz, 285, 294, 296, individuation, principle of: Leibniz, 270, 286, induction, 36, 44, inertia, infallibility of the intellect, infinite, the: Descartes, 109 ff; Leibniz, 307; Malebranche, 205 f; Pascal, 167, 175, 177; Spinoza, 214, 222 f, 234, 268 categorematic and syncategorematic L, 307 I. number, 166, 307, 312 *See also* God, nature of: infinite; substance, infinite infinite, idea of the: Descartes, 109-14; Malebranche,

infinite regress of causes, no infinitesimal calculus, 252f infinitesimal differences, innate ideas: Descartes, 93-95, ff, 134<sup>^</sup> Leibniz, 112,

, 320-23; *also*, 38,

I. idea of God, 94, ü2ff, innate truths, 28 f, 320, instinct: Pascal, 172 f intellect or understanding: Descartes, 83 f; Pascal, 171,

## INDEX

intellect (*cont'd*)

; Spinoza, 217, 224<sup>^</sup> 250 f, 256; *also*, 277 absolutely infinite, the, 224 f pure: Malebranche, 190, 193 f, intellectual love of God, *see* love of God intellectualism, 54. *See also* rationalism in ethics, 155 f interaction of soul and body: Cartesians, 183<sup>^</sup> Descartes, 23 f, 42, 129-32, 134 f, 151, 183 f; Leibniz, 24<sup>^</sup> 185. *See also* monads, no interaction; Spinoza, 24, 33, 229 f, 244 occasionalism and, 24 f, 135 f, f, 195 ff site of, 184. *See also* pineal gland international authority, introspection, 36 ff intuition: Descartes, 82, 84-89, 135; Leibniz, 281; Pascal, 166, 172 ff; Spinoza, 241 ff, of the self,

82, 88. *See also cogito ergo sum*

invention,

Italian humanism,

Italy, Italian philosophers, 19, 182,

Iwanicki, J. 352\*

Jacobi, F. H., 541<sup>“</sup>, 267 Jalabert, J., 352\* Jansen, Cornelius, 163

Jansenism, 148<sup>^</sup> 164, 182, 189 Jansenius, Cornelius, 148 Jaspers, K., 343\* Jena, 270 Jesuits, 74, 79, 148 f, 164<sup>^</sup> 182,

Jesus Christ: Pascal, 168, 176 Jews, Judaism: Spinoza, 2145,

, 265, 268; *also*, 176, f

Joachim, H. H., 343\*, 349\* Jones, W. T., 339\* Joseph, H. W. B., 352\* Jovy, E., 345\* judgment, 88, 154, 190 f jurisprudence, 274 justice: Pascal, 170, 174; Spinoza, 254, 256, 260 f

Kabitz, W., 352\*

Kant, Immanuel, i6f, 441<sup>“</sup>, 53,

-73, 3<sup>III</sup> > 3<sup>2</sup>5 > 3<sup>2</sup>9 > 358n.

and Hume, 67 f, 73 and Leibniz, 45, 277 f, 336 and Newtonian physics, 26,

f, 71f Kayser, R., 349\* Keeling, S. V., 343\* Kepler, Johann, 270, 273 Knowledge: Descartes, 78 ff, 83, 117, 154, 356 n.12; Kant, 68-72; Spinoza, 230, 236-43, 252 ff, 256 abstract K. in Spinoza, 241 *a priori*, 28 f, 283. *See also*

innate truths confused: Spinoza, 238 degrees or levels of, 236-42, inadequate: Spinoza, 238 intuitive: Spinoza, 241 ff, 252 scientific, 240 f *also* 23, 28 f, 36 ff, 180, 280 Knutzen, Martin, 53 Konigsberg,

Laberthonniere, L., 343\* Lachieze-Rey, P., 349\* *laetitia* (Spinoza), 245 La Flèche, 748 Lafuma, L., 345\* Laird, J., 347\* *laissez-faire* economics, 52 Lamanna, E. P., 339\* La Marche, college of, 187 La Mettrie, 25, 50 Lamy, Francois, 209 Land, J. P. N., 346\*

language, 64, 157, 263 Laporte, J., 343\*, 345\* Latin language, 16 f, 19, 211 law, 63, civil L., 261-

divine L., 57, economic L., natural law, the, *see* natural law positive L., 63 laws of motion, *i<sup>o</sup>S*,

of Nature, *see* Nature, laws of Le Chevalier, L., 352\* Lefebvre, H., 345\* Legrand, Anthony, 182 Leibniz, G. W., 270-336 (*see* Contents, p. 7), 350-53\*

and Aristotle,

*De Arte Combinatoria*, 273 £ and Descartes, 331!, 271, 302, 305, 316, 323, 325 f, esoteric teaching and popular teaching, 276, 278, 291 f,

> 334<sup>f</sup>

and Hobbes, 270, 282 influence of, 53, 55, 66 and Locke, 44, 276, 293, 320 logical theory, *see* logic monads, *see* 's.v. and Newton, 44, 271, 309,

and Spinoza, 34, 44, 212,

, 292, 299, 312, 333 symbolic language, 29, 274 *also*, 17, 22, 24 f, 28 f, 34 ff, f

Leipzig, 270 f Leisegang, H., 343\* Leroux, E., 339\* Le Roy, Henri, 76, 181 Lessing, G. E., 53, 64, 266 f *Lettres Provinciales*, 164 f levels of reality: Leibniz, 316,

*Leviathan*, 56 Lewes, G. H., 339\* Lewis, G., 343\* Leyden, 181, 184, liberalism, 47 ff, 52, libertines', liberty, *see* freedom; free will life, 145, limitation: Leibniz, 304, 331,

?

linguistic analysis, 41 Lipsius, Justus, 31 Lisbon earthquake, 1755, 49 literature, philosophical, 16 f Locke, John, 14-18, 38 f, 44,

-51, 57 f, 210, 275, 320 logic: Descartes, 82, 86 Leibniz and freedom, 291 ff, and mathematics, 273 f, 281 f, 298 f and metaphysics, 277, 295,

> of subject-predicate propositions, 291-95, 298 and substance, 293 ff, 298 *also*, 29, 278, 322 Pascal, 166f for discovery, 82, 86, 273 and mathematics, 167. *See*

*also* Leibniz *above* Scholastic L., 82, 166 tautologous, 282 logical method: Leibniz, 29, 274 Lore to, 75 Louvain, 184 love: Pascal, 172, 179; Spinoza,

, 246 ff, 268 love of God: Pascal, 172, 179;

*also*,

intellectual love of God: Spinoza, 250 f, 253, 255, 268 Luce, A. A., 347\* Lull, Raymond, 273 *lumen gloriae*, 167 Luynes, Due de,

Machiavelli, Niccolo, 55\* machine, organic; Leibniz, 306, machines, animals as: Descartes,

, i44ff; Leibniz, 306,

; *also*,

## INDEX

McKeon, R., 349\* Mackie, J. M., 352\* madness, 255 magic, 182  $\perp$ magnanimity, 248 ‘ ^ magnet,

Mahaffy, J. P., 343\* Maimonides, Moses, 211, 214 Maine de Biran, 159 Mainz, Elector of, 271 Malebranche, Nicolas, 42, 184, 186, 187-210 (*see* Contents, p. 6), 271, 346 ff\* ! and Descartes, i8yf, 1901“,

, 208 f

; on Descartes, 189, 194 f and Locke, 210 and Spinoza, 207 f

‘t man: Descartes, 24, 112, 129-

, 145 f, i54f; Kant, 26, 67, 71 f; Leibniz, 288 f, 316, 336; Pascal, 164,

168-71, 1745, 180; Spinoza, \*f\* 229, 238 f, 244, 249 f, 254,

, 260 f, 268 and brutes, 146, 316 corruption of: Pascal, 164, ff, 175; *also*, 52 defined as spirit, 129 end of, 155 f, 168, 170 and God, 64, 112 f, 175 f, 180, 250, 316, 335 f; *see also* love of God materialist theory of, 24

f, 46,

° perfection of: Spinoza, 249,

, 268 science of, 19, 26, 46 f, 154,

, 179 f social nature of: Spinoza, f, 260 f; *also*, 48, 57,

If<sup>x</sup>

soul and body, *see* body and mind as substance, *see under* substance a unity, 129 ff, 229 Marechal, J., 339\* Marias, J., 339\*

Maritain, J., 343\* Marsilius of Padua, 26 mass, bodily, 302, 306 materialism

French, 25, 46, 50 ff Hobbes, 21, 25, 42, 49 theory of man, 24 f, 46, 49 f *also*, 38, 49, 159 material things knowledge of: Descartes, 90, 98, 119 f, 147, 158; Malebranche, 190 f, 201 ff; *also* 21, 184 f, 314 doubt about: Descartes, 97 f,

, 102, mathematical method: Descartes, 30 ff, 74 f, 77, 79, 80 f, 82 f, 86, 89, 91 ff, 135, 157, 160, 165; Malebranche, 194 f; *also*, 29 f,

> 4<sup>1</sup>,<sup>2</sup> 74 in physics: Descartes, 91 ff,

*See also* deductive method; geometrical method mathematical symbols: Leibniz,

f mathematics: Descartes, 74 r, 77, 121. *See also* certainty of *infra*. Leibniz, 45, 274, 281 ff, 310, 322, 336; Malebranche, 187 f, 194, 208; Pascal, 161 ff, 1655, 171, 173, 180; Spinoza, 233, 237, 240 f certainty of: Descartes, 75, 80, 96, 100, 107, 118, 120, 147, 357 n.55; Pascal, and existence, 30, 36, 82 f,

, **121**,

and logic, *see* s.v. pure M. tautologous, 281 *also*, 20 f, 29 f, 157 *See also* mathematical method matter: Leibniz, 304-7, 316;

*also*, 182, matter and form in man, 129 prime M., 304-7 secondary M., 304, matter (*cont'd*) *See also* body; substance, material

Matzat, H. L., 352\*  
mechanics, 78, 360 n.

mechanism: Descartes, 35, 146, 159; Kant, 67, 71 f; Leibniz, 35, 270, 275, 304, 312, 314; *also*, 20, 37, 44, 191 applied to man, 23-26, 50, medicine, 78, 156, 189 mediaeval philosophy and modern philosophy, 1318, 26-29, 3<sup>2</sup>f> 57> <sup>20</sup>7> 220, 355n.2<sup>9</sup> influence, 35, 51 *See also*

Scholastic philosophy Mellone, S. H., 340\* memory: Descartes, 85, 11519, 128, 154; *also*, 192 f, 230,  
\*5\*

Mendelssohn, Moses, 53 merit, 148, 256, 260 Mersenne, Marin, 41, 75, 77,  
\* Merz, J. T., 352\* Mesnard, P., 343\*, 345\* metaphysics:  
Descartes, 78, 82 f, 86, 89, 93 f, 98; Kant, 66-  
\*> .73 deductive system of, 83, 93, possibility of, 31, 68 ff *also*, 32, 38, 168, 183, 189,  
, 234,  
meteors, method: Descartes, 75, 78-81, 82-93, <sup>2</sup>°8; Malebranche, 194f, 208; Spinoza, 213, 216 ff. *See also* deductive method; scientific method methodic doubt, *see under* doubt  
Meyer, H., 340\*  
Meyer, R. W., 352\*  
Middle Ages, the, 62, 64. *See also* mediaeval philosophy  
Mill, James and John Stuart,  
Miller, H., 340\*  
mind, animal: Spinoza, 2301“, mind, human: Descartes, 24, 84, 129; Malebranche, 19 5, 199, 202, 209; Pascal, 171, 173; Spinoza, *see* next two entries and, 223, 237, 248, 250 f as idea of body, 230 f, 240,  
, 251 f as mode of thought, 229, 253 and body, *see* body and mind *also*, 40 f *See also* intellect mind, order of: Pascal, 179 minds, other, 126, 203 minds, system of: Spinoza, 225, f  
miracles, 173, 176, 207 modern philosophy, 13, 16-21,  
\*57> !§9<sup>f</sup> and mediaeval philosophy, *see*  
*s.v.* *See also* Enlightenment, the modes or attributes:  
Descartes, 129 extension: Descartes, 133; Spinoza, 215,  
224, 228 f, 252 finite MM.  
caused by God,  
-28, of God, 223 f, 227, 232, 234 infinite MM., 223 ff, 225,  
Nature a system of, 227, 234 of thought, 224 f, 249 of thought and extension correspond, 228-31, 251 f of substance: Descartes, 109, 129, 136^ Spinoza, 223- 26,  
modesty: Spinoza, 248 Moser, Justus, 62 Molina, Luis, and free will, 292.  
*See also* Molinism Molinism: Descartes, 148 f; Leibniz, 334 monad,  
dominant, 25, 306, 311, f, 317-21 as soul, 311, monads, 300-8, 312 f, -21  
activity and passivity, 304, f, 321 aggregates of, 301 f, 305 if, f, 317 ff

develop from within, 298, , 312, 314 f, 335 differentiation, 302 f, 312 and extension, 305, 311 no interaction, 24^ 313^ f, 320 f infinity of, 307, 312 like souls, 301 ff. *See also*

monad, dominant mirror whole universe, 313^ passivity in confused perceptions, 304, 317^ 321 perception, 303, 304, ff, as points, 302, 305, 311 simple substances, 301 ff, 306, and subject-predicate relation,

, 312 f, 336 system of, 341“, 302, 312 f, windowless, 298, 312 monarchy, 55, 59, 261 monism: Leibniz, 34; Spinoza, 33 f, 43, 212-16, 254, 266, 268; *also*, 83, 127 Montaigne, 31, 146, 175, 194 Montanus, 193 Montesquieu, 51, 55, 60, 63 moon, the, morality: Descartes, 152^ Kant, f; *also*, 57, 59, 170, autonomous, 26, 46, 50, 54, materialism and, 50 *See also* ethics; moral law; moral order moral judgment, 154, 248 f law: knowledge of, 170, 173, 189, 202. *See also* conscience; *also*, 26, 67, 70 f obligation: Kant, 67, 71 f;

## INDEX

Malebranche, 202; *also*, 255 order: Kant, 67, 71 f; *also* 202 philosophy, *see* ethics moral principles, *see* ethics progress, *see under* progress moral-sense theory, moral theology, 164 f

More, Henry,

Morris, C. R., 340\*

Moses Maimonides, 211, motion: Descartes, 87, 90, 109, 1335, 139

43; Spinoza,

, 240; *also*, 20 f, 23, caused by God, 140 f, 143, laws of, 141 f, motion and rest, 224, 297, motive: Spinoza, 255 Moureau, J., 352\* Mouy, P., 347\* movement, *see* motion multiplicity and unity: Leibniz,

, 305; *also*, 220 Muratori, 65 mystery of man: Pascal, revealed MM., 179, 189, 209 mysticism,

Nadu, P. S., 347\*

Napoleon I,

Natorp, P., 343\*

natural law, the, 15, 26, 56, 174, natural laws, *see* Nature, laws of

natural philosophy, 22 f, 30, 35, , 82, 170, 282 natural rights, *see* rights naturalism, 267

*natura*

*naturans, natura natu*

*rata*: Spinoza, 215, 223,

, 227 f, 232 ff nature (as essence), 31, 172 nature and grace, 335

nature, state of, *see* 's.v. Nature (as totality): Descartes, ff, 130, 141, 143; Leib-

Nature (*cont'd*)

niz, 273, 297; Spinoza, 35,

, 220 to 267 f, *passim*,

and God, 19 ff, 26, 54, 130,

. *See also* God, relation to the world identified with God, *see under*

God, nature of infinite substance: Spinoza,  
 , 221, 227, 232, 234 f, laws of: Descartes, 90 f, 141, 143; also, 52, 56, 63, 258^  
 M .  
 mathematical, 20, order of: Leibniz, 273, 297 f, 329, 331; *dso*, 143, system of: logical  
 35, 241 f, of modes, 227 f, 234 *also*, 224, 242, 250!, 253, 259, 268, uniformity of, 30, 68 f  
*also*, 43, 239 f, 244 f, 258 f,  
*See also natura naturans, na*  
*tura naturata*  
 natures, simple, *see* simple natures necessitarianism: Spinoza, 220, ff; *also*, 292  
 necessity absolute, 283 f, 292, 329, defined: Spinoza, geometrical, 289 f hypothetical, 284,  
 logical, 289, metaphysical, 289, 291, 295,  
 > 334<sup>f</sup>  
 moral, 289, physical, of supposition,  
*also*, 35, 225, 286 f  
*See also* necessitarianism; proposition, necessary neo-Platonism, 19,  
 211 nerves, 50, 191 Neuberg,  
 Newton, Sir Isaac, 20, 22, 251<sup>c</sup>, f, 271, 309 f Newtonian physics, Kant and, f, 67 f, 71 f  
 Nicholas of Cusa, 273, 299,  
 n  
 -<sup>2</sup>7 Nicole, Pierre,  
*nihil in intellectu quod non fuerit*  
*in sensu*, 323 nobility: Spinoza, 248 nominalism, 14, 18, 37, 270  
 Norris, John, 210 notions: Spinoza,  
 ‘common N/, *see*’s.v.  
 extrinsic NN., 256, 260 Novalis, novelty in philosophy, 193 number,  
 infinity of, 166, 307, obedience to State laws, 58, 261-  
 obligation, moral, *see* moral obligation observation, 91, occasional cause,  
 occasionalism: Geulincx, 24, 132, 184^ Leibniz, 313; Malebranche, 42, 188,  
**ff, 200 f, 204,**  
 body and mind, 24 f, 131 f, 134 f, 184 f, 195 ff, and Spinozism, 185 f Old Testament,  
 the, 211 Oldenburg, Henry, 212, 216,  
 Olgiah^F., 343\*, 352\*  
 ontological argument: Descartes, 115, 120-24, 213, 325; Leibniz, 122, 324-27; Spinoza,  
 213, 221 f; *also*, 205, ontologism: Malebranche, 200-3, 203 f, 208f. *See also* vision of all in  
 God opinion: Spinoza, 237- optimism and evil, 330 f, 333 in God, 287-92,

## INDEX

optimism (confd)

in man, 287-90, 318 and necessity, 292 and progress, 335 -Dratorians, 182, 188’t/rder in

God's acts, 195 order of Nature, *see under* Nature order, principle of, 297 f orders of flesh, mind, chanty:

Pascal, *ordo docendi*: Descartes, 123 *ordo essendi* and *ordo cognoscendi* or *inveniendi*: Descartes, 90, 99, 103, 105, 115, 123 original sin, 164, 168, 199. *See*

*also* Fall of man originality of modern philosophers, other people, *see* minds, other other worlds, *see* worlds, other JDxford, Cartesianism at, pain: Spinoza, 245-48, 250 in animals: Leibniz, pantheism: Spinoza, 214?, 231, 235, 267; *also*, 33, 43, parallelism, psycho-physical:

Malebranche, 195 ff, 199, 204 f

Paris, 182,

Paris, Parliament of, and Cartesianism, 182 f

Parker, Samuel, bishop of Oxford,

Parkinson, G. H. R., 349\*

parliament and monarchy, particles, 224,

Pascal, Blaise, 42, 161-80 (*see* Contents, p. 6), 182, 344\* %\* and

Descartes compared, 162, ^ 165 ff, on Descartes, 21, 142, 165, 169,

Pascal, Jacqueline, 165, 345\*

passions: Descartes, 151 f, 153-56; Spinoza, 245-51, 255^ 259; *also*,

177 f, liberation from : Spinoza, f, 256, 268 servitude of: Spinoza, 249 f, peace of mind: Spinoza, 268 perception: Descartes, 107, 118,

, 151; Leibniz, 297,

, 314-17, 321; Male-branche, 190 f; Spinoza, f

clear, 321 clear and distinct, *see* clear and distinct knowledge confused, 304, 315, 321 defined: Leibniz, 314 distinct, 297, 315 ff *petites perceptions*, 316 representative theory of, 128, f

sense-P., *see* sense-experience perfect, idea of the, 110-14 perfection degrees of: Leibniz, 288, 316,

<sup>18</sup> > 333 human: Spinoza, 249, 255 f, metaphysical or moral, 290 principle of: Leibniz, 287 f, f, 296, 298, 314, 336 persecution of witches, 182 Peter the Great, tsar of Russia, phenomena: Leibniz, 304, 307,

, 320 f *phenomenon bene fundatum*,

phenomenal order or physical level : Kant, 70 ff ; Leibniz, 45, 307 f, 31 if phenomenalism, 39 ff phenomenology, i58f philosophy doubts about: Descartes, experimental P., in i7th century, 10, 14, iyf, f, 41-45 in

i8th century, 10, n6f, 41,

-55 in 19^1 century, 65 f, 73, philosophy (confd)

insufficiency of: Pascal, 167-

, 176, i78f mediaeval P., *see*'s.v. modern P., *see*'s.v. natural P., 22 = physics (q.v.);

*also*,  
 nature of: Descartes, 78, 162, 179 f; Malebranche, 189; Spinoza, 214 and theology:  
 Malebranche,  
 , 193; *a/so*, 18 f, 26 f value of: Descartes, 78, 159 *also*,  
 philosophy of history, 61-65 physical premotion, 189 physics deductive: Descartes, 82 f,  
 91 ff, 94 f, 141, 146; Leibniz, 274, 284, 288 laws of,  
 Newtonian, 25 f, 67 f, 71 f part of philosophy: Descartes,  
 , 82 f, 94 *also*, 22, 30, 35, 68, 167, f, 297, 312 physiocrats, physiology: Descartes, 156,  
 187; Malebranche, 187, 191,  
 ; *also*, 23<sup>d</sup> iat, C.,  
 Piat, C., 352\*  
 Picot, Claude, piety: Spinoza, 243, 251, pineal gland, 131, place, 137 f, 308 f  
 Plato, 220,  
 Platonism, 19 f, 187, 220, pleasure: Spinoza, 245-48, 251, pluralism: Leibniz, 312; *also*,  
 ~35 *See also* substance, plurality of  
 Poincare, Henri, points as elements, 302, 305 monads not spatial PP.,  
 Politella, J., 353\*  
 political authority: Spinoza,  
 -65; *also*, 585 political philosophy: Spinoza,  
 -65; *also*, 26, 50 f, 55-  
 political society, *see* State, the political theory, *see* political philosophy politics, only  
 probability in, 189 Pollock, F., 349\* 'popular philosophers, the', 53 Port Royal, 163 f, 182  
 possibility, possibles: Descartes,  
 ; Leibniz, 279-84, 287,  
 , 292, 332 f claim to existence, 289, 333 God's choice of, 284 negative and positive  
 possibility, 327 postulates of practical reason:  
 Kant, 71 f potency, potentiality, 303 power the basis of rights: Spinoza, 259 f, 262 f  
 power, political, *see* political authority  
 powers, separation of, 51, 57, 64 practical reason, 355 postulates of, 71 f praise and  
 blame, 148, 254 predestination, 148 ff predetermination of free acts, f, 334 pre-established  
 harmony, 25, 35,  
 , 298, 313 ff, 317-20, ff, premotion, physical, 189 presence of mind, 248  
 presuppositions, freedom from,  
 Price, Richard, pride: Pascal, 168, 170, 172, 175, primary qualities, 38 f, principle:  
 Descartes, 90, 92; Pascal, 166. *See also* first principles principle of contradiction, of  
 identity, *see* contradiction; identity, principle of priority, logical or real, 90, 218 f private  
 property, 57, 260 probability: Malebranche, 189^ 194; *also*, 37, 44, 167, 178 DiJgress:  
 Leibniz, 335;  
 Spinoza, \* 248 f, 256, 264 f the Enlightenment and, 47,  
 , 52 ff, 61-64 moral P., 47, 52 ff, 64, 248 f,



> 335 projectiles, 141 properties of substance, 127. *See also* attributes; modes property, private, 57, 260 prophecy, 173, 176 proposition analytic: Leibniz, 280, 283 ff, , 328 finitely analytic: Leibniz, , 286, 298 indubitable, 96 f true PP. are A., 286, 291, ph, contingent: Leibniz, 273 f, ‘ 280 f, 283 ff, 286 f, f, 298, 300 are analytic, 285 need infinite analysis, 298 no necessary demonstration of, *See also* truths, contingent existential: Descartes, 30, 86, 89 f, 101 ff, 125, 159; Leibniz, 279 ff, 282, 285, 287, mathematics and, 30, 82 only one necessary E.P., f, 287, 329 *See also* propositions, contingent *supra* necessary: Leibniz, 279 f, 283, |r 285, 286, all true PP. are N., 286 *See also* truths, necessary of subject-predicate form: Leibniz, 279, 285, 292, 333. *See also under* logic: Leibniz

## INDEX

self-evident, *see* self-evident truths simple, 88 f synthetic: Leibniz, 280, 285 Prost, J., 346\* providence, divine, *see under* God, nature of *Provincial Letters* of Pascal, f Prussian Academy of Sciences, psychology, 23^ 46, 247 f psycho-physical parallelism: Malebranche, 195 f, 199, pure act, 304 purpose in general, *see* causality, final of man, 154 f, 169 f Pyrrhonism, 32, 166, 172, 175 f. *See also* scepticism qualities, 127^ 190 f. *See also* attributes of substance primary, 38 f, 190 secondary: Descartes, 133 37, ; *also*, 190 simple, 326 quantity, 128 Quesnay, Francois de, Raey, Jean de, 181 Ranke, L. von, 62 rationalism: Pascal, 162, 164, Continental R., 10, 27-36, ^ 6 7> 73 meaning of term, 27 f, 45 ff *also*, 29 f, 42, 49, 54, 61 f, , 249 Ratner, J., 349\* reason: Pascal, 166, 168, 170- distinguished from imagination: Spinoza, life according to: Spinoza, 2485, 253 f, 259, 262 ff practical R., 355; postulates of practical R., 71 f sharing in divine R., reflection: Leibniz, 316, 321 ff; Locke, reform, Reformation, the, Regius, Henricus, 76, 93, Regis, Pierre-Sylvain, Regnier, Henri, regress of causes, infinite, in Reid, Thomas, Reimarus, Samuel, relations: Malebranche, 195, 201 f religion: Hobbes, 57, 263; Pascal, 168 f, 173, 178; Spinoza, 263 f; *also*, 45, 47, 54 f, 64, religious beliefs of philosophers: Descartes, 77, 161; Pascal, 161 to 180 *passim*; Spinoza, 43, 214, 243, 251, 268 f; *also*, 18, 36, 45, 277. *See also* revelation

Renaissance, the, 19 ff, 30, 36,  
Renaissance philosophers and Spinoza, 215 f, 231 on universal harmony, 273, f *also*, 13  
f  
Renouvier, Charles, 157, representative theory of perception: Descartes, 119, i34f  
research, 234, resignation, 156, resistance essential to matter, 305 f responsibility, 255, rest,  
state of, 139, 141, 190. *See also under* motion reunion of Christendom: Leibniz, 272, 275 ff  
revelation: Descartes, 32, 155, 159 f; Pascal, 42, 161, 176 f; Malebranche, 189, 204, 208;  
*also*, 28, 31, 46 f, 54, 64,  
Revolution of 1688, the, riches: Spinoza, rights, natural: Hobbes, 56 f;  
Locke, 51, 57; Spinoza, 258 ff, 261-  
Robespierre,  
Rodis-Lewis, G., 343\*  
Rogers, A. K., 340\*  
Rohault, Jacques, 182 f \_~  
Romantic movement in Germany and Spinoza, 267 f  
Roth, L., 349\*  
Rousseau, Jean-Jacques: political theory, 26, 51 ff, 58 ff; *also*, 16 f  
Ruggiero, Guido de, 277, 338\*  
ruler of State, 261 f rules for thinking and for seeking truth: Descartes,  
75 f, 80, 85 ff; Malebranche, 194; Spinoza,  
Runes, D. D., 349\*  
Russell, Bertrand, 276 f, 293, 296, 299, 335, 340\*, 353\*  
Russell, L. J., 353\*  
Russier, J., 345\*  
Ruvo, V. de, 338\*  
Sabine, G. H., 340\* salvation: Spinoza, 251, 256 Samtleben, G., 346\*  
sanctions: Leibniz, 333 f; *also* f  
Sartre, Jean-Paul, i58f  
Saw, R. L., 349\*, 353\* scepticism: Pascal and, 164, 166, 175, i77f; <rfso, 31,40, 54, 80,  
183, 356 Schelling, F. W., 267 Schilling, K., 340\* Schmalenbach, H., 353\* Scholastic  
philosophy and Descartes, 15, 81, 137 Descartes on, 22, 79, 82 Leibniz and, 216, 270, 29.v  
304, 307, 311, 320, 325.; 330, 332, 334 and Locke, 38 Malebranche, 188 Pascal on, 166  
Spinoza, 216, 219, 222, 223 and n., 231, 260,  
Scholastic philosophy (*cont'd*)  
*See also* mediaeval philosophy Schopenhauer, Arthur, 330 Schwegler,  
Albert, 339\* (*under*

Hegel)

^iciacca, M. F., 345\* science: Descartes, 80-83, 93, 146, 156; Spinoza, 256, 267 f; *also*, 30 Aristotelian theory, 81 all SS. one, 81 ff a universal S.: Leibniz, 274 science, experimental: Descartes, f, 146, distinct from philosophy, 22 f and philosophy, 27, 67 f, 72 f,

\*57 practical SS., 82,

*also*, 14, 20 ff, 171, 187 f,

, 235, 304 *scientia intuitiva* (Spinoza), ff,

*scientia media*, 334. *See also* ^ Molina Scientific method: Pascal, 166

f, only one S.M.: Descartes, 81 scientific research, Spinoza and,

Scottish school of philosophy,

Scriptures, the Holy: Malebranche, 205, 206; Spinoza,

, 214; *also*,

secondary qualities: Descartes,

~37> '5' » 'l' > '9° secularism, 47, security: Spinoza, 260, 262, 264 self continuity of: Descartes, 143, idea of, 113 f, 125 ^ as substance: Descartes, 105 ff, R 108 ff, 158; Hume, 39 ff; Leibniz, 300; *also*, 98, 184

f. *See also* ego self-consciousness: Leibniz, 300, 3 5^ Spinoza, 230, 245. *See also*

*cogito ergo sum* self-control: Descartes, 151 f, INDEX

; Spinoza, self-evident truths: Descartes, 80, 82 f, 160; Leibniz, 279, 281 ff; Pascal, 166, 361 n.7; Spinoza, 240 f; *also*, 29, 46, 48 f, 51, selfinterest the main human motive: Hobbes, 56 f; Locke, 57 f; Pascal, 170, 174 f; Spinoza, 250, 254, 258-61, 263; *also*,

self-love, *see* self-interest self-perfection: Spinoza, 245 f, 248, selfpreservation: Hobbes, 56 f; Leibniz, 273; Spinoza, 245 ff, 250, 254, 259 f seminaries, Cartesianism in,

Seneca, i53ff sensation: Malebranche, 190 f, 201; *also*, 184 f sensationalism, sense-experience: Descartes, 96 ff, 102, 125 f, 133-36; Malebranche, 191 f, 203 f; Spinoza, 237 ff; *also*, 31 f, 184 f as origin of knowledge, 36 ff, untrustworthy?: Descartes, *see above*; Malebranche, 203 f sense-knowledge, *see* sense-experience sense-organs: Malebranche, 191,

\*

sense-perception, *see* sense-experience senses, the, 190 f

*sensorium Dei*, space and time as,

Serini, P., 345\*

Serrurier, C., 343\*

Serrus, C., 343\*

Sertillanges, A-D., 345\*

servitude of the passions, *see* passions

Seth, J., 340\*

Shaftesbury, 3rd Earl of, shape, *see* figure

Shelley, Percy Bysshe, and Spinoza,

*si jailor sum,*

similarity, complete, *see* identity of indiscernibles

‘simple natures’: Descartes, 87 ff, 90 ff,

‘simple propositions’: Descartes, 88, sin: Descartes, 120, 155; Leibniz,

33of, 334. *See also* evil, moral; Spinoza, 35, 256, 260 f original sin, *see*’s.v.

singulars, knowledge of, 285 f situation, 137 f,

Siwek, P., 349\*

sleeping or waking state, doubt about: Descartes, 98,

Smith, Adam,

Smith, N. K., 343\*

sobriety: Spinoza, social contract: Rousseau, 52 f, 59 f; Spinoza, social nature of man: Spinoza, 254, 260 f; *also*, 48, society: Spinoza, 258, 261, 263;

*also*, 53 political S., *see* State, the solidarity, human, 153^

Soreau, E., 345\* Sorley, W. R., :

o

Souilh, }, 340\* soul: Descartes, 146; Malebranche, 203; Leibniz, 277, 302, 306, 311 f, 314 f animal: Descartes, 144, 146; raised to rational S.: Leibniz, 316 f, human: Descartes, 1046?, 128, 146, 154, 159; Malebranche, 194 f, 197-200, 202 f; Leibniz, 315-18, 321; *also*, 235, 49, 129, immortality of, *see*’s.v. *See also* body and mind ‘soul, rational’ or spirit: Leibniz, 315ff, sensitive, *see* S., animal *supra* vegetative, 359^43 sovereign: Spinoza, 261 f sovereignty, *see* political authority space: Clarke, 309 ff; Descartes 137ff; Kant, 69, 311; Leibniz, 45, 308-11; Newton, 309 ff; Pascal, 166 absolute S., 309 ff empty S., 139, 310, *See also*

vacuum idea of, 308, 321 as *sensorium Dei*, 309 species (modification of intellect), 112, 358 n«9 species, Eucharistic, Council of

Trent and, 136 f speech, 64, free S.,

Spinoza, Baruch, 17, 43, 211- 69, (*see* Contents, p. 6-7),

-50\* and Cartesianism, 83, 2131,

, 229, 231, 271 *De Intellectus Emendatione*,

and Descartes, 32 ff, 44, 127, 212 ff, 216, 219 f, 222 f

*Ethica*, 212, 216, 267 f and Hobbes, 216, 258, influence, 43, 265-

opposition to, 181, 209, 214, and Renaissance philosophers, 215 f, and Scholastic philosophers, *see* Scholastic philosophy

*Tractatus politicus*, 213, 259 spirit = rational soul (q.v.) for

Leibniz spiritual being: Descartes, 21, 24, 32, 72, 104; Kant, 70 f^ Leibniz, 35, 301, 316; Malebranche, 203^ *also*, 236:, 49, 182. *See also* bifurcation of reality; substance spiritual

Stammler, G., 353\*

## INDEX

State, the: Hobbes, 56 ff; Locke, 58; Rousseau, 52, 58 ff; Spinoza, 258, 260-63 a State composed of atheists, m. 5°

^ man as part of, relations between SS., 263 state of nature, the: Spinoza, ff; *also*, 56 f States alliance of Christian SS., 272 relations between, 263 Stewart, H. F., 345\* Stocker, A., 345\* Stoicism, Stoics and ethics: Pascal, 170; Malebranche, 188 f; Spinoza, 216, 254; *also*, 31,

Strowski, F., 345\*, 360\* n.3i Suarez, Francis, Leibniz and, subjectivism, subjectivity: Descartes, 1585 jsubject-predicate propositions,

*see under* propositions *sub specie aeternitatis*, 251 ff substance complete, 129 f compound, 301, 3055. *See also* monads, aggregates of corporeal: Leibniz, 307, 315. *For all else see* substance, material defined: Descartes, 33, 126f, 213; Leibniz, 296, 303; Spinoza, 33, 213 f, 220 ff

extended, *see* S. material God as S., *see* God, nature of idea of: Descartes, 79, 109, 127, 137; Leibniz, 293^ 300, 323; Spinoza, 221, to <sup>2</sup>3<sup>x</sup>f

^ identified with God: Spinoza,

, 43, 212, 220f, 226, 252, immaterial, *see* spiritual incomplete, 131 infinite: Descartes, 109; Spinoza, 220-23, 225 f, 231 f, knowledge of: Descartes, 127;

Leibniz, 29 3 f, 300 man as S.: Descartes, 24, ff. *See also* self as S. material: Descartes, 35, 125, f, 133, 139; *also*, 25, essence of, *see* extension, essence of M.S.

*See also* substance, corpo-real; body; matter necessarily exists, 221 of one kind only, 25, 34 f not of one kind only: Des-cartes, 24, 32 f, 127, 129-

, 143 f, 190 permanent, 294 plurality of SS.: Descartes, f, 127; Leibniz, 34^

, 302, 305, 312 simple S. or monad: Leibniz, ff, 307, 312; *also*, 266 spiritual: Descartes, 32, 128, f; Hume, 39 f, 266;

Leibniz, 34, 302, 317; *also*,

always thinking, 128 subject of qualities: Descartes,

^ Leibniz, 293^ its idea contains all its predi-cates, 294 f, 298, 333 unicity of: Descartes, 127,

; Hume, 266; Leibniz,

, 312. *See also* S., plu-rality of; Spinoza, 32-35,

, 127, 212 f, 220-23, 225, 226 f, 300 f substantial bond, 319 f succession, time as, 308

suffering: Leibniz, 33of. *See*

*also* evil, physical; pain sufficient reason, 280, 285 f for creation, 288 f, 291 f sufficient reason, principle of: Leibniz, 280, 282, 286 ff, 291, 295 f and God's existence, 285, 328 needs a complement, supercomprehension, 292 f superficies, 134, supernatural: Descartes, 154, 161; Pascal, 169 f, 172; Malebranche, 188, surface, 134, symbolic language: Leibniz, 29, symbolic logic, 273 f symbolism, symbols, mathematical, 273 f synthesis: Descartes, synthetic proposition: Leibniz, 280 f, system in philosophy: Descartes, 77, 79 f, 82, 160 f; Spinoza, 217 f. *See also* method

Talmud, 211 tautology: Leibniz, 281 teleology, *see* causality, final temperance: Spinoza, 248 Terrailon, E., 346\* Tertullian, 193 theism, 179, 223 theocentric philosophy, 19 ff,

theology

Descartes, 18, 77, 135f, 148, 154<sup>^</sup> 182; Leibniz, 274 f; Malebranche, 188, 193; *also*, 31 f, 62 f, 167 independence from T., *see* autonomy moral T., 164 f and philosophy, *see*'s.v. Spinoza and, 212, 231, 263 theophany, Nature as, 267 Thilly, F., 340\* thinking, *see* thought Thomas Aquinas, St., 18, 26, 28 f, 79, 99, 154<sup>^</sup> 219, rm. <sup>325</sup> - r

Thomasius, James, 270, 273 Thomassin, 209 Thomism, 209 Thonnard,

F. J., 340\* thought: Descartes, 101-7, 128, ; Spinoza, 2235, 228- attribute of God, 223 ff, 227 ff attribute of Nature, 224, ff principal

attribute of spiritual substance, 128f faculty of, 114 and feeling, 151, 249 as mode of substance, 129 modes of T., *see* modes and thinker, 104-7, <sup>11</sup> <sub>3</sub><sup>^</sup>

*also*, 50, 157, 175 time: Descartes, 140, 143; Kant, 69, 311; Leibniz, 45, 308-12; Newton and Clarke, 309 ff; Pascal, 166, 361 n.y as eternity of God, 311 Tindal, Matthew, 48 Toland, John, 48 toleration: Locke, 51, 58; Spinoza, 263 ff tradition: Descartes, 78 f, 16<sup>&</sup> Malebranche, 193; *also*, 36 transition, *see* change transubstantiation: Descartes, 135-37, 361 n.i; Leibniz, 319 f treaties,

Trent, Council of, 1355 *tristitia* (Spinoza), 245 truth absolute T., unattainable, 54 criterion of, *see*'s.v. discovery of, *see*'s.v. is correspondence, 279 of being, search for: Descartes, 75-78,

, 150, 160; Malebranche, f; Pascal, 178; *also*,

truths -\*•-

complex and simple: Leibniz<sup>^</sup>; contingent: Leibniz, 283, f, 289 ff;

Malebranche, certain *a priori*: Leibniz, f, 289 f

## INDEX

truths (*cont'd*)

perfectly known by God alone, demonstration of, 290 1<sup>^</sup> *See also* TT. of fact; propositions, contingent eternal: Leibniz, 283, 286, 315, 327 f, 331; Spinoza, 252; *also*, 42, 47 f, 58, 94, 201. *See also* TT., necessary founded in essence or in existence, founded on final causes, 288 necessary: Leibniz, 279, 283, 285, 288, 315, 327; Spinoza, 240 f; *also*, 189. *See also* TT., eternal; propositions, necessary of fact; Leibniz, 279 ff, 283-

, 300, 328 f *a priori* knowledge of, 283 ground of, 286, 328 all contingent save one, 329 <sup>^</sup> *See also* TT., contingent of instinct, 322 of reason: Leibniz, 279-83,

, 286, 300 primitive, 281, 300 self-evident, *see* self-evident

TT.

Turner, W., 340\* Turgot, 52 tyranny, 51, understanding as apprehending, 225 as intellect, *see*'s.v. uniformity of Nature, 30, 68 f union of Christian confessions, 272, ff |p of Christian States, 272, 276 f with God, 202, 316, 335f unity and multiplicity: Leibniz,

, 305; *also*, 220 universals: Leibniz, 283 universe, *see* world universities, early modern philosophy and, univocity, God and creatures, utilitarianism, 48-51, 58 Utrecht, vacuum: Descartes, 137 ff; Leibniz, 302; Pascal, 163, value, philosophy of,

Van den Ende, Francis,

Van der Haeghen, V., 346\*  
veracity of God, *see under* God, nature of vernacular, use of,  
Verniere, P., 349\*  
Versfeld, M., 344\*  
Vesalius, Andreas, vice,  
Vico, John-Baptist, 63 ff,  
Vieta, Francis,

*vinculum substantiate,*

Vinet, A., 345\*

virtue: Descartes, i53ff; Pascal, 170, 178; Spinoza, 250, 254, 256; *also*, 48, vision of  
God, *see* beatific vision vision of all things in God: Spinoza,

242. *See also* ontolo-gism vital principle, *see* soul Voetius, Gisbert, void, *see* vacuum *volo*  
*ergo sum,*

Voltaire, 17, 47, 49, 51, 53, 60 f voluntary = free,

Vorlander, K., 340\*

wager argument of Pascal, 176 ff waking or sleeping state, doubt

about: Descartes, 98, 126 war, 55 f, 263 wealth: Spinoza, 268 Webb, C.

C. J., 345\* Weigel, Erhard, 270 Whig landowners, 58 whole, man as part of a, 154 whole  
and part, knowledge of,

<sup>x</sup>74 wickedness: Spinoza, will: Malebranche, 190 f, 196-200; occasionalists, 1841“, 197;  
Pascal, 171 f, i76f evil W.: Spinoza, 250 free will, *see* 's.v. of the people, 59 f set on God:  
Malebranche, ff set on good: Descartes, 156;

Malebranche, 197 ff Windelband, W., 277, 340\* wisdom: Descartes, 78, 81, 150, 153;  
Spinoza, 250, 253, 259; *also*, 162 witches, persecution of, 182 Wittich, Christopher, 181  
Wolff, Christian, 53, 66 Wolfson, H. A., 349\* Woodgate, M. V., 345\* Word of God, union  
with the, world: Descartes, 139,

; Malebranche, 208;

Pascal, 175; Spinoza, 224 f.

*See also* explanation of W.

*infra*; Leibniz, 284, 287 f, f, 314, 329, best of all WW., *see* optimism

explanation of: Spinoza, 217 f,

, 233 f, 240, 251, external W., *see* 's.v.

and God, *see* God, relation to the W. material W., *see* material

things ^

material and spiritual WW., mechanical interpretation of,

, 67, 72, 146, 159, 312, moral and natural WW., 314, necessity of,

sufficient reason of, 288, 291 f as system: Spinoza, 224^ Leibniz, 274, 331 f. *See also* monads, system of *See also* Nature, system of *See also* optimism worlds, other: Descartes, 139; Leibniz, 284, 292; Malebranche, 202 ^ sufficient reason for, 291 Wright, W. K., 341\* writing, philosophical, 17 wrong-doing, *see* sin Wundt, W., 353\*

## Q