

**D. J. O'CONNOR**  
COMPILADOR

ganz1912

# **HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL**

**III**

**RACIONALISMO, ILUMINISMO  
Y MATERIALISMO EN LOS  
SIGLOS XVII Y XVIII**

**PAIDOS**



# **HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL**

Una nueva concepción de la historia de la filosofía. Los conceptos y teorías de los más grandes pensadores, expuestos, criticados y evaluados a la luz del conocimiento contemporáneo, en una obra notable por su claridad, amplitud y profundidad.

**Tomo I LA FILOSOFÍA EN LA ANTIGÜEDAD**

**Tomo II LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA Y LOS  
ORÍGENES DEL PENSAMIENTO MODERNO**

**Tomo III RACIONALISMO, ILUMINISMO Y MATE-  
RIALISMO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

**Tomo IV EL EMPIRISMO INGLÉS**

**Tomo V KANT. HEGEL. SCHOPENHAUER.  
NIETZSCHE**

**Tomo VI EMPIRISMO, IDEALISMO, PRAGMATISMO  
Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA EN LA SE-  
GUNDA MITAD DEL SIGLO XIX**

**Tomo VII LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**



**D. J. O'CONNOR**

compilador

III

**Racionalismo, iluminismo  
y materialismo  
en los siglos XVII y XVIII**



ganz1912

**HISTORIA  
CRÍTICA  
DE LA FILOSOFÍA  
OCCIDENTAL**

**PAIDÓS**

Buenos Aires

*Título del original inglés*

A CRITICAL HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY  
Capítulos X, XI, XIII y XVI

Publicado por The Free Press of Glencoe  
The Macmillan Company, Nueva York

*Versión castellana de*

NÉSTOR MIGUEZ

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina  
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "Multigraph", mimeógrafo, impreo, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© Copyright de todas las ediciones en castellano by  
EDITORIAL PAIDÓS, S. A. I. C. F. Cabildo 2454, Buenos Aires.

© Copyright de la edición original  
1964, by THE FREE PRESS OF GLENCOE  
A Division of The Macmillan Company, Nueva York.

# ÍNDICE

I. Descartes 9

J. L. WATLING

*University College, Londres*

II. Spinoza 61

P. H. NEWDITCH

*Universidad de Sussex*

III. Leibniz 109

RUTH L. SAW

*Birkbeck College, Londres*

IV. El materialismo francés del siglo XVIII 157

E. A. GELLNER

*London School of Economics and Political Science*

# I

## DESCARTES

Por J. L. WATLING

RENÉ DESCARTES nació en 1596 cerca de Poitiers. A la edad de diez años fue enviado como estudiante laico a un colegio de La Flèche, a orillas del río Loire. Era uno de los primeros colegios de los jesuitas. Había nueve cursos: cuatro de gramática, uno de humanidades, uno de retórica, dos de filosofía y uno de teología moral; pero en el último año que pasó Descartes en el colegio, también estudió matemáticas. Se cree que cuando abandonó el colegio estudió leyes en la Universidad de Poitiers, graduándose en 1616, a los 20 años de edad. Luego entró en el ejército, con el único propósito, según escribió el mismo, de completar su educación. Durante su permanencia en Holanda, en la ciudad de Breda, comenzó a escribir. Sus primeros trabajos fueron breves disertaciones sobre matemáticas y sobre la ciencia de la música; en esos años comenzó a realizar experimentos relativos a la refracción de la luz. Por esa época tuvo dos sueños que consideró importantes; en uno de ellos, el espíritu de la verdad abría para él los tesoros de las ciencias. Fue por entonces cuando concibió la idea de aplicar el álgebra a la geometría y, en general, la matemática a todos los problemas. Estuvo presente en la batalla de Praga, una de las batallas de la Guerra de Treinta Años, donde concibió la idea del método de la duda universal. Poco después de esa batalla abandonó el ejército y viajó por toda Europa, para establecerse finalmente en París. Durante sus viajes se interesó por un tiempo en las doctrinas de la Orden de los Rosacruces. En 1628, abandonó París para ir a vivir a Holanda, a causa de la libertad intelectual de la que gozaban los holandeses. Por entonces escribió las *Reglas para la dirección del espíritu* (*Règles pour la direction de l'esprit*) y comenzó a estudiar anatomía y fisiología.

Durante la primera época de su permanencia en Holanda escribió un largo tratado de física, pero no lo dio a conocer públicamente al enterarse de que la obra de Galileo *I Massimi Sistemi* había sido condenada por la Inquisición. El libro de Galileo había sido condenado por su propósito de demostrar que la Tierra

no es el centro inmovil del sistema solar. En 1637, Descartes escribió el *Discurso del método* (*Discours de la méthode*), al que siguieron ensayos sobre óptica, física y geometría. En 1641 aparecieron en París las *Meditaciones metafísicas* (*Méditations métaphysiques*), sobre las cuales escribieron *Objeciones* (*Objections*). Hobbes y Gassendi. Después de la publicación de las *Meditaciones* se inició una larga controversia entre los discípulos de Descartes y los defensores de la filosofía tradicional. La controversia terminó con un dictamen judicial contra Descartes por escribir cartas difamatorias, y se prohibió la publicación de sus ideas filosóficas. La confianza de Descartes en la libertad intelectual de Holanda era, en cierta medida, equivocada.

Por esa época Descartes entró en relaciones amistosas con la princesa Isabel de Bohemia y mantuvo correspondencia con ella. Publicó los *Principios de la filosofía* (*Principes de la philosophie*) en 1644. En los años siguientes, Descartes visitó París varias veces. En una de esas ocasiones, llegó en medio de una revolución y fue ignorado durante varios meses. Escribió en ese entonces que añoraba una vez más la "inocencia del desierto". En 1649, aceptó una invitación de la reina Cristina para vivir en Suecia y enseñarle filosofía. En Estocolmo publicó el *Tratado de las pasiones* (*Traité des passions*). Murió en esa ciudad, en 1650.

LA FILOSOFÍA de Descartes fue un intento por dar una base adecuada a las creencias de su época, base que permitiera separar lo cierto de lo probable, y lo probable de la mera superstición; ello conduciría a descubrir nuevos conocimientos y a resolver los nuevos problemas. Su argumentación metafísica tenía un propósito práctico: estaba dirigida a contribuir a la solución de problemas concretos como los de la medicina, inclusive. Mediante la aplicación de su método filosófico, Descartes pretendía sustituir la ciencia de su época, a la cual consideraba como una masa de creencias más o menos justificadas, por una genuina ciencia en la cual toda aserción tuviera su prueba y en la cual ninguna prueba se basara en suposiciones que no fueran simples y seguras. Consideraba sus argumentos filosóficos como una parte fundamental de la ciencia, de la cual dependía el resto de ésta.



## EL PUNTO DE VISTA DE DESCARTES

DESCARTES FUE un matemático de gran talento. Descubrió, por ejemplo, la manera de describir figuras geométricas por medio de ecuaciones algebraicas y de resolver proble-



mas geométricos mediante razonamientos algebraicos. También hizo otros descubrimientos matemáticos importantes. Por esta causa, estaba impresionado por el método mediante el cual se demuestran las verdades en la matemática, en particular por dos aspectos de este método que él consideraba relacionados inseparablemente.

En primer término, el método deductivo consiste en aceptar sin prueba unas pocas proposiciones que parecen indiscutibles, para luego razonar a partir de ellas a través de pasos que parecen igualmente indiscutibles. De esta manera, sólo es posible hacer suposiciones que sean simples y obvias, usar solamente argumentos que sean simples y obvios y, sin embargo, llegar a conclusiones que no son simples ni obvias. Descartes concibió la idea de aplicar este método de las demostraciones matemáticas a la demostración de proposiciones de cualquier tipo: acerca de Dios, de cuestiones cotidianas y de conexiones causales entre sucesos.

En segundo término, en la matemática, la inferencia no depende de la realización de observaciones o experimentos. Es posible ver por la razón solamente si las deducciones de su método deductivo son o no válidas, y no se las puede verificar por métodos empíricos. Esto es verdad también de las suposiciones fundamentales de la matemática. La observación y la experimentación carecen de importancia para el hecho de que dos más dos son igual a cuatro. La matemática y también la lógica, sostenía Descartes con razón, dependen exclusivamente de las facultades de razonamiento del hombre. Descartes creyó, por ello, poder demostrar que es posible establecer verdades de cualquier tipo sin la ayuda de la observación y la experimentación.

La primera explicación de estas ideas aparece en las *Reglas para la dirección del espíritu*. En esta obra Descartes sostiene que si pudiéramos tener una comprensión completa de una proposición, sabríamos si es verdadera o falsa: y a este método de llegar a saber si una proposición es verdadera o falsa lo llamó *intuición*. Las proposi-

ciones que podemos llegar a entender completamente son evidentes de por sí, puesto que nuestro conocimiento de ellas no depende del conocimiento de otras proposiciones; por lo tanto, pueden servir adecuadamente como supuestos fundamentales, como puntos de partida de los cuales pueden deducirse otras proposiciones.

Descartes también afirmaba que si entendiéramos completamente un paso inferencial, entonces sabríamos si éste es o no válido: es decir, sabríamos si puede o no inducirnos a inferir una proposición falsa de una proposición verdadera. También a este conocimiento lo llamaba *intuición*. Aquí se plantea una dificultad, pues alguien podría argüir que es imposible entender completamente un paso de una argumentación para pasar de una proposición a otra, que es imposible entender todo lo que este paso supone, sin entender completamente la proposición a partir de la cual se da dicho paso y la proposición a la cual conduce. Ahora bien, si esto es así, no es posible saber por intuición si un paso de una argumentación es válido a menos que ya se entienda, y, por ende, se conozca por intuición la conclusión a la que conduce dicho paso. Pero Descartes debe haber creído que se *puede* entender un paso inferencial de una proposición a otra sin entender cada una de estas proposiciones, pues sostenía que se puede llegar a conocer una proposición —que no se conoce directamente por intuición— infiriéndola de otras proposiciones conocidas intuitivamente por medio de inferencias de las que también se sabe intuitivamente que son válidas. A este método de llegar a saber si una proposición es o no verdadera, método que depende totalmente de la intuición, aunque no de una intuición de la proposición misma, Descartes lo llamaba *deducción*.

Así, pues, aunque Descartes no reconoce otra manera de llegar a conocer algo como no sea entendiéndolo de manera total, está implícito que no es necesario llegar a entender completamente la proposición que es objeto de investigación: puede ser suficiente entender algunas otras proposiciones y algunos argumentos de los cuales

puede deducir dicha proposición, no entendida en sí misma. Pero aunque esto se halla implícito en las palabras de Descartes y aunque el reconocimiento de estos dos métodos para llegar a conocer la verdad de una proposición se ajusta al método matemático, en otros pasajes Descartes habla como si supusiera que, no sólo es *suficiente* entender una proposición para saber si es verdadera o falsa, sino *también que ello es necesario* para saber si es verdadera o falsa. Esto es muy plausible, pues un hombre que no entiende una proposición no sabe si es verdadera o falsa, puesto que si se le pregunta qué es lo que sabe, no puede responder nada. Pero si Descartes acepta esto, entonces no puede admitir la deducción, sin contradecirse, como método para obtener conocimiento, pues la deducción es un método para llegar a conocer la verdad de una proposición sin llegar a un completo entendimiento de ella. Ahora bien, de hecho, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes no trata la deducción tal como la define, como el método de conocer una proposición infiriéndola de otras proposiciones, sino más bien como el método de llegar a comprender totalmente una proposición y, así, llegar a conocerla. Trata la deducción como un método de simplificación más que como un método de prueba. Esta es la significación del énfasis de las *Reglas* en la separación de las partes de un problema, distinguiendo lo simple de lo complejo y desmenuzando lo complejo en lo simple. Por ejemplo, la Regla IV dice: "el método es necesario en la búsqueda de la verdad"; y la Regla V dice: "...y permaneceremos estrictamente fieles [a ese método], si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a proposiciones más simples, y luego, remontando nuestros pasos, tratamos de elevarnos de la intuición de las proposiciones más simples al conocimiento de todas las restantes"<sup>1</sup>. Esto pone en claro que Descartes consideraba

<sup>1</sup> Traducción inglesa de Elizabeth Anscombe y Peter Geach, en *Descartes: Philosophical Writings* (Londres, 1954).

la deducción como un método para ampliar la intuición, no como un método para argumentar a partir de ella. Era para él inconcebible que alguien pudiera entender cabalmente una proposición sin saber si es verdadera o falsa, y también que se pudiera saber si es verdadera o falsa sin entenderla. Esta identificación del conocimiento con el entendimiento caracteriza a Descartes como filósofo racionalista, y trataré de demostrar de qué manera radical determina su filosofía. En las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes toma esta identificación como evidente, pero en obras posteriores, por ejemplo en las *Meditaciones metafísicas*, adopta otro principio como más fundamental. De hecho, al adoptar este nuevo principio como definición de lo que significa saber que una proposición es verdadera, intenta derivar de él la identificación racionalista del conocimiento con el entendimiento. Y en las *Meditaciones* es este nuevo principio el que utiliza para elegir sus supuestos fundamentales.

## LAS CONSECUENCIAS DEL RACIONALISMO

La doctrina racionalista, según la cual entender por completo una proposición no sólo es necesario sino también suficiente para permitir a una persona saber si la proposición es verdadera o falsa, doctrina expuesta por Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*, tiene importantes consecuencias, muchas de las cuales son incompatibles con otras ideas filosóficas de Descartes. Éste trató de presentar el racionalismo como una teoría coherente de nuestro conocimiento, pero fracasó en la empresa.

Una persona que entiende perfectamente una proposición, de acuerdo con el significado que Descartes le asignaba a la palabra "entiende", es una persona que puede razonar correctamente con ella, puede ver todo lo que implica y todo lo que niega. Por lo tanto, entender una proposición nos da un conocimiento de su lógica, de cuáles de las inferencias en las que interviene son válidas y

cuáles no lo son, pero no de su verdad. Por ejemplo, una persona que entiende la proposición según la cual hay un lago redondo en Kensington Gardens, sabe que si hay un lago redondo en Kensington Gardens, entonces hay en Kensington Gardens un lago en el cual es posible hallar un punto tal que todos los puntos de su borde estén a la misma distancia; pero por el mero hecho de entender la proposición no sabe si hay o no un lago redondo en Kensington Gardens. El entender, tal como lo ve Descartes, nos enseña la verdad de proposiciones que son lógicamente verdaderas y la falsedad de las contradictorias, pero nada más. Por lo tanto, la idea de que el entendimiento es suficiente para el conocimiento de todos los hechos, tiene como consecuencia que todos los hechos son verdades lógicas y todas las falsedades son contradicciones. Implica la idea de que los hechos de la ciencia son de la misma naturaleza que los hechos de la lógica y la matemática.

Leibniz, a fines del siglo XVII, vio esa consecuencia del racionalismo y la aceptó. Su sistema filosófico es un intento por demostrar que todas las proposiciones son lógicamente verdaderas o contradictorias. Pero Descartes nunca hizo frente a esa consecuencia y argumentaba como si el racionalismo fuera compatible con la existencia de proposiciones que no son lógicamente verdaderas ni lógicamente falsas.

Consideremos, por ejemplo, proposiciones acerca de objetos físicos, tales como mesas y sillas. El entendimiento de estas proposiciones bastará para informarnos de verdades lógicas acerca de esos objetos. Nos informará, por ejemplo, que si una cosa es una mesa, entonces tiene posición, extensión y forma espaciales. Descartes afirma:

Antes de investigar si tales objetos [los objetos materiales] existen fuera de mí, debo examinar las ideas de ellos tales como aparecen precisamente en mi conciencia, y ver cuáles de ellas son distintas y cuáles son confusas. Concibo distintamente la cantidad, la llamada cantidad continua de los filósofos; es decir, la extensión de la cantidad o, más bien, del objeto cuantificado, en longitud,

ancho y profundidad. Puedo enumerar diferentes partes de ella; a estas partes puedo asignarles a voluntad tamaño, forma, posición y movimiento local; y a estos movimientos puedo asignarles las duraciones que me plazca... La verdad de éstas es obvia y tan de acuerdo con mi naturaleza que mi primer descubrimiento de ellas no parece ser el aprendizaje de algo nuevo, sino el recuerdo de lo que yo ya sabía, como la primera ocasión en que se observó cosas que habían estado presentes ante mí durante largo tiempo, aunque antes nunca había dirigido hacia ellas la atención de mi espíritu<sup>2</sup>.

Pero el entender la proposición según la cual existe al menos una mesa no nos permitirá saber si es o no verdadera.

Descartes, sin embargo, se propone demostrar la proposición de que existe al menos una mesa, deduciéndola de proposiciones acerca de ideas. Ahora bien, hay cierta justificación para expresar el hecho de que el entendimiento sólo puede informarnos de verdades lógicas, diciendo que el entendimiento nos enseña proposiciones acerca de ideas. El hecho lógico de que si una cosa es triangular, entonces tiene tres lados podría decirse, se refiere al concepto o idea de la triangularidad. Pero aunque las verdades lógicas quizá sean hechos acerca de ideas, no por ello es cierto que todos los hechos acerca de ideas son verdades lógicas. Por ejemplo, es un hecho acerca de la proposición *cogito ergo sum* que Descartes la tomó en consideración. Pero este hecho no es un hecho lógico, ni, por lo tanto, un hecho del que sólo el entendimiento pueda informarnos. Descartes emplea premisas acerca de ideas que no pueden ser conocidas por el entendimiento solamente. Esta errónea identificación de "hechos que sólo el entendimiento puede enseñarnos" con "hechos acerca de ideas" se debe a la peculiar concepción de Descartes con respecto a la naturaleza de las ideas, concepción que es incompatible con el racionalismo. Examinaré más adelante esa concepción.

<sup>2</sup> *Meditations on First Philosophy* (Anscombe y Geach), "Fifth Meditation".

Así es como en algunos lugares Descartes argumenta del siguiente modo: tengo ideas de objetos materiales; Dios no engaña: por lo tanto, los objetos que esas ideas representan deben haber producido en mí dichas ideas. Se trata un argumento que parte de un hecho acerca de ideas, a saber, que Descartes tenía ideas de objetos físicos. Pero no es un argumento que parta de verdades lógicas ni un argumento que parta de una premisa cuyo entendimiento sea suficiente para saber si es o no verdadera. Descartes argumenta de manera similar para demostrar la *existencia* de Dios. Afirma que él tiene una idea de un ser perfecto y que él entiende qué significa que algo sea un ser perfecto. Luego afirma que esa idea sólo puede haber surgido en él por la acción de algo que tiene por lo menos tanta realidad como la cosa que la idea representa. Por lo tanto, debe existir un ser perfecto. La premisa de este argumento es igualmente inadecuada para su propósito. El entendimiento podía enseñarle verdades lógicas acerca de Dios, pero no podía enseñarle que él mismo entendía las proposiciones acerca de Dios.

Otro de los argumentos de Descartes para demostrar la existencia de objetos materiales sufre el mismo defecto. Este argumento depende de la distinción entre entender qué significa que una cosa tenga cierta propiedad e imaginar que algo posee esta propiedad. Descartes hace la distinción señalando que, si bien se puede entender qué significa decir que una figura es un triángulo e imaginar una figura triangular, en cambio, aun cuando se puede comprender fácilmente qué significa que una figura tenga mil lados, no es posible imaginarse, esto es, representarse, una figura de mil lados. Descartes afirma que quizá sea posible explicar esta distinción suponiendo que, al entender, la mente sólo considera sus propias ideas, mientras al imaginar se refiere a cierta imagen corporal en el cerebro, y que el hecho de que la distinción exista significa que existe algún cuerpo material, que es, de hecho, el cerebro. Pero, por supuesto, aun cuando fuera ésta la explicación correcta de la distinción, ella no requiere

que exista un cuerpo material, sino solamente que pueda existir un cuerpo material. Para llegar a la conclusión de que existe un cuerpo material no sólo es necesario saber que la imaginación difiere de cierta manera del entendimiento, sino también que se ha producido realmente un acto de imaginación. Ahora bien, esto no puede ser decidido por el razonamiento solamente.

Otro de los argumentos de Descartes para demostrar la existencia de Dios es erróneo de una manera diferente. Aduce que el razonamiento por sí solo le muestra la verdad de la proposición según la cual existe un ser perfecto. Afirma que es lógicamente verdadero que exista un ser perfecto, pues un ser que no existiera no sería perfecto. Es una verdad lógica que si algo es perfecto, entonces "existe un ser perfecto", como si significara "si un ser es perfecto, entonces existe" para argüir que es una verdad que sea perfecto, como de la verdad lógica según la cual si algo es cuadrado entonces tiene cuatro lados no se desprende que exista alguna cosa con cuatro lados. La falacia de este argumento consiste en tomar la proposición "existe un ser perfecto", como si significara "si un ser es perfecto entonces existe" para argüir que es una verdad lógica, y tomarla también como si significara "existe un ser perfecto" para argüir que existe algo de la especie "ser perfecto". En este argumento para demostrar la existencia de Dios, Descartes sostiene equivocadamente que una proposición que afirme la existencia de algo es lógicamente verdadera. En todos estos argumentos, excepto el último, Descartes confunde las verdades lógicas con las verdades acerca de la mente.

Pero el racionalismo no sólo pone restricciones a las premisas de los argumentos de Descartes, sino también a sus conclusiones. Pues también éstas deben ser proposiciones cuyo conocimiento deriva de ser claramente entendidas, por lo cual también ellas deben ser lógicamente verdaderas. Ahora bien, si Descartes hubiera podido probar realmente esas proposiciones a partir de supuestos racionalistas, habría demostrado que sus conclusiones



—que son proposiciones en las cuales se afirma la existencia de él mismo, de Dios y de los objetos materiales—son lógicamente verdaderas. Pero no es esto lo que hace, y, lo que es más, no parece considerar necesario hacerlo. Parece dispuesto a aceptar que las proposiciones acerca de Dios o acerca de objetos materiales no son proposiciones acerca de ideas. Sin embargo, es evidente que si las únicas proposiciones concebibles son aquellas respecto de las cuales entender es saber si son verdaderas o falsas, entonces es fútil tratar de demostrar por inferencia la verdad o falsedad de otros tipos de proposiciones, por ejemplo, de objetos materiales; pues estas otras proposiciones ni siquiera pueden existir. Un racionalista consecuente, como lo era Leibniz, debe suponer que las proposiciones acerca de objetos materiales son proposiciones acerca de ideas, y son lógicamente verdaderas, por lo cual los argumentos inferenciales en los que se embarca Descartes son innecesarios.

## LA TEORIA CARTESIANA DEL ENTENDIMIENTO

Es posible distinguir dos tipos de palabras: palabras que son nombres propios, cuya función es referirse o señalar objetos particulares; y palabras cuya función es describir objetos, asignarles propiedades. El nombre "Descartes" es un ejemplo de palabra de la primera especie; la descripción "es un filósofo" es un ejemplo de frase del segundo tipo. No puede saberse si un enunciado en el cual figura un nombre propio es verdadero o falso sin un conocimiento de la persona a la que alude el nombre: no podemos saber si Descartes era o no un filósofo sin individualizar a Descartes entre todas las otras personas que han existido y sin investigar a la persona individualizada de tal modo. Antes de poder investigar la verdad de un enunciado en el que figura un nombre propio, debemos individualizar un objeto existente, en este caso una persona. Por lo tanto, para saber si es verdadero un enunciado en el que figura un nombre propio, no basta entender las pala-

bras utilizadas al hacer el enunciado; también es necesario haber individualizado un objeto o persona. Todo racionalista que crea que entender una oración es suficiente para saber si es verdadera o falsa, debe negarse a admitir que haya nombres propios. Un racionalista, para ser consecuente, debe creer que no hay palabras que sean nombres, en contraste con un empirista, que muy probablemente creerá que todas las palabras son nombres. Hay cierta plausibilidad en la tesis según la cual es posible entender la descripción "es un filósofo" y razonar con ella sin conocer ningún filósofo o sin saber si lo hay, y esta es la posición que adopta el racionalista: pero no hay plausibilidad alguna en la tesis según la cual es posible saber si un enunciado acerca de una persona real es verdadero sin estar en condiciones de individualizar o identificar a esa persona, tesis que Descartes correctamente rechazó.

Si bien Descartes no cayó en esa trampa, en cambio no pudo evitar otra que, de hecho, es muy semejante a ella. Pues adoptó una teoría acerca de lo que significa que alguien entienda una frase descriptiva tal como "es un filósofo", que, a fin de cuentas, convierte estas frases en nombres, aunque son nombres de objetos *mentales*, objetos a los que llamaba *ideas*. Entender qué es un círculo, poder reconocer círculos y poder razonar acerca de círculos se reduce, para Descartes, a conocer o ver claramente la idea de un círculo. Habla de estas ideas utilizando una analogía visual que refuerza la tesis de que son objetos y de que existen en la mente. Habla de examinar ideas y, en una frase famosa, dice que las ideas pueden ser claras y distintas. Así como vemos objetos físicos con nuestros ojos, así también vemos las ideas con el ojo de la mente.

El uso que hace Descartes de esta analogía tiene una consecuencia trivial. Permite suponer a sus lectores que, cuando habla de una idea, alude a una imagen, como sucede a menudo con Locke cuando utiliza la palabra "idea". Pues es muy natural hablar de inspeccionar una

imagen sensorial o una imagen de la memoria y decir de ellas que son claras y distintas. Pero es muy importante, para comprender a Descartes, percatarse de que, cuando usa la palabra "idea", casi nunca quiere significar "imagen"; quiere significar "concepto". Tanto los empiristas como los racionalistas a menudo dicen que las palabras representan ideas, pero, cuando hablan con rigor, los empiristas quieren decir "imagen", mientras que los racionalistas quieren decir "concepto". Sin embargo, esta ambigüedad de la palabra "idea" ayudó a los filósofos de ambas corrientes a dar a sus concepciones más plausibilidad de la que hubieran tenido en caso contrario.

Pero la principal objeción contra la tesis cartesiana, según la cual entender una palabra descriptiva es tener en la mente una imagen mental, consiste en que tal tesis equivale a tratar las palabras descriptivas como nombres propios: es incompatible con el racionalismo suponer que hay palabras que son nombres, sea de objetos físicos, sea de objetos mentales. Individualizar e investigar objetos en la propia mente es un estudio tan empírico como individualizar e investigar objetos en el propio jardín: el entendimiento y el razonamiento son insuficientes para descubrir uno u otro tipo de verdad. Quizá la introspección, la contemplación de la propia mente, parece a primera vista equivalente a entender conceptos, pero un poco de reflexión muestra que no es así. Y, naturalmente, como lo que los filósofos racionalistas consideran verdadero de todos los enunciados —esto es, que entenderlos basta para saber si son o no verdaderos— parece en realidad ser cierto con respecto a las proposiciones de la lógica y la matemática, entonces, la creencia de que entender es inspeccionar ideas en la propia mente, si se la toma estrictamente —y todas las teorías filosóficas deben ser tomadas estrictamente si no queremos que nuestras ideas se conviertan en una colección de principios vagos e incompatibles—, nos conduce a una explicación falsa de la naturaleza de la lógica y la matemática. Esta explicación es que la ciencia empírica trata de los

objetos físicos, y la lógica y la matemática de los objetos de la mente. Es falsa porque una proposición verdadera de la lógica o la matemática no puede ser falsa, mientras que es concebible que un enunciado acerca de un objeto mental, por misterioso que pueda ser un objeto semejante, pueda ser falso. Esta explicación contiene, de hecho, dos errores: que la lógica trata de las propiedades de una misteriosa especie de objetos, y que esta misteriosa especie de objetos es mental.

La teoría cartesiana del entendimiento como percepción de ideas tiene importantes consecuencias para el desarrollo de sus principios racionalistas. Si el entendimiento deriva de la inspección de ideas, entonces todas las verdades acerca de ideas son verdades que es posible conocer llegando a entenderlas. Por ello, Descartes pudo suponer que la cuestión de si tenía cierta idea o entendía cierto concepto es una cuestión de lógica. Así, pudo suponer, por ejemplo, que al argumentar partiendo del hecho de que él entendía qué significa que un ser sea infinito, argumentaba a partir de una premisa que hasta entonces no había entendido para conocer.

En segundo término, la teoría de que entender en qué consiste que una cosa sea circular equivale a inspeccionar un objeto mental, permitió a Descartes concebir los conceptos como objetos que puedan representar a otros objetos y, así, creer que las proposiciones acerca de ideas pueden ser verdaderas si se las interpreta como proposiciones acerca de objetos externos a la mente. Esta noción de los conceptos como representantes de objetos físicos es ridícula cuando se piensa que tener un concepto es entender una idea. El considerar los conceptos como objetos, por lo tanto, permitió a Descartes creer que los conceptos representan objetos.

En tercer término, esta teoría, al acercar la verdad lógica y la verdad empírica, facilitó la aceptación de que es posible determinar la verdad o falsedad de una proposición simplemente llegando a entenderla de una manera perfecta: pues si las proposiciones acerca de si

Descartes tuvo la idea de un ser infinito pueden ser consideradas de esta manera. ¿por qué no determinar de igual forma la verdad o falsedad de todas las proposiciones empíricas? Fue así como la teoría del entendimiento de Descartes suavizó las consecuencias de sus rigurosos principios racionalistas.

## EL METODO DE LA DUDA

He descrito la manera como Descartes, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, tomó como punto de partida aquellas proposiciones que eran tan simples que él podía entenderlas completamente, en la creencia de que esto bastaba para saber con certeza si eran verdaderas o falsas. Pero en obras posteriores, en el *Discurso del método para conducir bien la propia razón* y en las *Meditaciones metafísicas*, adopta un método diferente para elegir las proposiciones que le servirán como base de su razonamiento. El nuevo criterio brinda una nueva definición del conocimiento, y a partir de esa nueva definición trata de demostrar la anterior definición racionalista. No abandonó la definición racionalista del conocimiento, pero dejó de considerarla fundamental.

Este nuevo método para elegir los supuestos fundamentales era completo. Se ha hecho famoso con el nombre de método de la duda universal. Descartes resolvió dejar de lado toda creencia en la que fuera posible no creer. De este modo, sólo quedarían las proposiciones de las que no sea posible dudar. Pensó que sólo le quedarían las proposiciones acerca de las cuales sería imposible equivocarse. Pero no es así. Una cosa es afirmar, con respecto a una proposición, que Descartes no podía dudar de ella, y otra muy diferente afirmar que Descartes no podía equivocarse con respecto a ella; una proposición de la que Descartes no podía dudar bien podría ser falsa, y si lo fuera, estaría equivocado acerca de ella. Para que el método cartesiano de selección de supuestos fundamen-

tales sea válido, debe ser un método que descarte aquellas proposiciones acerca de las cuales él podía estar equivocado, no un método para descartar las proposiciones que él podía poner en duda.

Es importante comprender que lo que Descartes planteaba acerca de una proposición no era si podía realmente dudar de ella, pues a fin de cuentas sólo era un ser humano. Su pregunta era: "¿es concebible que yo pueda dudar de esta proposición?", y no: "¿es psicológicamente posible que yo dude de esta proposición?" Por ejemplo, su experiencia con el fuego probablemente era suficiente como para no dudar, en la práctica, de que si colocaba su mano sobre un leño ardiente, se quemaría. No era psicológicamente posible para él dudar de esto. Pero podía imaginarse en la situación de no creer que el fuego quemara su mano: podía imaginarse en la situación de un niño que aún no ha aprendido que el fuego quema. La pregunta que formulaba Descartes con respecto a toda proposición era la siguiente: "¿puedo concebirme a mí mismo dudando de esta proposición?" Descartes buscaba una proposición tal que no fuera lógicamente posible, para él, poner en duda, y con respecto a la cual no fuera, lógicamente posible, para él, equivocarse.

Había dos clases de proposiciones que Descartes se sintió tentado a aceptar, considerando que salían airoso de la prueba, aunque en realidad ello no ocurría. Primero, las proposiciones más simples de la lógica y la aritmética; segundo, las proposiciones acerca de su experiencia inmediata del mundo. Pero eludió ambas tentaciones.

En realidad, es imposible que dos más dos no sea igual a cuatro, y hay dos razones que podrían haber llevado a Descartes a concluir que era inconcebible que se equivocara acerca de esto. La primera es la siguiente: se expresa a menudo el hecho de que es imposible que dos más dos no sea igual a cuatro diciendo que es inconcebible que dos más dos no sea igual a cuatro. Ahora

bien, puede parecer razonable sostener que lo que es inconcebible es increíble, que si es imposible *concebir* que dos más dos sea igual a cinco, entonces es imposible *creer* que dos más dos sea igual a cinco. Pero por razonable que esto pueda parecer, no es correcto. Las personas muy a menudo se equivocan en cálculos simples y estos errores las llevan a abrigar creencias falsas acerca de proposiciones aritméticas simples; no es concebible que las cifras de las sumas que hacen den los resultados que obtienen, y sin embargo creen que esos resultados son correctos. Por supuesto, en estos problemas un cálculo cuidadoso siempre conduce a una respuesta correcta; pero hay algunas proposiciones aritméticas, aparentemente bastante simples, cuya respuesta no se conoce, pero para las cuales existe una respuesta correcta, aunque no podamos hallarla. Ahora bien, cualquiera sea la respuesta correcta, no es concebible que sea correcta alguna otra respuesta. Un ejemplo de esto es la proposición conocida bajo el nombre de hipótesis de Goldbach, según la cual todo número par es la suma de dos números primos. Esta generalización es válida para todo número par que ha sido sometido a prueba, pero, por supuesto, no todo número ha sido sometido a prueba, y hasta ahora no se ha descubierto ninguna prueba ni ninguna contraprueba de dicha hipótesis. En ausencia de tal prueba, es totalmente posible creer que la hipótesis es verdadera, aunque quizá sea inconcebible que deba ser verdadera; y es muy posible creer que es falsa, aunque quizás es inconcebible que deba ser falsa. Esa hipótesis no había sido formulada aún en la época de Descartes, pero sin duda éste se hallaba familiarizado con hipótesis aritméticas cuya verdad o falsedad no podía determinar. Estos ejemplos, por supuesto, podían ser descartados arguyendo que todo el que comete un error al examinar una proposición aritmética o no puede dar una prueba de una proposición, no la entiende completamente y, por lo tanto, no cree en ella. Si esto fuera así, entonces quien diga que cree en la hipótesis de Goldbach pero no puede dar una prueba

de ella no dice la verdad: no cree en ella porque no la entiende. Y quien afirme el resultado de un cálculo aritmético equivocado no comete un error, sino que pronuncia palabras que no entiende propiamente. Descartes aceptaba esta condición sumamente estricta para el entendimiento, y la afirmó en las *Reglas para la dirección del espíritu*. Pero en las *Meditaciones* quiso probar que el entendimiento es suficiente para el conocimiento, por lo que no pudo basarse en este principio para establecer que es imposible equivocarse en lo que respecta a las proposiciones simples de la aritmética. Y excepto en lo que respecta a este principio, no hay razón alguna para pensar que quien se equivoca en una suma aritmética simple no entiende los números que figuran en ella, o para pensar que, como no podemos probar ni refutar la hipótesis de Goldbach, no entendemos el significado de afirmar que todo número par es la suma de dos números primos.

La segunda razón que podría haber llevado a Descartes a concluir que es imposible equivocarse acerca de si dos más dos es igual a cuatro, es que podría haber confundido la verdad "es imposible que un hombre crea que dos más dos sea igual a cuatro y esté equivocado", con la falsedad "es imposible que un hombre que cree que dos más dos es igual a cuatro esté equivocado". Descartes evitó este error, pero quizá se debió a que no se le ocurrió, pues parece haber incurrido en la misma confusión al analizar la proposición "pienso".

El segundo tipo de proposiciones que Descartes se sintió tentado a aceptar, pero no aceptó, fue el de las proposiciones acerca de su experiencia inmediata del mundo. Se percató fácilmente de que le era posible imaginarse equivocado con respecto a si estaba sentado frente a una chimenea. Pues, argumentaba, a menudo me ha parecido que estaba sentado frente a la chimenea cuando en verdad estaba durmiendo en la cama. Y otras ilusiones en las que los sentidos lo engañaban apuntaban a la misma conclusión.



Este argumento, aunque no carece de validez, no puede ser considerado convincente. Parte de la premisa de que a veces se equivocaba al creerse sentado frente al fuego, para concluir que siempre es posible dudar en cuanto a si está sentado frente al fuego. La conclusión elimina toda razón para aceptar la premisa: si siempre le es posible dudar si está o no sentado frente al fuego, entonces quizá no se equivocó en el pasado. El argumento no es una *reductio ad absurdum*, ya que no es la premisa misma la que se refuta, sino las razones para aceptar la premisa. Si partiendo de la suposición de la premisa, ésta hubiera sido refutada, entonces el argumento habría sido una *reductio ad absurdum* totalmente respetable que conduce a la conclusión final de que la premisa era falsa, y, además, lógicamente falsa, ya que su falsedad habría estado implicada por ella misma y por su negación. Pero es fácil mejorar el argumento. Pues Descartes podía haber argüido que en ciertas circunstancias había sostenido a veces una creencia, y en otras lo contrario a aquélla. Por lo tanto, debía estar equivocado por lo menos en algunas ocasiones; por ende, es siempre concebible que pueda equivocarse.

Descartes no examinó proposiciones como la de que le parecía estar sentado frente al fuego. Es posible equivocarse acerca de si se está sentado junto al fuego, de una manera que no es posible para el caso de parecer estar sentado frente al fuego. Si es o no imposible equivocarse en lo que respecta a cómo parecen las cosas, es una cuestión filosófica muy discutida; pero haya o no considerado Descartes la cuestión, ciertamente no insistió en que fuera imposible.

Ahora bien, es muy difícil concebir que uno se engañe acerca de cuestiones como la de que si dos más dos es igual a cuatro. Para hacer plausible esta duda, Descartes consideró la posibilidad de que el mundo haya sido creado y esté gobernado, no por un Dios benevolente, sino por un maligno demonio todopoderoso. Tal demonio, suponía, podía desear engañarlo en todo. Puesto que este demonio

sería todopoderoso, lograría engañar a Descartes casi en todo; pero si hubiera proposiciones acerca de las cuales no pudiera engañar a Descartes, trataríase de proposiciones con respecto a las cuales sería inconcebible que Descartes estuviera equivocado. Por supuesto, Descartes no creía realmente en la existencia de un demonio, tal como no creía que el fuego no lo quemara. Simplemente, pensaba en la existencia de ese demonio como una posibilidad y argüía que, si esa posibilidad fuera real, se equivocaría aun con respecto a cuestiones tan simples y obvias como que dos más dos es igual a cuatro o que estaba sentado junto al fuego.

La suposición de un demonio malicioso pone muy claramente de manifiesto por qué es concebible que Descartes pudiera dudar de las proposiciones simples de la matemática y la lógica. El demonio, claro está, no tendría poder alguno sobre las verdades de la lógica. Ni siquiera él podría hacer que el mismo enunciado fuera verdadero y falso ni que dos más dos no fuera igual a cuatro, pero podría hacer que Descartes creyera que dos más dos no es igual a cuatro. Es necesario que dos más dos sea igual a cuatro, pero no es necesario que Descartes crea que lo es. Si Descartes podía hallar una proposición con respecto a la cual no pudiera equivocarse, entonces escaparía a la influencia del demonio malicioso. Si podía hallar una proposición con respecto a la cual no pudiera equivocarse, entonces habría encontrado lo que buscaba; en cambio, si hallaba una proposición con respecto a la cual no pudiera estar en lo correcto, no habría encontrado lo que buscaba. Si hubiera una proposición acerca de la cual no pudiera estar en lo correcto, entonces ni siquiera un Dios todopoderoso y benevolente podría liberarlo de su error, aunque Descartes, ilógicamente, atribuía a Dios poder sobre las verdades lógicas, pues ni siquiera un Dios todopoderoso y benevolente puede tener el poder para hacer verdadero lo que es inconcebible. Por supuesto, la existencia de una proposición acerca de la cual sea imposible estar en lo correcto no prueba que no haya alguna

proposición con respecto a la cual sea imposible estar equivocado. Una proposición con respecto a la cual sólo es posible el error no le era a Descartes de utilidad alguna como fundamento de la ciencia, pero su existencia no probaría que la búsqueda de tal fundamento fuera vana.

### COGITO ERGO SUM

"Ahora me he convencido de que nada en el mundo existe: ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; por lo tanto, ¿no seré yo mismo inexistente?" Pero, si me he convencido a mí mismo de algo, debo haber existido. "Pero hay un impostor, supremamente poderoso y supremamente inteligente que siempre me engaña intencionalmente." Pero si me engaña, entonces indudablemente exi-  
to: por mucho que me engañe, nunca hará que, en el momento de pensar que yo soy algo, de hecho no sea nada. Así ahora he pesado todos los elementos de juicio suficientemente, y más aún; y debo concluir, por último, que esta proposición: "soy, luego existo", siempre que la pronuncio o la concibo en mi mente, es necesariamente verdadera<sup>3</sup>.

Tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones*, Descartes describe cómo, mientras aplicaba el método de la duda y rechazaba una proposición tras otra por no ser lo que él buscaba, comprendió que para dudar de algo debía existir. Por lo tanto, argüía, he aquí una proposición acerca de la cual es imposible estar equivocado: la proposición según la cual yo existo. Si considero esta proposición, entonces es verdadera, de modo que la creencia de que existo no puede ser errónea. El mismo argumento vale para la proposición "pienso": puesto que dudar de algo es pensar, entonces es imposible creer que uno está pensando a menos que esté, realmente, pensando; es imposible creer que se está pensando y estar equivocado.

Los dos argumentos anteriores tienen exactamente la

<sup>3</sup> *Idem, Second Meditation.*

misma forma. Uno de ellos depende del hecho de que creer implica existir, el otro del hecho de que creer implica pensar. "Creo que existo" implica "existo", porque "creo que..." implica "existo", sea lo que fuere lo que reemplace a los puntos suspensivos en "creo que...". Exactamente de la misma manera "creo que estoy pensando" implica "estoy pensando", porque "creo que..." implica "estoy pensando", sea lo que fuere lo que pongamos en reemplazo de los puntos suspensivos en "creo que...". La forma más obvia de este argumento sería que es imposible que uno sostiene una creencia y estar equivocado, puesto que "creo que sostengo una creencia" implica "sostengo una creencia". Lo que Descartes quiso expresar mediante el enunciado *cogito ergo sum* fue la validez de esas inferencias. Eligió una manera desafortunada de expresión, porque "pienso, luego soy" no es en modo alguno un enunciado, verdadero o falso: la palabra "luego", o *ergo*, se utiliza para razonamientos, no para enunciados, y quien afirma "pienso, luego soy" afirma que piensa y que existe, y pone de relieve que está infiriendo el segundo enunciado del primero; pero no afirma que este razonamiento sea válido, no afirma que si piensa, entonces existe. Evidentemente, era esto lo que Descartes pretendía afirmar; utilizó, incorrectamente, las palabras *cogito ergo sum*, pero lo que quería significar es claro: que el razonamiento del *cogito* al *sum* es un razonamiento válido.

El razonamiento, en su totalidad, es el siguiente: primero, Descartes afirma que es válido inferir "existo" de "creo que existo". A partir de esta premisa, infiere que es imposible que él piense que existe y esté equivocado; y a partir de esto, concluye que ha descubierto, por último, una proposición que está fuera del poder de un demonio maligno, una proposición con respecto a la cual no puede estar equivocado; es decir, una proposición de la que sabe con certeza que es verdadera.

Las palabras finales del pasaje citado de la *Segunda meditación*, "y debo concluir, por último, que esta pro-

posición: 'soy, luego existo', siempre que la pronuncio o la concibo en mi mente, es necesariamente verdadera", podría inducir, erróneamente, a creer que Descartes pensaba haber demostrado que la proposición "existo" y la proposición "pienso" son necesariamente verdaderas. Si hubiera pensado esto, habría estado equivocado. Que Descartes exista y piense es una cuestión de hecho, no de lógica. De todos modos, si era esto lo que había probado, no habría sido suficiente, pues es necesario que dos más dos sea igual a cuatro, no obstante lo cual Descartes convenía en que podía, concebiblemente, haber dudado de ello. La certeza lógica es una prueba de la confiabilidad de una afirmación, no de quien la sostiene: el hecho de que alguien afirme una proposición necesaria no demuestra que sepa que es verdadera. Descartes sostenía que esas palabras significaban, no que era necesariamente verdadero que él existiera, sino que era necesariamente verdadero que cuando él pensaba que existía, realmente existía. Admitía que es perfectamente concebible que él no estuviera pensando, pero creía que es inconcebible que estuviera equivocado cuando creía que estaba pensando.

Pero, de hecho, el argumento de Descartes no es válido ni su conclusión verdadera. Es cierto que no podía creer que estaba pensando y estar equivocado en ello; pero de esto no se desprende ni es verdad que no pudiera equivocarse acerca de si estaba pensando cuando él creía que estaba pensando. Podía muy bien estar equivocado con respecto a esto, creyendo que no estaba pensando. Del hecho de que él crea que está pensando se desprende necesariamente que él no cree que no está pensando, pero no se desprende que sea necesario que él no crea que no está pensando. El hecho de que no se equivoque no hace imposible el error. Sería muy extraño que alguien crea que no está pensando, pero es concebible que alguien lo crea: el demonio malicioso puede engañarlo.

Por lo tanto, el hecho de que Descartes no pudiera creer que estaba pensando y que se equivocara al creerlo,

no implica que no pudiera haberse equivocado acerca de si estaba pensando, aun en esas ocasiones en las que creía que estaba pensando. La proposición "pienso" debía haber sido rechazada junto con todas las otras por no ser capaz de resistir la prueba: "¿Es concebible que Descartes pudiera haberse equivocado acerca de ella?" Descartes no encontró una proposición que satisficiera sus condiciones estrictas para la certeza; no encontró una proposición con respecto a la cual pudiera admitir que sabía con certeza que es verdadera.

En sí mismo, el hecho de que Descartes no pudiera creer simultáneamente que estaba pensando y que se equivocaba, no brinda la menor razón para concluir que Descartes sabía que estaba pensando. Pues, supongamos que una persona, cansada de tratar de determinar por medios racionales si está o no pensando, hace depender su decisión del lanzamiento de una moneda: si sale cara, está pensando; si sale cruz, no está pensando. Supongamos que la moneda cae cara, por lo cual concluye que está pensando. Ha llegado a esta conclusión exclusivamente por métodos de azar; pero no hay justificación alguna para creer que él sabe que esta conclusión es verdadera. Sin embargo, no puede equivocarse al creerla, pues si él la cree, entonces es verdadera. El mismo argumento que utilizó Descartes para probar que él sabía que estaba pensando serviría para probar que la persona que resuelve la cuestión arrojando una moneda sabe que está pensando.

Es importante observar que el argumento de Descartes, aun cuando fuera válido, no habría suministrado prueba alguna de que él existía ni de que pensaba. Sólo habría probado que, si él creía que existía, entonces sabía que existía; que si él creía que estaba pensando, entonces sabía que estaba pensando. Si el argumento fuera válido, entonces, al tomar las proposiciones "existo" y "pienso" como los supuestos fundamentales de su filosofía, Descartes no habría supuesto lo que no sabía.

Descartes en ninguna parte ofrece más que un esbozo

de su argumento concerniente al *cogito ergo sum*, de modo que no es posible determinar con alguna certeza cómo lo habría desarrollado. La elaboración del mismo que he ofrecido se ajusta muy bien al criterio de certeza suministrado por el método de la duda, pues muestra que Descartes podía haber supuesto que las proposiciones "pienso" y "existo" son tales que es contradictorio suponer que se equivocaba con respecto a ellas. Pero hay muchas otras interpretaciones del argumento. Mencionaré otras dos, una de ellas porque, aunque es absurda, a menudo se la ofrece todavía, y la otra por su interés y plausibilidad.

Según la interpretación absurda, Descartes argumenta así: "La proposición según la cual pienso se desprende de la proposición de que yo creo que pienso y de la proposición de que yo creo que no pienso. Estas son las únicas posibilidades: por lo tanto, debe ser verdad que pienso. Pero 'creo que pienso' y 'creo que no pienso' no son contradictorias, y hay una tercera posibilidad: 'no creo ni que pienso ni que no pienso', pues la negación de 'creo que pienso' es 'no se da el caso de que yo crea que pienso', y esto no implica 'pienso'".

La otra interpretación es la que sugieren A. J. Ayer en *The Problem of Knowledge*<sup>4</sup> y N. Malcolm en un artículo<sup>5</sup>. Ayer no cree que el argumento sea convincente según esta interpretación, pero Malcolm cree que lo es. Ayer dice: "El sentido en el cual no puedo dudar del enunciado de que pienso, es que mi duda implica su verdad; y en el mismo sentido no puedo dudar de que existo". Es decir, Ayer cree que Descartes suponía que un enunciado es indudable si su verdad se desprende del hecho de que dudaba de él. Pero no creo que sea esto todo lo que quiere decir Ayer. Pues del hecho de que mi duda de un enunciado implique que es verdadero no se desprende que sea un enunciado con respecto al cual pro-

<sup>4</sup> Londres, 1956, págs. 45-53.

<sup>5</sup> "Dreaming and Scepticism", *Philosophical Review* (enero, 1956), págs. 14-37.

blemente yo tenga razón. Quizá lo que Ayer quiere decir es que un enunciado es indudable si es *obvio* que, si yo dudo de él, entonces es verdadero. Si esto es obvio para mí, entonces nunca dejaré de creer ex profeso en tal enunciado. Por lo tanto, Descartes podía haber supuesto que el hecho de que inferir "existo" de "creo que existo" es hacer una inferencia válida, muestra claramente que es equivocado que alguien crea que no existe; y que quienquiera considere la inferencia de "existo" a partir de "creo que existo" y vea que es válida no puede llegar a una opinión equivocada, acerca de si existe. Si esta interpretación es correcta, entonces la conclusión de Descartes no es la que yo formulé antes, la de que quien crea que existe, sabe que existe; sino más bien que nadie puede comprender la validez de la inferencia de "existo" a partir de "creo que existo" y cometer el error de creer que no existe: nadie puede vislumbrar la validez de este razonamiento y no saber que existe.

Es muy posible que Descartes tuviera *in mente* un argumento semejante. Pero, en esta interpretación, la proposición según la cual él piensa no es una proposición acerca de la cual Descartes no pudiera, concebiblemente, estar equivocado, ni haber dudado. Pues podría haberse engañado acerca de la validez de la inferencia de "existo" a partir de "creo que existo". Es una inferencia obvia, pero no es más obvia que la inferencia de "aquí hay cuatro cosas" a partir de "aquí hay dos cosas y aquí hay dos cosas"; sin embargo, Descartes admite que puede engañarse con respecto a esta última. Siendo así, Descartes podía haber aceptado también cualquier otra proposición simple como ha aceptado que pensaba y que existía, y el argumento del *cogito* no tendría la posición única que Descartes le asigna.

Pero esta segunda interpretación, si bien no se ajusta a los propósitos de Descartes, es un argumento mucho más plausible. Malcolm cree que es válido y que todo el que comprenda que la inferencia de "existo" a partir de "creo que existo" es válida, realmente sabe que existe,



Pero Malcolm se equivoca. Examinemos una analogía. Supongamos que una persona está por hablar por radio y se preocupa más por evitar errores que por transmitir algo de importancia; entonces, puede tratar de propalar las palabras: "estoy hablando por radio". Si logra transmitir estas palabras, entonces el enunciado no es falso, y justamente trata de propalar esas palabras porque comprende su simple verdad lógica. Pero, por supuesto, si oyéramos la transmisión, en conocimiento del plan de esa persona y de sus razones al respecto, al oírlo exclamar por radio esas palabras no diríamos que él sabe que está hablando por radio. Puede ignorar si está transmitiendo o no, por ejemplo, por no saber si el aparato está en condiciones. Una persona que comprende que no puede transmitir por radio, que no está transmitiendo por radio y que tiene razón, nunca transmitirá por radio, a sabiendas, que no está transmitiendo; pero esto no demuestra que él sepa que está transmitiendo, ya que puede transmitir que no está transmitiendo sin saberlo, quizá porque el aparato ha deformado sus palabras. Ni las palabras que trasmite expresan su opinión acerca de si está o no transmitiendo; él trata de transmitir las, no porque expresen lo que él cree, sino para no transmitir palabras que expresen un enunciado falso. Algo similar ocurre con el hombre que opta por creer que existe porque si cree que existe, entonces existe. La captación de esta verdad lógica evitará que crea a sabiendas que no existe; pero no evitará que crea esto sin saberlo, de modo que no le evitará caer en el error, a menos que también sepa si cree o no que no existe. Si sabe que tiene una creencia acerca de si existe, entonces la lógica le dice qué debe ser esta creencia, pero sin este conocimiento la lógica no puede ayudarlo. Por otro lado, si una persona opta por creer que existe porque si cree que existe entonces existe, esta opción tampoco expresa realmente su opinión. Una cosa es que una persona crea algo y otra muy distinta que crea algo porque se da cuenta de que, si lo cree, entonces será verdadero. Las opiniones de una persona no deben

ser identificadas con lo que trata de creer con el fin de poner en práctica una estratagema lógica.

## EL CONOCIMIENTO IDEAL

El hecho lógico de que si creo que existo, entonces existo, no implica que Descartes no pudiera haberse equivocado acerca de si existía, ni que fuera totalmente improbable de que pudiera haberse equivocado acerca de que existiera. Ni la comprensión de que no puede no existir y creer que existe da a una persona el conocimiento de que existe, con certeza o con probabilidad. El argumento del *cogito* no prueba lo que Descartes creía que probaba, y él no descubrió en las proposiciones "existo" y "pienso" la certeza que buscaba. Esto no significa que Descartes no estuviera nunca seguro de que existía o de que pensaba. Significa, en primer término, que nunca estuvo seguro de estas cosas en el sentido de que fuera lógicamente imposible un error, y segundo, el hecho lógico de que el *cogito ergo sum* es ajeno a toda certeza que pudiera tener acerca de su existir o su pensar.

Pero si estas proposiciones no están fuera del poder del demonio malicioso, ¿hay proposiciones que lo estén? ¿Hay proposiciones acerca de las cuales sea inconcebible que Descartes pudiera haberse equivocado?

En primer lugar, al parecer no puede haber proposición alguna de la que sea al mismo tiempo inconcebible que Descartes dudara de ella, e inconcebible que pudiera equivocarse acerca de ella. Pues si hubiera una proposición de este tipo, entonces su verdad implicaría que Descartes creía en ella, y que Descartes creyera en ella implicaría que era verdadera: tal proposición sería equivalente a la proposición de que Descartes creía en ella. Por ejemplo, parece bastante plausible que no sea concebible que un hombre se equivoque acerca de si siente un dolor; pero cuando vemos que si esto fuera así entonces la proposición de que siente un dolor sería idéntica

a la proposición de que cree que siente un dolor, esa plausibilidad desaparece.

No es tan obvio que sea imposible hallar una proposición de la que Descartes podía dudar, pero acerca de la cual no podía equivocarse. Si hubiera una proposición de este género, decir entonces que Descartes la creía verdadera implicaría que era verdadera, y decir que Descartes creía que era falsa implicaría que lo era. La proposición "Descartes abriga una creencia" cumple la primera condición pero no la segunda. Ahora bien, no parece posible que haya una proposición con respecto a la cual el hecho de que Descartes creyera en ella implique que es verdadera, excepto una proposición que fuera implicada por "Descartes abriga una creencia". Pero ninguna proposición de este género cumple con la segunda condición. Por lo tanto, parecería inconcebible que haya proposiciones acerca de las cuales fuera inconcebible que Descartes se equivocara. Pero aunque parece ser así, es mejor hallar una prueba más rigurosa.

Quizá la cuestión no es importante, pues aun cuando hubiera proposiciones con respecto a las cuales fuera inconcebible que Descartes se equivocara, no serían proposiciones de las que supiera que son verdaderas. Pues así como para que un suceso de cierto tipo cause un suceso de otro tipo debe ser concebible que ocurra un suceso del primer tipo sin que ocurra un suceso del segundo tipo, pues en caso contrario no habría dos sucesos independientes, así también para que la opinión de un hombre pueda ser considerada como conocimiento, debe ser concebible que pueda ser falsa; de lo contrario, no habría dos cosas independientes, el hecho y la opinión del hombre acerca del hecho. Por ejemplo, hay un sentido en el cual los enunciados de un novelista acerca de sus personajes no pueden ser falsos; si el novelista dice que uno de sus personajes tiene una disposición alegre, entonces este personaje tiene una disposición alegre; pero el novelista no *describe* los personajes de la manera como un historiador describe a la gente, y aunque en cierto

modo es verdad que el novelista conoce sus personajes mejor que nadie, en realidad no los conoce en absoluto. Donde no hay posibilidad de error, no es ninguna virtud estar en lo correcto.

Lo que Descartes consideraba como el ideal del conocimiento no es en modo alguno conocimiento, y el método de la duda es un fracaso, pues si lo hubiera aplicado consecuentemente, habría descartado todo lo que sabía y conservado solamente lo que no sabía.

## LA EXISTENCIA DEL YO

La conclusión a la cual llegó Descartes en la *Segunda meditación* era que sabía con certeza que existía y que pensaba. Ahora bien, aparte de la cuestión de si realmente demuestra esta conclusión, se plantean serias dificultades en lo concerniente a las dos proposiciones "existo" y "pienso".

El defecto de la proposición "existo" es el mismo que el de toda proposición que parezca afirmar la existencia de una cosa o persona individual. Toda descripción debe separar las cosas individuales, o una cierta clase de ellas, en dos categorías: aquellas a las cuales se aplica la descripción y aquellas a las cuales no se aplica; es decir, toda descripción excepto las lógicamente verdaderas, como "es redondo o no es redondo", y las lógicamente falsas, como "es redondo y no es redondo". Pero el término "existe" no clasifica las cosas individuales, pues es inconcebible que haya un individuo que no exista. Decir que un individuo existe es, o bien no describirlo en absoluto, o bien afirmar una verdad lógica. La última alternativa se adecuaría bastante bien al propósito de Descartes, pues si fuera correcta sería entonces posible descubrir todas las aserciones acerca de la existencia de cosas individuales mediante el uso exclusivo del entendimiento. Pero no es correcta, pues toda verdad lógica expresa la validez de alguna inferencia; por ejemplo, la verdad lógica de que

no hay nada que sea rojo y no sea rojo al mismo tiempo, expresa la validez de la inferencia de "no se da el caso de que esto no sea rojo" a partir de "esto es rojo". Ahora bien, no hay ninguna inferencia cuya validez esté constituida por el hecho de que Descartes exista. Por lo tanto, el término "existe", que parece ser la descripción de un individuo, no es en absoluto una descripción. La afirmación "yo existo", si se usa la palabra "yo" simplemente para referirse a una persona, no dice nada.

Pero la palabra "existe" tiene un uso legítimo. Evidentemente es significativo decir que los estorninos existen y los fénix no existen. Por lo tanto, la afirmación de que Descartes existió puede ser interpretada, para hacerla significativa, en el sentido de que existió un filósofo francés, y la aserción "yo existo" puede ser entendida, como hizo Descartes, en el sentido de que existe al menos una cosa pensante. La premisa del *cogito*, entonces, podría ser expresada así: "Es imposible que alguien crea que existe al menos una cosa pensante y que esté equivocado".

Esta objeción, por supuesto, no va contra la otra conclusión del *cogito*, la de que Descartes sabía que estaba pensando; y esta conclusión es todo lo que Descartes necesitaba. Esta objeción no es una objeción fundamental contra el argumento de Descartes.

Pero hay una objeción a "yo existo" que se aplica también a "yo pienso", y es una objeción que el mismo Descartes enfrentó. Estas proposiciones no dicen nada a nadie que no conozca a aquello para denotar lo cual se usa la palabra "yo". Algunas palabras denotativas, como "esto" en la oración "esto es pesado", representan objetos físicos que pueden ser vistos, tocados o señalados; pero Descartes creía que la palabra "yo", en "yo pienso", representa una mente que no podía ser vista, tocada ni señalada. Pues creía, como veremos, que es inconcebible que las mentes tengan propiedades como las de los cuerpos, por ejemplo, forma o peso. Su mente, pues, debe haber sido algo con lo cual Descartes estaba familiarizado, pues

de lo contrario no habría comprendido la palabra "yo" que lo denotaba: sin embargo, no podía conocerlo de ninguna de las maneras como conocía objetos físicos: no podía verlo, tocarlo ni señalarlo. ¿Cómo se explica esto?

Planteemos el problema de otro modo: admitiendo que un hombre sepa muchas cosas acerca de su mente, que abriga creencias, toma decisiones, etcétera, aun así parecería imposible que pueda saber qué cosa es ésa que tiene tales propiedades. ¿Sirve de mucho saber que *alguna* cosa tiene un conjunto de propiedades, si no sabemos qué cosa las tiene? Es un problema que podría plantear un conductista: ¿para qué sirve describir objetos que nunca pueden ser reconocidos por método sensorial alguno?

Descartes resuelve este problema, no exponiendo alguna manera por la cual podamos llegar a conocer nuestras propias mentes, por ejemplo, por algún sentido interno con el cual podamos percibirla, sino aduciendo que, de hecho, la percepción sensorial no nos da conocimiento ni siquiera de objetos físicos. El argumento que utiliza es el famoso ejemplo del trozo de cera.

Este argumento se basa en la consideración de que el mismo trozo de cera adopta propiedades físicas totalmente diferentes cuando se lo calienta, aunque sigue siendo, por supuesto, el mismo trozo de cera. Por lo tanto, todo lo que los sentidos nos informaron acerca de la cera era inesencial. Parecería que, al ver un objeto duro, frío, oloroso y fácilmente manejable, estamos viendo la cera y estamos viendo que posee estas propiedades. Pero no es así, arguye Descartes, ya que después de haberla calentado la cera permanece, pero no permanece ninguna de sus cualidades. Las únicas cualidades esenciales del trozo de cera, afirma Descartes, son las de ser extenso, flexible y cambiable, cualidades que sólo la mente puede percibir.

Descartes trata de demostrar dos cosas: primero, que la percepción sensorial no desempeña ningún papel en nuestro conocimiento de la cera, conclusión que no logra

demostrar, aunque demuestra que el entendimiento es tan necesario como la percepción sensorial; y segundo, que descubrir las propiedades que tiene una cosa es todo lo que se necesita para conocerla. Por ejemplo, afirma: "Pues, si del hecho de que veo la cera juzgo que ella existe, es mucho más claro que yo mismo existo por el hecho mismo de que la veo"<sup>6</sup>. La segunda conclusión quizá sea suficiente para el propósito de Descartes. Pues aunque una manera de identificar un objeto es señalarlo, otra manera igualmente buena es individualizarlo mediante una descripción; y de esta última manera una persona puede identificar su propia mente. Pero quizá, por otra parte, esta manera de identificar objetos describiéndolos sólo es aplicable cuando existe la posibilidad del conocimiento sensorial de ellos. El argumento de Descartes según el cual la mente no es algo más misterioso que el cuerpo, no es totalmente convincente.

Fue de su certeza de que era un ser pensante de donde Descartes derivó su prueba de la tesis racionalista fundamental: que para saber si una proposición es verdadera o falsa, basta entenderla perfectamente. Dice en la *Tercera meditación*:

Estoy seguro de que soy algo que piensa, ¿pero acaso no sé también lo que se requiere para darle certidumbre de algo? En este conocimiento primero no se encuentra nada más que una clara y distinta percepción de lo que conozco; la cual no sería suficiente para asegurarme que es verdadera si pudiera suceder que una cosa concebida clara y distintamente de este modo fuera falsa. Por consiguiente, me parece que puedo establecer como regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas<sup>7</sup>.

Este argumento no es válido. Supongamos que él estuviera seguro de que es algo que piensa; y supongamos también que tener una comprensión clara y distinta de

<sup>6</sup> *Meditations on First Philosophy* (Anscombe y Geach), *Second Meditation*.

<sup>7</sup> *Idem*, *Third Meditation*.

esta proposición fuera suficiente para que él estuviera seguro de ella. De esto no se desprende que tener una comprensión clara y distinta de una proposición sea suficiente para que Descartes esté seguro de ella. Pues podría suceder que llegar a una comprensión clara y distinta de una proposición a veces fuera suficiente para saber si es verdadera o falsa y a veces no, según la proposición de que se trate. De hecho, Descartes admitió esto, pues sostuvo que llegar a entender perfectamente la proposición de que dos más dos es igual a cuatro no da origen a una completa certeza, mientras que llegar a entender perfectamente la proposición según la cual yo pienso conduce a dicha certeza.

No es este el único error de la argumentación. Descartes no demostró que del hecho de que yo esté seguro de algo se desprende que yo sepa cuáles son las condiciones necesarias para que yo esté seguro de ello. Ni es verdadera esta consecuencia: los animales conocen muchas cosas, pero es muy dudoso que conozcan las condiciones que es menester satisfacer para conocer algo.

Para evitar la contradicción, Descartes modificó su posición: admitió que el entendimiento perfecto no daría la certeza a nadie que no supiera que el mundo está gobernado por un dios benevolente, y no por un demonio malicioso, pero sostuvo que, a quien supiera que el mundo está gobernado por un dios benevolente, el entendimiento le daría la certeza. Por eso trató de demostrar que existe un dios, y sus pruebas al respecto derivan también de los resultados del *cogito*.

Después estuvo en condiciones de reinstaurar todas las creencias que había puesto en duda, y lo hizo mediante los argumentos que examiné al analizar el racionalismo. Si sus argumentos hubieran sido válidos, entonces habría terminado por serle imposible dudar o equivocarse acerca de cualquier proposición que entendiera completamente, y habría explicado el error como el producto exclusivo de la aceptación impulsiva de proposiciones imperfectamente entendidas. Pero fueran o no válidos sus



argumentos, hay algo muy extraño en la posición filosófica de Descartes. Pues debía sostener que antes de llevar a cabo su investigación realmente no sabía si existían objetos físicos, pero después de dar término a la misma sabía genuinamente que existían. Y lo mismo le ocurre a cualquier otra persona: antes de leer la obra de Descartes o antes de reflexionar sobre sus argumentos, realmente no sabe con seguridad si existen los objetos físicos; sólo después de haber seguido su argumentación llega a saber que existen. Probablemente G. E. Moore fue quien más hizo por poner en claro lo absurdo de esta posición y de todo intento por *probar* que existen objetos físicos o que las proposiciones elementales de la matemática son verdaderas. Pues, ¿hay acaso creencias —de las cuales podrían partir las otras pruebas— más seguras que éstas?

#### LA DEFINICION DE SUSTANCIA

Descartes define "sustancia" con las siguientes palabras: "Entendemos por *sustancia*, simplemente, una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir"<sup>8</sup>. Pero esta doctrina de la sustancia era, en realidad, una doctrina de las categorías; cuando Descartes habla de "una sustancia" no quiere significar "una cosa" sino "un tipo de cosa". Si pudo considerar la teoría de que existen cosas autosuficientes como si fuera igual a la teoría, muy diferente, de que existen propiedades o tipos de cosas autosuficientes, fue porque creía que las cosas tienen propiedades definitorias, como las tienen los tipos de cosas. Su definición de sustancia es un intento por hallar una formulación precisa de la teoría según la cual hay en la naturaleza una serie de tipos fundamentales de cosas, a uno u otro de los cuales, pero no a más de uno, debe pertenecer cada cosa individual. Pero, en realidad, la teoría de Descartes es una combinación de dos teorías

<sup>8</sup> *Principles of Philosophy* (Anscombe y Geach). Parte I. LI.

diferentes acerca de la división de la naturaleza en sustancias.

Un sentido en el cual una propiedad necesita de otra para existir es aquel en el cual una propiedad presupone otra. Por ejemplo, sólo los números enteros son pares o impares, de modo que tanto la propiedad de ser par como la de ser impar presupone la propiedad de ser un entero. Igualmente, la proposición "esto está en la clave de *do*" implica que se trata de un trozo musical, de modo que la propiedad de estar en la clave de *do* presupone la propiedad de ser un trozo musical. La proposición "esto es una democracia" implica que está en discusión una comunidad, de modo que la propiedad de ser una democracia presupone la propiedad de ser una comunidad. Ahora bien, si casi toda propiedad en la que pueda pensarse presupone alguna otra propiedad, podría suceder que haya algunas propiedades que no presupongan ninguna otra en particular, y ésta es una de las cosas que Descartes quiere significar cuando utiliza las palabras "no necesita de ninguna otra para existir". Dice: "Por ejemplo, la forma no es concebible sino en una cosa extensa, ni el movimiento sino en un espacio extenso; mientras que la imaginación, la sensación y la voluntad son inconcebibles excepto en un ser consciente. Pero, en cambio, la extensión es concebible aparte de la forma o el movimiento, y así también es concebible la conciencia aparte de la imaginación y los sentidos, etc.; esto es claro para cualquiera que reflexione sobre ello"<sup>9</sup>. Descartes creía que las propiedades de ser extenso y de ser consciente no presuponen otras propiedades; pero que toda otra propiedad presupone una u otra de éstas.

Si dos propiedades son tales que ninguna de ellas presupone la otra, entonces satisfarán una segunda condición que establece Descartes para la sustancia: "La diferencia real entre dos o más sustancias... se descubre por el hecho de que podemos concebir clara y distintamente una

<sup>9</sup> *Idem*, L.

de ellas sin la otra" <sup>10</sup>. Por ejemplo, si ser extenso y ser consciente no presuponen ninguna otra propiedad, entonces podemos concebir una cosa que sea extensa pero no consciente, y una cosa que sea consciente pero no extensa. Pero es posible dar otra interpretación a esta condición, a saber, la de la segunda teoría de Descartes: en esta otra interpretación, el hecho de que ninguna de las dos propiedades presuponga ninguna otra no implica que se satisfaga la condición.

Una de las teorías de la sustancia de Descartes es, pues, la siguiente: toda propiedad que una cosa pueda tener concebiblemente, presupone una u otra de dos propiedades fundamentales, la de ser extensa o la de ser consciente; pero ninguna de estas propiedades presupone ninguna otra propiedad.

Descartes argumenta en favor de esta teoría cuando sostiene que puede concebir una cosa con las propiedades de un objeto físico sin concebir que tenga alguna de las propiedades de la mente, y que puede concebir una cosa con las propiedades de la mente sin concebir que tengan alguna de las propiedades de un objeto físico.

Pero si bien Descartes enuncia su teoría de la sustancia de la manera que he explicado, la teoría con la que opera es más estricta. Para que dos propiedades sean sustancias, no sólo exige que sea posible concebir la una *sin* la otra, sino también que sea imposible concebir la una *con* la otra. Descartes creía no solamente que es concebible que algo sea extenso pero no consciente, sino también que es inconcebible que una cosa sea al mismo tiempo extensa y consciente. Quizá supuso que la última condición se infiere de la anterior, pero de hecho no es así. Debemos agregar a la enunciación de la teoría la condición de que las dos propiedades fundamentales sean incompatibles entre sí.

Descartes quizá supuso que esta teoría suministraba una formulación adecuada de la doctrina según la cual

<sup>10</sup> *Idem*, LX.

la naturaleza contiene dos tipos de cosas fundamentales e independientes, el mental y el físico. Pero, en realidad, esta teoría es inadecuada. Para comprenderlo claramente, consideremos dos propiedades que, sin ser propiedades sustanciales puesto que cada una de ellas presupone otras, sin embargo deben pertenecer a dos sustancias diferentes, ya que las propiedades presupuestas por una de ellas son totalmente distintas de las presupuestas por la otra: esas dos propiedades son la de ser un plomero y la de ser un plomero medio. Juan Pérez, por ejemplo, es un plomero, y el plomero medio latinoamericano es un plomero medio. Hay muchas propiedades que puede tener un plomero medio y que puede no tener un plomero individual: por ejemplo, el plomero medio puede tener 2 % hijos, pero no tendría ningún sentido literal la afirmación de que los hijos de un plomero individual son 2 %. Los plomeros medios son tan fundamentalmente diferentes de los plomeros como las mentes lo son de los cuerpos. Pero este hecho no convencerá a muchas personas de que existan en la naturaleza dos tipos fundamentales de cosas, los plomeros y los plomeros medios. Aunque hablemos como si los plomeros medios existieran, y aunque al hablar de esta manera debamos referirnos a ellos como fundamentalmente diferentes de los plomeros individuales, lo cierto es que sólo se trata de una manera de hablar, que podemos decir todo lo que queramos sin mencionar siquiera los plomeros medios y que éstos no existen en absoluto. De la misma manera, hablamos de mentes cuyas propiedades no pueden ser físicas, aunque quizá realmente no haya mentes en absoluto.

Otros dos tipos de cosas con propiedades fundamentalmente diferentes son las personas y las naciones. Muchas propiedades de las personas no tienen ningún sentido con referencia a naciones, y muchas propiedades de las naciones no tienen ningún sentido con referencia a las personas. Sin embargo, este hecho no nos obliga a sacar la conclusión de que las naciones existen aparte de las personas que las componen.

Aunque las propiedades que puedan tener los plomeros medios sean muy diferentes de las que pueden tener los plomeros individuales, los enunciados acerca de los plomeros medios implican y son implicados por enunciados acerca de plomeros particulares. Aunque ningún plomero individual puede tener 2 % hijos, el enunciado según el cual el plomero medio tiene 2 % hijos se refiere a plomeros individuales: lo es en el claro sentido de que es posible traducirlo a un enunciado que se refiere, indiscutiblemente, a plomeros individuales. Análogamente, es posible que, si bien las propiedades de las mentes no pueden ser las de los cuerpos, los enunciados acerca de las mentes puedan ser traducidos a enunciados acerca de los cuerpos. Es a causa de esta posibilidad por lo que la teoría de Descartes según la cual ser físico y ser mental son dos propiedades fundamentales que no presuponen ninguna otra y una de las cuales, pero no ambas, es presupuesta por toda otra propiedad, y que son incompatibles entre sí, no es adecuada para expresar la independencia de la mente respecto de la materia; existe la posibilidad de que esta teoría sea verdadera y, no obstante, todos los enunciados acerca de mentes sean enunciados acerca de cuerpos. Para expresar la independencia adecuadamente debemos exigir que no sea posible efectuar esta traducción, esto es, debemos exigir que ningún enunciado acerca de una mente pueda inferirse lógicamente de ningún enunciado que sólo mencione cuerpos, y que ningún enunciado acerca de un cuerpo pueda inferirse lógicamente de enunciados que sólo mencionen mentes. Tenemos ahora una definición de sustancia mediante la cual podemos expresar adecuadamente la teoría de que la mente y la materia constituyen dos tipos de cosas fundamentales e independientes. Y es esta segunda teoría la que Descartes defiende aunque no lo haga explícitamente.

El argumento mediante el cual la propugna es un argumento basado en el *cogito*. Sostiene que, por medio del *cogito*, es posible probar que existe al menos una cosa pensante sin dar ningún apoyo a la conclusión de que

existe una cosa corporal. Si es posible demostrar la primera conclusión sin que ello suponga para nada demostrar la segunda, entonces la primera conclusión no puede implicar la segunda; esto es, debe ser posible que existan mentes sin la existencia de ningún cuerpo. Ahora bien, esto sólo sería posible si los enunciados acerca de mentes fueran lógicamente independientes de los enunciados acerca de cuerpos. El argumento mismo no es convincente, pues si una persona no tuviera conocimiento de que la existencia de un cuerpo, por lo menos, se deduce de la existencia de una mente, entonces podría demostrar la existencia de por lo menos una mente, sin demostrar, en lo que a él mismo le concierne, la existencia de ningún cuerpo. Pero la utilización que hace Descartes del argumento indica que él tenía conocimiento de este segundo sentido, el más fuerte, en el cual la mente puede ser independiente del cuerpo, y que afirmó su independencia en ese sentido. Por lo tanto, la definición según la cual una cosa es una sustancia sólo si no necesita de ninguna otra cosa para existir tiene una segunda interpretación; según tal interpretación, una propiedad es una sustancia sólo si es concebible que las cosas que tienen esta propiedad existan y que no existan cosas sin esta propiedad. Si la mente es una sustancia, entonces debe ser concebible que exista una mente, pero no un cuerpo. Si el cuerpo es una sustancia, entonces debe ser concebible que exista un cuerpo, pero no la mente. Esta independencia es lógica: en lo que respecta a esta definición, las sustancias pueden depender las unas de las otras causalmente, pero no lógicamente.

La cuestión de si existen sustancias, tomando la palabra en el primero de los dos significados que Descartes le asigna, no es fácil de resolver. Yo no trataré de resolverlas, pero mencionaré dos dificultades. Por una parte, la respuesta depende de la medida en la cual se tome estrictamente la palabra "propiedad". Si se admite como una propiedad *cualquier* disyunción de dos propiedades, entonces no hay ninguna propiedad que no presuponga

otra. Por ejemplo, tanto la propiedad de ser extenso como la de ser consciente presuponen la de ser extenso o consciente. A menos que se encuentre alguna manera de distinguir las propiedades que son meras disyunciones de las propiedades genuinas, la cuestión de si hay sustancias es trivial y la respuesta es "no".

El problema presenta cierto interés: hay genuinas propiedades que comparten, por ejemplo, líquidos y gases, sin que haya genuinas propiedades que puedan compartir mentes y cuerpos.

Por otro lado, hay algunas propiedades que plantean serios problemas. La definición de Descartes tiene como consecuencia que ninguna cosa perteneciente a una sustancia puede compartir propiedades con una cosa perteneciente a otra sustancia. Sin embargo, hay algunas propiedades que pueden compartir hasta cosas tan diversas como números, mentes y objetos físicos. Un ejemplo de ellas es la propiedad de ser descriptible; otra, la propiedad de haber sido consideradas por Descartes. ¿Debemos concluir que hay una sola sustancia, la propiedad de ser descriptible, ya que ninguna cosa puede tener una propiedad que no sea descriptible? Probablemente no podamos llegar a esta conclusión, ya que "ser descriptible" fracasa ante la misma prueba ante la cual fracasa "existir": la de separar, al menos concebiblemente, las cosas del mundo en dos clases. No hay nada de lo que pueda concebirse que no es descriptible; por lo tanto, "ser descriptible" no es una propiedad. La propiedad de ser descriptible no es una propiedad presupuesta por todas las otras, pues no es en modo alguno una propiedad. Pero si esto es así, subsisten dificultades en lo concerniente a propiedades tales como la de haber sido considerado por Descartes. Esta propiedad no presupone ser extenso o ser consciente; por ende, debe pertenecer a una tercera sustancia. Pero no puede pertenecer a una sustancia que no sea la extensión o la conciencia, ya que es compatible con ambas. Por consiguiente, no es verdad que toda propiedad que pueda tener una cosa presuponga

alguna de las propiedades de un conjunto de propiedades independientes e incompatibles.

Sería posible eludir esta dificultad si pudiéramos excluir las propiedades relacionales, como la de "ser considerado por Descartes". Pero esto, según la teoría de Descartes, es imposible, pues la propiedad de ser extenso, que tomó como propiedad definitoria de la sustancia material, es una propiedad relacional.

### SUSTANCIA MENTAL Y SUSTANCIA MATERIAL

La teoría de que las mentes y los cuerpos pertenecen a dos tipos fundamentalmente diferentes de cosas, y de que todo ser humano es una unión de dos cosas, una de cada tipo, concuerda bastante con el sentido común. También hay muchas razones que le dan apoyo. Las mentes, por ejemplo, no pueden tener propiedades espaciales. No tiene ningún sentido decir que la mente de una persona es más grande que la de otra, en un sentido físico, ni sugerirle a una persona que coloque su mente en un lugar más adecuado. Probablemente, la mayoría de las personas suponen que toda mente está asociada con un cuerpo que tiene localización espacial, pero esto no es lo mismo que suponer que toda mente tiene tal ubicación. Ni es razonable atribuir a las mentes alguna propiedad que presuponga la extensión, como color o densidad. Análogamente, tiene poco sentido discutir si los objetos físicos poseen propiedades mentales. ¿Tiene sentido discutir si un paraguas siente o no dolor, piensa acerca de su vida pasada o desea tener otro propietario? Sin embargo, estas consideraciones no son concluyentes: es posible sostener, aunque sea menos plausible, que los objetos físicos pueden pensar y tener sensaciones, y, por ende, que las cosas pensantes y sensibles pueden tener masa y extensión.

Pero, ¿acaso argumentos muy semejantes a los que dan apoyo a la tesis cartesiana de que la mente y el cuerpo constituyen dos sustancias independientes e incompati-



bles, no dan también apoyo a la tesis de que hay muchas otras sustancias? Carece de sentido decir que las mentes son extensas, pero tampoco tiene sentido decir que los números son extensos, o que lo son los gobiernos, o que lo son las canciones. Y si bien no tiene sentido decir que los objetos físicos son conscientes, tampoco tiene sentido decir que los números son conscientes, o que lo son las canciones, o que lo son los gobiernos. Cuerpos y mentes no tienen propiedades en común, pero tampoco las tienen los gobiernos y los números. Ni los números, ni las canciones, ni los gobiernos, por lo tanto, pertenecen a la sustancia mental o a la corporal. En consecuencia, si hay sustancias, entonces hay más de dos.

Probablemente, Descartes no creía que los números y los conceptos constituyeran sustancias adicionales, además de los cuerpos y las mentes, porque suponía que los números y los conceptos eran ideas que existían en las mentes de las personas o de Dios y que pertenecían a la sustancia mental. Sin embargo, si hubiera observado estrictamente su propia definición, habría admitido que las propiedades de los números son tan independientes de las propiedades de las mentes como las propiedades de los objetos físicos. El hecho de que las mentes razonen acerca de números no implica que los números sean mentales.

Al llegar a este punto, cuando se nos plantea el problema de si admitir o no la existencia de un gran número de sustancias diferentes, recordamos que la definición de sustancia como una propiedad que no presupone ninguna otra y que es incompatible con toda propiedad que no la presupone no constituye el sentido más importante que se puede dar a "sustancia", y que las sustancias que son independientes en este sentido más débil, como los plomeros individuales y los plomeros medios, pueden ser apenas distinguibles en el sentido más fuerte y más importante. Recordamos que lo importante es saber si los enunciados acerca de las mentes pueden o no ser considerados como enunciados acerca de objetos físicos, saber

si los enunciados acerca de números y los enunciados acerca de mentes son lógicamente independientes. Nadie diría que la mente, el cuerpo y el número forman sustancias independientes si los enunciados de los tres tipos fueran traducibles unos a otros. Por supuesto, las cuestiones acerca de si es posible realizar tales traducciones son muy difíciles, y constituyen problemas de los cuales se han ocupado mucho los filósofos contemporáneos.

El problema de si, de hecho, todos los enunciados acerca de mentes pueden ser traducidos a enunciados acerca de cuerpos, o de si todos los enunciados acerca de cuerpos pueden ser traducidos a enunciados acerca de mentes, es un problema demasiado vasto para examinarlo en esta exposición de la filosofía de Descartes. Algunos enunciados acerca de mentes parecen tener tal traducción, mientras que otros parecen no tenerla. Por ejemplo, parece razonable suponer que el enunciado según el cual un hombre tiene cierto deseo puede ser expresado descubriendo cómo se comportaría en diversas circunstancias, esto es, en esas circunstancias en las que tendría oportunidad de satisfacer su deseo y supiera que tiene tal oportunidad. Se podría convencer a esa misma persona, mediante una descripción de su conducta, que tenía cierto deseo, aunque estuviera convencido de que nunca había experimentado ese deseo. Un análisis de los enunciados según los cuales las personas tienen ciertos deseos, análisis que los resolviera en condiciones acerca de cómo se comportarían en ciertas circunstancias, aclara en qué difieren los deseos de las meras sensaciones de insatisfacción; explica cómo los deseos pueden tener objetos. Pero esta ventaja del análisis conductista quizá puede lograrse también mediante un análisis no conductista de un deseo en términos de condicionales acerca de los tipos de sentimientos que una persona experimentaría en diversas circunstancias. Por otra parte, hay enunciados acerca de las mentes que no parecen tener ninguna traducción plausible a enunciados acerca de cosas físicas. Los enunciados según los cuales una persona siente dolor no son, por

cierto, traducibles a enunciados acerca de la enfermedad de su cuerpo, ni es muy convincente su traducción a enunciados acerca de tendencias a proteger o apartar cierta parte de su cuerpo.

Además de afirmar que sólo hay dos sustancias, mente y cuerpo, Descartes intenta expresar qué son las dos propiedades fundamentales, la presupuesta por toda propiedad física, de modo que todo cuerpo debe tenerla, y la presupuesta por toda propiedad mental, de modo que toda mente debe poseerla. Identifica a la primera como la propiedad de ser extenso, y a la segunda como la propiedad de ser consciente. ¿Es concebible que haya objetos materiales que no sean extensos? Leibniz pensaba que sí; creía posible que un objeto material tuviera masa pero no tamaño. En realidad, creía que todo el mundo material estaba compuesto de tales objetos. Sea o no aceptable el concepto de una masa ubicada en un punto, no parece serlo menos que el de un objeto físico que tiene tamaño pero no masa. Pero los puntos de masa no carecerían totalmente de propiedades espaciales, pues tendrían posición, y es seguro que nada que no tenga posición podría ser considerado un objeto físico. Para que un objeto sea un objeto físico es necesario que tenga propiedades espaciales, pero quizá no es suficiente; las sombras, por ejemplo, tienen propiedades espaciales, llenan volúmenes, pero no son objetos físicos.

¿Es "ser consciente" la propiedad definitoria de las mentes? La obra de Sigmund Freud ha demostrado que no hay muchas razones para creer esto, que era lo que suponía antes. Demostró que las ideas de creencia inconsciente y pensamiento inconsciente no sólo son perfectamente respetables, sino también indispensables para comprender la mente de manera adecuada: pero no demostró de manera tan convincente que sean igualmente respetables los conceptos de sensación inconsciente y dolor inconsciente. La creencia de que la mente siempre piensa, esto es, que siempre es consciente, fue siempre una incómoda consecuencia de la definición cartesiana de la mente.

pero se hizo totalmente insostenible después de la obra de Freud. Ahora bien: ¿con qué definición podemos reemplazar la de Descartes? Este es otro problema.

## LA RELACION ENTRE LA MENTE Y EL CUERPO

Descartes creía, por lo tanto, que una persona viva es una unión muy íntima de dos cosas: dos cosas absolutamente distintas, y cuyas naturalezas son tan diferentes como pueden serlo dos naturalezas. Un punto importante de la teoría de Descartes es su afirmación de la completa independencia lógica de toda mente respecto de su propio cuerpo, de modo que presenta la relación entre la mente y el cuerpo de manera muy análoga a la relación entre dos objetos físicos. Otro punto importante es la explicación dada de la naturaleza fundamentalmente diferente de la mente respecto de la del cuerpo. Estos dos aspectos son importantes por el alcance que tienen sobre la doctrina de Descartes sobre la relación entre la mente de una persona y su cuerpo: esto es, sobre la cuestión relativa a la unión íntima que, según Descartes, existía entre ellos. Por ejemplo, no podía explicar esa relación diciendo que se encuentran muy cerca la una del otro, pues no tendría sentido, afirmaba, suponer que la mente tiene una posición espacial. Por la misma razón, no podía utilizar ninguna otra relación que pudiera ser pálida entre objetos físicos. Podía haber intentado hallar una explicación en términos de una relación mental: por ejemplo, sostener que la mente percibe su propio cuerpo más claramente de lo que percibe cualquier otro objeto material. Esta relación podía regir entre ellos, de una manera que no hubiera sido posible para ninguna relación física. De hecho, Descartes sostuvo que la mente y su cuerpo se hallan en una íntima conexión causal, de modo que los procesos de la mente, como las decisiones, pueden causar efectos en el cuerpo, y los procesos del cuerpo, como una caries en un diente o como la estimulación de la retina

del ojo, pueden causar efectos en la mente. Ahora bien, el mismo Descartes quizás y algunos de sus discípulos, ciertamente, creían que si mente y cuerpo son de dos sustancias diferentes, entonces no pueden interactuar. Las razones para creer esto no son muy claras. Quizá creyeron que la independencia lógica de los enunciados acerca de la mente respecto de los enunciados acerca del cuerpo implicaba que no era posible ninguna interacción causal entre ellos. Pues quizá confundieron la necesidad lógica —que rige cuando, si un enunciado es verdadero, es inconcebible que un segundo enunciado sea falso— con necesidad causal, que rige en el caso en que si un enunciado es verdadero, un segundo enunciado no puede ser falso de hecho. Si esta era la razón, entonces era una mala razón, pues el hecho de que los enunciados acerca de un objeto sean lógicamente independientes de los enunciados acerca de otro objeto suministra la mejor base posible para suponer una interacción causal entre los objetos. O pueden haber creído que un cambio en las propiedades de una mente no puede producir un cambio en las propiedades de un cuerpo, debido al carácter fundamentalmente diferente de estos dos tipos de propiedades. Esta razón quizá sea más que una mera superstición análoga a la de que la causa y el efecto deben ser iguales de cierta manera, pues hay ciertas diferencias sustanciales a las que acompaña la imposibilidad de la interacción causal: un cambio en las propiedades de un objeto material, por ejemplo, no puede provocar ningún cambio en las propiedades de un número. Pero este ejemplo no demuestra que la imposibilidad de interacción se deba a la naturaleza fundamentalmente diferente de números y objetos físicos. Presumiblemente, se debe a la naturaleza de los números, pues éstos son inmutables. Los enteros negativos y los positivos son de la misma especie fundamental, pero tampoco hay posibilidad alguna de que interactúen causalmente; mientras que en otros ejemplos de sustancias diferentes, en los cuales ninguna de las sustancias tiene una naturaleza lógica, por ejemplo, naciones y

personas, la interacción causal es posible. Descartes no necesitaba temer que su creencia de que la mente y el cuerpo constituyen dos sustancias independientes era incompatible con su creencia de que las mentes y los cuerpos interactúan causalmente entre sí.

La unión íntima de una mente y su cuerpo, era, pues, una estrecha conexión causal.

El cuerpo, según creía Descartes, no constituye nada más que un mecanismo para transmitir información a la mente por medio de señales, y para transmitir órdenes de la mente de la misma manera. Es un sistema telegráfico que transmite señales a un punto del cerebro y desde él, y los procesos que se producen en este lugar afectan y son afectados en forma directa por la mente.

El motivo para suponer que todos los mensajes se transmiten a un punto y desde el mismo, "el presunto asiento de la sensibilidad común", era quizá que, si se suponía que la mente se encuentra en contacto causal directo con todo el cuerpo, entonces los nervios no desempeñarían ninguna función como vehículo de señales.

Aunque la tesis de que la unión íntima entre una mente y su cuerpo es de carácter causal resulta compatible con la creencia de que la mente y el cuerpo constituyen dos sustancias independientes, no brindaba a Descartes una explicación satisfactoria de la naturaleza de la percepción. En consecuencia, con la tesis causal, Descartes podría haber sostenido que una mente percibe un objeto sólo cuando éste hace surgir ciertas creencias en la mente. Por ejemplo, podría haber sostenido que una mente percibe un manzano sólo cuando un manzano causa en la mente la creencia de que en cierto lugar hay un manzano. Esta explicación ignora las sensaciones y las imágenes, e identifica la percepción con el juicio; pero Descartes no estaba dispuesto a admitir nada de esto. Aunque en un contexto diferente, afirma: "De otro modo, cuando el cuerpo sufre un daño, yo, que soy simplemente un ser consciente, no sentiría dolor sino que percibiría el daño

por un puro acto de la comprensión" <sup>11</sup>. No podía eludir esta dificultad suponiendo que el cuerpo actuaba causalmente sobre la mente para provocar sensaciones en ella, pues no admitía que la mente pudiera contener sensaciones. Por consiguiente, sostuvo que hay una segunda relación entre los cuerpos y las mentes: esta relación es la de la percepción del cuerpo por la mente, y la sensación y la imaginación constituyen especies de ella. De hecho, creía que el único cuerpo que puede percibir una mente es el cerebro al cual está unido. La creencia de que las mentes pueden percibir cuerpos parece compatible, a su vez, con la tesis de que la mente y el cuerpo forman dos sustancias independientes.

Así, Descartes sostenía que el conocimiento de objetos es de dos tipos: intelectual, en el cual un cuerpo hace surgir creencias en una mente, y perceptual, en el cual una mente percibe un cuerpo directamente; esto sucede en la imaginación y en las sensaciones de dolor y de calor. Parte de la explicación cartesiana de la relación entre mentes y cuerpos utiliza una relación —la de una mente que percibe un cuerpo— que no recibe ulterior dilucidación; pero quizás era mejor no explicar para nada la percepción que explicarla, como hizo John Locke, en términos de una mente que percibe sus propias sensaciones, para dejar a éstas, a su vez, sin explicar. Descartes no logró explicar satisfactoriamente las relaciones entre cuerpos y mentes, pero tal explicación nunca se ha alcanzado.

<sup>11</sup> *Meditations on First Philosophy* (Anscombe y Geach), *Sixth Meditation*.

## BIBLIOGRAFIA

### Textos

#### *Ediciones completas:*

*Œuvres de Descartes*, compilación de C. Adam y P. Tannery (2 vols. y suplemento, París, 1897-1910). Esta edición supera a todas las otras ediciones de sus obras completas.

#### *Ediciones y traducciones de obras individuales:*

*The Philosophical Works of Descartes*, trad. por E. S. Haldane y G. T. Ross (2 vols. Cambridge, 1911, 1931). Es la traducción inglesa más completa de que se dispone.

#### *Otra buena traducción inglesa es:*

*Descartes, Philosophical Writings*, trad. por E. Anscombe y P. T. Geach (Edimburgo, 1954).

*Descartes' Philosophical Writings*, trad. por N. Kemp Smith (N. Y., 1953). Esta selección da más extensión a las *Reglas para la dirección del espíritu*.

*René Descartes Selections*, comp. por Ralph M. Eaton (Nueva York, 1927).

### Exposiciones generales

Balz, A. G. A., *Cartesian Studies* (Nueva York, 1951).

Gibson, A. Boyce, *The Philosophy of Descartes* (Londres, 1932).

Keeling, S. V., *Descartes* (Londres, 1934).

Smith, N. Kemp, *Studies in the Cartesian Philosophy* (Londres y Nueva York, 1902, ed. revisada, 1962).

Smith, N. Kemp, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (Londres, 1952).

### Obras sobre temas particulares

Balz, A. G. A., *Descartes and the Modern Mind* (New Haven y Londres, 1952).



Beck, L. J., *The Method of Descartes. A Study of the Regulae* (Oxford, 1952).

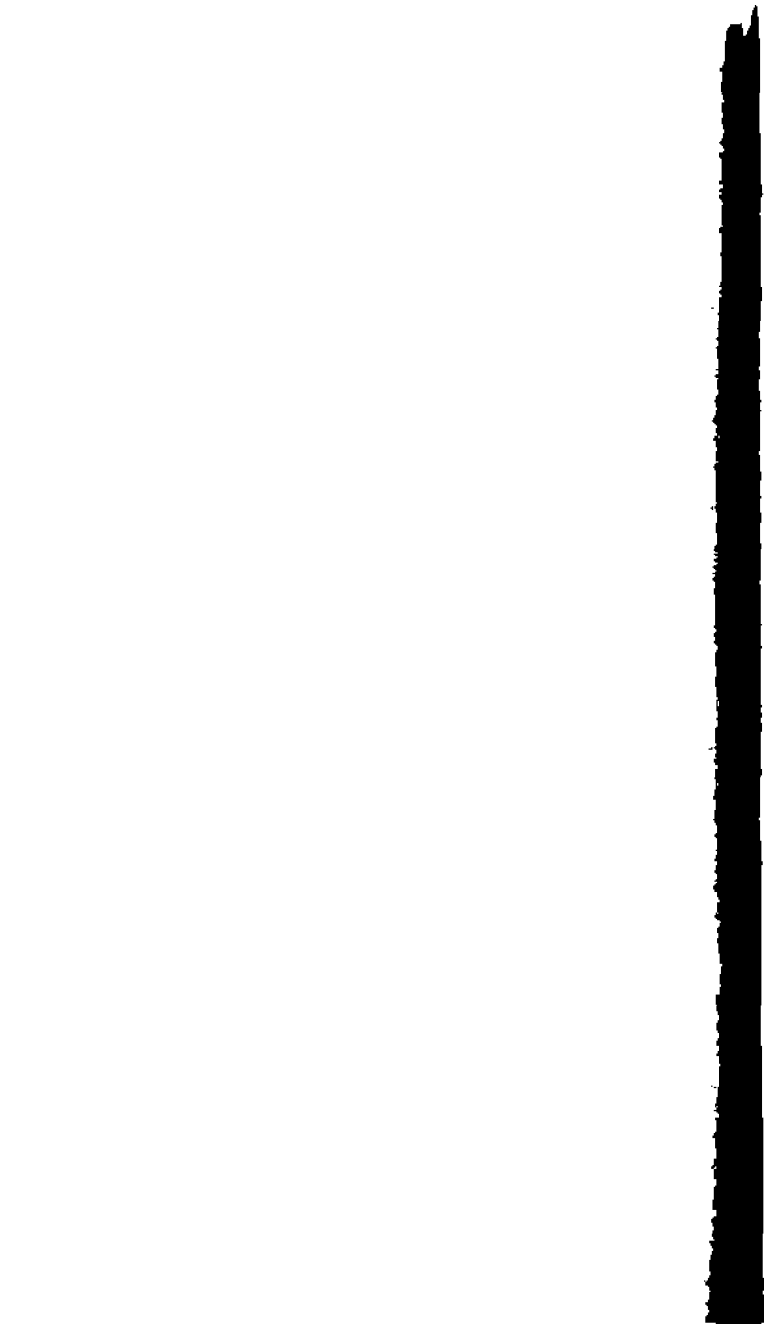
Maritain, J., *The Dream of Descartes, together with some other Essays* (Nueva York, 1944). Estudio crítico hecho desde un punto de vista neotomista.

Roth, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides* (Oxford, 1924).

Versfeld, M., *An Essay on the Metaphysics of Descartes* (Londres, 1940).

### Biografía

Haldane, E. S., *Descartes; His Life and Times* (Londres, 1905).



## II

### SPINOZA

Por P. H. NIDDITCH

BARUCH BEN MICHAEL, más conocido por su nombre latino de Benedictus de Spinoza, nació el 24 de noviembre de 1632 en Amsterdam. Sus padres eran judíos refugiados que habían ido a Holanda para escapar del terror de la Inquisición española. Su madre, que era la segunda mujer de su padre, murió cuando Spinoza sólo contaba cinco años. Su padre, un exitoso hombre de negocios, era una figura importante de la comunidad judía y fue elegido, en varios años diferentes, para ocupar el cargo honorífico de guardián de la Sinagoga; murió en 1654. Al igual que todos los otros niños judíos, Spinoza fue enviado desde temprana edad a la escuela rabínica, donde adquirió un cabal conocimiento del hebreo y se sumergió en el estudio del Antiguo Testamento, el Talmud y los comentaristas medievales de esos textos. Posteriormente estudió la filosofía judía medieval, especialmente las obras de Maimónides, el Tomás de Aquino judío. (Dado que Maimónides fue anterior, se podría invertir la frase anterior y llamar a Tomás de Aquino el Maimónides católico.) La principal obra filosófica de Maimónides es la *Guía de los perplejos*, en la cual formula, honesta y convincentemente, las diversas dudas y dificultades que podían presentarse en el curso de la reflexión sobre los fundamentos del judaísmo, así como los intentos por acallar las dudas y resolver las dificultades de una manera racional. Quizás a Spinoza le impresionaron más las razones para la perplejidad que las respuestas de Maimónides. Cualesquiera que hayan sido los orígenes del disenso de Spinoza con el judaísmo, y seguramente hubo muchos, algunos de ellos sutiles, condujeron finalmente a su expulsión de la comunidad en 1656. En adelante llevó una vida solitaria como huésped de varias ciudades holandesas, ganándose la vida puliendo lentes. Esto contribuyó a que contrajera tuberculosis, de la cual murió en 1677. Se le ofreció

una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1673, pero la rechazó, prefiriendo el refugio de su soledad.



NUESTRA ÉPOCA se ha complacido en honrar al siglo XVII. que presenta —como han observado algunos— ciertas notables afinidades con el nuestro, particularmente en las esferas de la política, la moralidad y la ciencia. Elogiarlo quizá sea una manera placentera y no demasiado inmodesta de elogiarnos a nosotros mismos. Sea como fuere, es innegable que fue una época en la que abundaron los grandes hombres: Milton y Racine; Rembrandt, Vermeer y Velázquez; Richelieu, Cromwell y Pedro el Grande; Galileo, Boyle, Harvey, Hooke, Huyghens y Fermat; Descartes, Pascal, Leibniz y Newton. Sin embargo, en una compañía tan ilustre como ésta, que forma en el cielo de la historia una parte destacada de la constelación del Genio, la estrella de Spinoza no tiene menos brillo que las otras. Su mente lúcida, su aguda facultad de sistematización, la honestidad de sus facultades críticas, su ardiente adhesión a una ética solitaria e intelectual, y la tremenda combustión de sus energías en la decidida búsqueda de la verdad hicieron de él una de las figuras más ilustres de ese período.

La metafísica es una especie de literatura; nadie puede ser realmente un metafísico, como no puede ser un novelista, sin las herramientas y técnicas para escribir que permiten expresar en el papel los pensamientos y su desarrollo. Del origen de la especie no sabemos nada, si bien algunos creen que no ha demostrado ser apta para sobrevivir y contemplan con satisfacción lo que consideran su actual extinción. La metafísica no podía aparecer hasta que no se inventaron las plumas y no se elaboraron los materiales para escribir. Esta es una de las razones por la cual figura entre la más joven de las artes. Otra de las razones es su exigencia de aislamiento. Mientras el individuo está dominado por hábitos mentales originados

en las convenciones sociales, no puede utilizar sus facultades de pensamiento creadoras y críticas. El pensamiento metafísico depende de la capacidad para despertar las facultades latentes a las cuales las tradiciones sumen en el letargo en la infancia y en la juventud. El metafísico no debe contentarse con repetir como un disco las formas verbales de creencias impresas en la plástica personalidad que poseía en su juventud. El aislamiento requerido supone el despertar y el ejercicio de la capacidad consciente de reflexionar. No es posible cumplir con estas condiciones a menos que el individuo pueda verse a sí mismo como distinto de la comunidad. Una vez que percibe esta diferencia, puede transformarse de una máquina programada por el hábito social en un observador independiente. "un *espectador* de todo tiempo y toda existencia".

Spinoza fue educado como un judío ortodoxo en medio de judíos ortodoxos. Esta era su sociedad. Fue alimentado desde su nacimiento en la religión de sus antepasados, y durante todos sus primeros años la estuvo absorbiendo constantemente hasta que se convirtió en parte de su naturaleza. Pasó por el tradicional y severo estudio de la Biblia hebrea, del Talmud y de los comentarios rabínicos sobre ellos. Esta intensa educación judaica se convirtió en un reservorio permanente en su espíritu; y aun después, cuando quedó cubierta por posteriores estratos culturales, influyó profundamente sobre los moldes de su pensamiento.

En el judaísmo clásico se traslada todo el ámbito de la moral y se lo somete a la regla del legislador divino. El propósito del rabinismo era establecer para todas las acciones posibles regulaciones prescriptas, elaboradas mediante diversos recursos por la razón, el ingenio o la fantasía a partir de la materia prima suministrada por las palabras de Dios. El estudio minucioso, durante años, de los detalles casuísticos y la dialéctica intrincada de la literatura rabínica asegura la formación de un moralista preparado para criticar doctrinas y hechos. Así sucedió con Spinoza. Sólo escribió un libro extenso en el

cual presentó sus creencias metafísicas, libro que fue titulado, apropiadamente, *Ética*. En otra obra, en el fragmento titulado "Tratado sobre la reforma del intelecto", la perdurable impresión dejada por su temprana educación judía en lo relativo a la importancia del deber y la salvación es evidente, pues se encuentra todavía en la superficie de su conciencia:

después de que he aprendido por la experiencia que todo lo que sucede repetidamente en la vida cotidiana es fútil e infecundo, y de que he comprendido que las cosas de las cuales sentía temor no eran buenas ni malas intrínsecamente sino sólo en la medida en que afectan al espíritu, decidí finalmente investigar si había algo que fuera realmente bueno, que pudiera transmitirse como tal y que pudiera ocupar el espíritu, con exclusión de toda otra cosa; en otras palabras, investigar si había algo cuyo descubrimiento y adquisición me permitiría gozar de una continua, suprema y permanente felicidad. Digo "decidí finalmente" porque, a primera vista, parecía poco aconsejable disponerse a abandonar algo que era seguro por algo que era incierto. Tenía conciencia de las muchas ventajas que derivan de la fama y la fortuna, y sabía que debería abstenerme de buscarlas si quería seriamente obtener algo nuevo y diferente; y admití que si resultara que la mayor felicidad reside en la fama y la fortuna, estaba condenado a perderla. Por otra parte, si no residía en ellas y yo me dedicaba a las mismas, entonces tampoco lograría alcanzar la felicidad suprema<sup>1</sup>.

Este relato continúa con una descripción de los valores que son considerados popularmente como los más altos —riqueza, fama y placer sensual— y de sus defectos. La crítica de Spinoza llega a esta conclusión: que la gratificación misma del placer necesariamente conduce al malestar y que el deseo de riqueza y de fama es insaciable (por lo cual no es posible satisfacerlo), pues, como el lobo de Dante, cuanto más se lo alimenta tanta más hambre tiene.

Después de intenso examen llegué a comprender que si podía llegar al corazón de la cuestión, eludiría lo que eran

<sup>1</sup> *Tratado sobre la reforma del intelecto.*

males seguros por lo que era un bien seguro. Comprendí que se alzaba ante mí un supremo peligro, por lo cual me obligué a realizar una exhaustiva búsqueda de un remedio, aunque fuera incierto; así como un hombre enfermo, que se debate con una enfermedad mortal y que tiene ante sí la perspectiva de una muerte segura si no halla un remedio, se ve obligado a usar de todas sus facultades en la búsqueda de tal remedio, por poco seguro que fuera, ya que todas sus esperanzas depende de él<sup>2</sup>.

Pero no hay nada que sea en sí mismo bueno o malo, perfecto o imperfecto,

especialmente cuando comprendemos que todo lo que sucede, sucede de acuerdo con el orden eterno y las leyes inmutables de la naturaleza. Sin embargo, debido a la debilidad humana, no podemos alcanzar ese orden en nuestros propios pensamientos. Mientras tanto, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más estable que la suya. Y luego, cuando no ve obstáculo alguno para que adquiera tal naturaleza, se agita por hallar los medios que lo conduzcan a esa perfección y considera realmente bueno todo lo que pueda ser un medio para alcanzarla. El bien supremo es llegar, con otros individuos si es posible, al goce de tal naturaleza. Cuál es esta naturaleza, lo indicará en el lugar apropiado, a saber, que es el conocimiento de la unión del espíritu con toda la naturaleza. Así, este es el fin al cual tiende: adquirir tal naturaleza y tratar que muchos otros la adquieran junto conmigo... Para lograr esto es necesario comprender la naturaleza tanto como sea suficiente para adquirir tal naturaleza; además, la sociedad debe ser ordenada de tal manera necesaria para permitir también a la mayoría adquirirla con certidumbre y facilidad. Asimismo, debe prestarse atención a la filosofía moral y a la teoría de la educación. Puesto que la salud es también un medio importante para lograr nuestro objetivo, debe incluirse toda la medicina. Y puesto que mucho de lo que es difícil se facilita por el uso de la habilidad técnica, no debemos considerar en modo alguno con desprecio a la ingeniería, pues ésta pone más tiempo a nuestra disposición y aumenta nuestras comodidades. Pero sobre todo, y lo antes posible, debemos idear un medio para purificar y curar el intelecto mismo, para que pueda comprender fructíferamente las cosas, sin error y de la mejor manera. Por lo tanto, como es evidente, quiero

<sup>2</sup> *Idem.*

llevar todas las ciencias a un mismo campo y objetivo, el cual es el logro de la suprema perfección humana que he descrito. Así, todo lo que pertenece a las ciencias pero no nos hace avanzar en el logro de nuestro objetivo tendrá que ser descartado; pues, para decirlo brevemente, todos nuestros pensamientos y acciones tienen que estar dirigidos a este único fin<sup>3</sup>.

Estos pasajes ponen en claro que el motivo de Spinoza para cultivar su jardín filosófico era exclusivamente permitirle comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal.

## DIOS O LA NATURALEZA

Los cuatro puntos cardinales de la brújula teológica judía eran la existencia de Dios, su unidad e infinitud, su causación y regulación de la naturaleza, y su asignación al hombre de felicidad o miseria, según la plenitud o la debilidad del amor del hombre hacia Dios. Al construir su mapa metafísico del mundo, Spinoza nunca dudó de la exactitud de esta brújula, sino que, por el contrario, fue guiado constantemente por ella.

*Deus necessario existit* (Dios necesariamente existe).

El esquema de la educación tradicional había sido impreso con suficiente fuerza en la mente de Spinoza como para que pensara, como muchos de sus predecesores medievales, que la existencia y la perfección de Dios son psicológica y naturalmente indispensables, no hechos contingentes que deben ser confirmados por las revelaciones de la fe o la Escritura.

Cuando era joven, Spinoza musitó más de diez mil veces, en la devoción privada o en la plegaria pública, el pasaje bíblico que comienza: "Oye, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno". Se arraigó en él la convicción condicionada de que *Deum esse unicum*. Al igual que otros judíos, Spinoza siempre despreció a las doc-

<sup>3</sup> *Idem*



trinas que, como la doctrina cristiana de la Trinidad, parecían implicar el desmembramiento de la sustancia de la deidad; a sus ojos, la anatomía teológica era cirugía. Spinoza también estaba familiarizado con la descripción rabínica de Dios como ser infinito y perfecto, descripción que, como la de su unidad, aparece en la liturgia del día de trabajo y del Sabbath. Aun después de que Spinoza cesara de orar y cuando escribía en latín en lugar del hebreo, conservó y mantuvo esta noción de Dios tan vivida como había sido originalmente, en los coloridos días de su infancia. "No hay nada de cuya existencia podamos estar más seguros que de la existencia del ser perfecto o absolutamente infinito: Dios".

Spinoza fue durante toda su vida un estudioso de la Biblia hebrea, en la cual se considera a Dios como el hacedor y regidor del cosmos. "En el principio Dios hizo los cielos y la tierra". "Alabadlo, cielos supremos y aguas sobre los cielos. Que alaben el nombre de Dios, pues El ordenó y ellos fueron hechos. El los ha establecido por la duración del mundo, poniendo límites que no deberán trasgredir... Que alaben el nombre de Dios porque sólo su nombre es sublime: El domina el cielo y la tierra". Análogamente, dice Spinoza: "Dios es absolutamente causa primera...<sup>4</sup> Del poder supremo de Dios, es decir, de su naturaleza infinita, han emanado necesariamente, o se desprenden siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas las cosas; del mismo modo como de la naturaleza de un triángulo se sigue eternamente y para la eternidad que sus tres ángulos sean iguales a dos ángulos rectos"<sup>5</sup>.

También es parte de la doctrina judía la afirmación de que la felicidad perdurable sólo puede provenir del solícito amor a Dios. "¡Oye, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno!, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu energía.

<sup>4</sup> *Ethics*, traducción inglesa de W. Hale White y A. H. Stirling (2ª ed., Londres, 1894), Parte I, Prop. XVI, Cor. 3.

<sup>5</sup> *Idem*, Parte I, Prop. XVII, Escolio.

Y estas palabras que son mi mandato deberéis guardarlas en vuestro corazón. Harás que tus hijos las aprendan de memoria y hablarás de ellas cuando estés sentado en tu casa o caminando por la calle, cuando te acuestes a dormir y cuando te levantes". Los rabinos, que también eran —por supuesto— intelectuales y eruditos, interpretaban esta frase como una orden de estudiar y analizar constantemente las tradiciones del judaísmo. "Es bien sabido y perfectamente obvio que el amor de Dios no puede arraigar profundamente en el corazón del hombre si no ocupa constantemente su espíritu, de modo que ninguna otra cosa influya en él excepto ese amor de Dios", dice rabí Moisés ben Maimón (Maimónides), con cuyos escritos estaba familiarizado Spinoza y a quien cita varias veces en su *Tractatus theologico-politicus*. En el mismo pasaje el rabí también dice: "Dios no puede ser amado excepto a través del conocimiento por el cual lo conocemos. El amor es proporcional al conocimiento; cuanto menos conocimiento, menos amor, y cuanto más conocimiento, más amor". Análogamente, Spinoza afirma: "El supremo bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud de la mente es conocer a Dios"<sup>6</sup>. Este tipo de virtud consiste en el progreso hacia la posesión de ideas adecuadas acerca de Dios, y es llamado por Spinoza "el amor intelectual de Dios". "El amor intelectual de Dios es eterno..., y de él deriva la mayor paz posible de la mente".

Observamos en un comienzo que el pensamiento metafísico requiere aislamiento. El metafísico debe cortar los lazos de la convención con los que se lo ha maniatado. Pero esta autoliberación requiere madurez, y para entonces la forma del desarrollo ya ha sido influida de manera permanente. La ruptura de Spinoza con el judaísmo se produjo cuando todavía era un adolescente, pero retuvo el espíritu de la cultura judía: un intelectualismo ético

<sup>6</sup> Véase *Ethics* (White y Stirling), Parte V, Prop. XXV, XXXIII.

y teocéntrico. Los contenidos filosóficos con los que ocupó luego su mente eran, por cierto, muy diferentes de los dogmas detallados del judaísmo que había abandonado. En la converso concepción de Dios que abrigó Spinoza, la deidad tiene tanto cualidades de la materia como de la mente; pertenece al mundo, no está separado de él; es el Todo impersonal y amoral obligado por su propio carácter, no un espíritu que actúa en libertad y justicia otorgando su guía, su amor y su merced únicos a sus criaturas separadas. Spinoza reemplaza la idea de un amor deferente e impersonal por Dios y el hombre por la de un placer contemplativo. Los términos que utiliza y su estilo son los de su formación judaica. Debe tener un Dios y debe haber una salvación; pero su Dios es un Dios nuevo, y su salvación una salvación nueva. Su manera de hablar es magistral y punzante, pero la realiza en latín, no en hebreo, y dentro de un armazón deductivo secular, no en un contexto rabínico de discusión y argumentación analítica. La voz es la de Jacob, pero la mano es definitivamente la de Spinoza.

El Predicador dijo hace mucho tiempo que no hay nada nuevo bajo el sol. Casi toda noción de la filosofía de Spinoza, como la de toda otra filosofía, ya ha sido concebida y aceptada anteriormente. ¿En qué aspecto, pues, se lo puede considerar propiamente como un metafísico con poderes originales de crítica y de pensamiento creador? La respuesta nos la proporciona un contemporáneo de Spinoza: Pascal, quien defendió a Descartes (del cual no era amigo) contra las acusaciones de repetir conclusiones anteriores:

Quería preguntar a la persona de mente despejada si el principio de que "la materia es natural e insuperablemente incapaz de pensar" y el principio según el cual "pienso, luego soy" son realmente los mismos en la mente de Descartes y en la mente de San Agustín; quien decía lo mismo doce siglos antes. Estaría muy lejos yo de sostener que De cartes no fuera su verdadero autor, aunque los hubiera conocido por primera vez al leer al gran santo; pues conozco la diferencia que hay entre escribir inciden-

talmente una frase, sin reflexionar prolongada e intensamente sobre ella, y observar en esa frase una imponente sucesión de consecuencias que establece la distinción entre sustancias espirituales y sustancias materiales, y elabora a partir de esta distinción un principio fijo y fundamental para toda la física, como ha tratado de hacer Descartes. Pues sin entrar en la cuestión de si ha triunfado en su intento, doy por supuesto que sí, y, sobre la base de esta oposición, digo que esta doctrina de sus escritos es tan diferente de la misma doctrina en los escritos de otros como un hombre lleno de vida y de energía es diferente de un hombre muerto. Una persona hace una observación aislada sin comprender sus méritos, mientras que otra capta toda una sorprendente sucesión de consecuencias; esto nos lleva a afirmar audazmente que ya no se trata de la misma doctrina y que no la debe a aquél de quien la aprendió, como un árbol elevado no pertenece a quien, ignorante e irreflexivamente, arrojó en un suelo rico la semilla que así aprovechó su fertilidad. Los mismos pensamientos a veces se desarrollan de manera muy diferente en una persona que no es su creador; estériles en su campo original, fructifican cuando se los trasplanta.

Y en una de sus *Pensées* Pascal vuelve al mismo tema, aunque esta vez su objeto no es defender a Descartes, sino defenderse a sí mismo: "Que nadie diga que no he dicho nada nuevo, pues la presentación es nueva (*La disposition des matières est nouvelle*); en el tenis, ambos jugadores usan la misma pelota, pero uno la coloca mejor que otro." Spinoza es original, no porque cada una de sus doctrinas sea nueva sino porque el ordenamiento y la elaboración que dio a estas doctrinas son nuevos.

Hay también originalidad en la manera en que utilizó sus capacidades para construir y mantener el edificio de sus pensamientos. No importa para nada que los ladrillos hayan sido tomados de las construcciones de pensadores anteriores, siempre que Spinoza, como realmente sucedió, los haya hecho suyos trabajando con ellos. Es ésta la razón por la cual Montaigne dice de una idea que compartía con Platón: *Ce n'est non plus selon Platon que selon moi.*

El filósofo griego Parménides había considerado la totalidad como uno, y lo uno como indivisible y perfecto. Posteriormente, su discípulo, el eléata Zenón, trató de confirmar esta conclusión mediante una aguzada dialéctica deductiva. Spinoza fue una fusión de Parménides y Zenón: Parménides el poeta, el de las imágenes especulativas; Zenón el polemista, el de razonamiento rígido.

Tales y Anaximandro sostenían que todas las cosas son una, y los historiadores de la filosofía los llaman monistas. Dan el mismo nombre a Parménides y Spinoza, aunque éstos negaban la existencia misma de una pluralidad distinta. El monismo de los primeros pensadores griegos es un monismo de sustancia material: todas las cosas derivan de una misma sustancia, son homogéneas. El monismo de Parménides y Spinoza es un monismo de sustancia: hay una organización unificada de la existencia.

La primera tarea del metafísico es adquirir imágenes especulativas apropiadas. Estas son los ladrillos del pensamiento metafísico. La segunda tarea es coordinarlas, edificar un sistema a partir de ellas. Debe ordenarlas, vincularlas, no dejarlas amontonadas.

La imagen especulativa fundamental de Spinoza, el arco de bóveda de su sistema, es la visión del todo como unidad. Dice en una de sus cartas:

Imaginemos, si queréis, un gusano que viva en la sangre, capaz de distinguir a simple vista los corpúsculos de la sangre — la linfa, etc.— y observar cómo cada parte, al entrar en contacto con otra parte, es rechazada o comunica una parte de su movimiento. Este gusano viviría en la sangre como nosotros vivimos en una parte del universo, y consideraría cada partícula de la sangre como un todo, no como una parte. No podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y se ven obligadas, por esta naturaleza, a adaptarse unas a otras para establecer una armonía en conformidad con una ley definida. Si supiéramos que no hay espacio alguno fuera de la sangre ni causas externas a ella que pudieran comunicar nuevos movimientos a estas partes, y que no hay otros cuerpos a los cuales las partículas de la sangre pu-

dieran transmitir su movimiento, entonces inevitablemente la sangre permanecería siempre en su condición original y ningún otro cambio afectaría a sus partículas más que el que pudiera inferirse de una relación determinada del movimiento de la sangre con la linfa, el quilo, etc.; en cuyo caso la sangre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, puesto que hay un gran número de otras causas determinantes de las leyes que gobiernan la sangre de una manera definida y que, a su vez, dependen de la sangre, aparecen en este líquido movimientos y cambios que resultan, no solamente de la relación del movimiento de sus partes entre sí, sino también de las relaciones mutuas entre la sangre y las causas externas. Así, la sangre tiene el carácter de una parte, y no de un todo... Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos como hemos concebido aquí la sangre; pues todos los cuerpos están rodeados por otros que determinan su existencia y su actuación de una manera precisa y definida, a la par que la cantidad total de movimiento y reposo de todos los cuerpos, esto es, de todo el universo, permanece constante. De esto se desprende que cada cuerpo, en la medida en que su existencia está sujeta a ciertas leyes, debe ser considerado como una parte de todo el universo, debe estar de acuerdo con el todo y ajustarse a él, y, finalmente, debe estar conectado con las otras partes<sup>7</sup>.

Para Spinoza, todo objeto que aparece como un individuo en el mundo —sea un hombre, una casa, una piedra o una estrella—, está vinculado con otros objetos que lo afectan y, al mismo tiempo, a cuyas características afecta. Ninguno de estos objetos puede llevar una existencia independiente; en sus orígenes, no provienen de un proceso de autocreación sino que han sido generados por otros objetos, y la manera de su persistencia como objeto está totalmente condicionada, extrínseca e intrínsecamente. Consideremos una flor, por ejemplo. No proviene de la nada. Se desarrolla a partir de un bulbo o de semillas, los cuales tienen, a su vez, sus antepasados. Y no puede crecer en el espacio vacío. Debe estar arraigada en el suelo y recibir agua, minerales y luz solar. Los

<sup>7</sup> Carta XXXII a Henry Oldenburg, en *The Correspondence of Spinoza*, comp. de A. Wolf (Londres, 1928).

vientos y el aire influyen sobre la naturaleza y la dirección de su crecimiento. La helada la pone yerta y la inclina; la luz solar la pone lozana y erecta. Las abejas pueden sacarle el polen y los insectos comer sus pétalos. Pero estos mismos factores externos también reciben la influencia de otros factores, y éstos de otros aun, y estas interacciones son mutuas en gran medida. No hay nada en el mundo que permanezca completamente separado de otros miembros de la comunidad de la naturaleza. "Ningún hombre es una isla", dice Donne. Cada hombre, cada cosa puede ser una isla; pero todos ellos han surgido del mismo cimiento y están sumergidos en el mismo mar, cuyas corrientes aseguran un último contacto general.

Si Spinoza hubiera vivido unos pocos años más, habría saludado con entusiasmo las doctrinas de los *Principia* de Newton, pues le hubieran suministrado una confirmación directa de su propia convicción acerca de la interrelación general de las cosas. Si la ley de la gravitación es verdadera, dos partículas cualesquiera del universo ejercen fuerzas unas sobre otras. Así, que yo escriba estas palabras influye aun sobre el más insignificante insecto que se arrastre en la Argentina, y el movimiento de los ojos del lector al seguirlas con su mirada influye sobre las más gigantescas estrellas que giran en las galaxias más lejanas.

Todo suceso o cosa abstractos —lo que Spinoza llama un "modo"— es afectado por otros, tanto en sus orígenes como en su duración; ninguno de ellos puede explicarse a sí mismo. Una comprensión completa de ese modo que constituye una flor, de su presencia, su estructura, sus propiedades y de las alteraciones que sufre, depende de un conocimiento preciso y adecuado de su parentesco y su herencia, del medio cambiante y de las circunstancias que la sustentan y que han sustentado en el pasado a sus antecesores, del carácter y las causas de la evolución, del origen de la vida en nuestro planeta y del nacimiento y desarrollo de nuestro planeta mismo. A su vez, cada uno de los factores que contribuyen a la constitu-

ción de la flor deriva su naturaleza y su existencia de otros factores. Así, en última instancia, una comprensión completa de la flor exige una comprensión completa de toda otra cosa; y reciprocamente, una comprensión completa de la flora brindaría una comprensión completa de toda otra cosa. En la indagación de las causas de las cosas, debemos ir de un modo a otro y luego a otro. La naturaleza, en la imagen especulativa que Spinoza tiene de ella, es la totalidad a la cual pertenecen estos modos y todos los modos, totalidad que es autosuficiente. Esta totalidad debe existir para que haya un sistema de causas cerrado y, por ende, completo. Es un axioma que todo lo que existe o bien es un ser independiente, autosuficiente, o bien depende de alguna otra cosa para su existencia. Debe haber un ser independiente, pues de lo contrario habría un regreso infinito en la dependencia, de una cosa con respecto a otra, de ésta con respecto a otra, y así interminablemente. Tal regreso infinito es absurdo porque supone la ausencia de causas últimas de los efectos observados. Este argumento es análogo al de Aristóteles, por el cual éste pretendía demostrar la existencia de un motor inmóvil que explicara el hecho del movimiento. Aristóteles nos dice en su *Metafísica* que "hay, pues, algo que siempre se mueve con un movimiento incesante, y este movimiento es el movimiento circular y esto es evidente, no sólo en teoría, sino simplemente de hecho. Por lo tanto, el primer cielo debe ser eterno. Hay, pues, también algo que lo mueve. Y puesto que esto que es movido y que mueve es un término medio, hay algo que mueve sin ser movido, siendo eterno, sustancia y actualidad"<sup>8</sup>.

Por una parte, hay "un orden e interdependencia del universo como un todo", una completa "conexión de causas, y, por la otra, una causa última de este orden, de esta interdependencia y de esta conexión de causas. La naturaleza de Spinoza no es simplemente la suma de

<sup>8</sup> En la traducción de Oxford, editada por J. A. Smith y W. D. Ross.



los modos; a esta suma la podemos llamar el "universo". Concibe todas las cosas como formando una unidad, esta unidad que es el universo; pues si hay una "concatenación de causas", todas las cosas deben estar vinculadas en una. Pero esta unidad misma debe tener una causa. Esta causa es la naturaleza.

Todo lo que es tiene un lugar en la escala del ser: si trepamos, en el pensamiento, por los travesaños de esa escala, en su cima hallaremos la naturaleza. Es el ser con respecto al cual no puede concebirse nada mayor, para decirlo con las palabras que utiliza San Anselmo en su ingenioso y elegante argumento ontológico; todas las otras cosas están subordinadas a él. Puesto que tiene las mismas propiedades que las atribuidas esencialmente a Dios, Spinoza identifica a Dios con la naturaleza. "De la naturaleza se predica todo en todo", dice en su *Breve tratado*. "y, por consiguiente, la naturaleza consiste en atributos infinitos, cada uno de los cuales es perfecto en su especie. Y esto equivale exactamente a la definición que suele darse de Dios".

La afirmación implica la negación. ¿Qué es lo que Spinoza quiere negar? Quiere negar que Dios sea el regidor del universo, el rey del mundo, tal como se lo consideraba en el judaísmo tradicional. Quiere destruir la creencia de que Dios es un puro espíritu que hizo intencionalmente el universo y que está separado de las cosas de este mundo, sentado en lo alto, en un trono regio por encima de los súbditos de su reino, que es el legislador moral y el contador (que lleva su contabilidad de acuerdo con la legislación) que, cuando cierra una cuenta, asigna un destino eterno proporcional a las deudas contraídas y los haberes obtenidos: que es, en última instancia, innombrable y misterioso; y que es nuestro deber, según las palabras de Pascal, adorar en humilde silencio la inescrutable sublimidad de sus secretos: *Nous adorerons dans un humble silence la hauteur impénétrable de ses secrets*. Fue a causa de tales antítesis del teísmo tradicional declaradas abiertamente por lo que Spinoza fue

excomulgado de la comunidad judía y luego fue condenado en el mundo por ateo.

"Nada malo puede ocurrirle al hombre como no sea por causas externas, esto es, en la medida en que parte de la naturaleza entera, cuyas leyes está obligada a obedecer la naturaleza humana, y obligada también a adaptarse a esa totalidad de maneras casi infinitas. Es imposible que un hombre no sea una parte de la naturaleza y no siga el orden de ésta"<sup>9</sup>.

Este "orden común de la naturaleza" es el sistema interrelacionado de fenómenos al que llamó antes el "universo". No es a este al que Spinoza llama "Dios o naturaleza" (*Deus sive natura*). Dios o la naturaleza es el ser supremo. Es la condición consumada y necesaria de toda concreción y actualidad. Es un universal más que un particular, una especie más que un individuo; y un universal y una especie en el sentido aristotélico, más que en el platónico. Dios no es externo a los objetos del universo ni está separado de ellos. Es la totalidad última de la cual son miembros estos objetos; es la causa última cuyos efectos son esos objetos. "Dios es la causa inmanente, no la trascendente, de todas las cosas"<sup>10</sup>. Es una totalidad efectiva inherente a sus miembros, como un triángulo lo es a sus propiedades y la mente lo es a sus ideas.

Para Spinoza, como para la mayoría de los filósofos medievales, todo tiene una esencia. La esencia es el núcleo de la cosa, el cual la distingue de otras cosas que tienen otras esencias, a la par que también la une con todas las cosas que tienen la misma esencia que ella. Todas las cosas pertenecen por naturaleza a tipos, cada uno de los cuales constituye una unidad —en la forma de un grupo, una totalidad o una especie— a partir de la multiplicidad. El factor de unidad es la posesión del mismo núcleo de ser. Hay cualidades sentidas por el corazón que afectan a todos los seres humanos y los conducen

<sup>9</sup> *Ethics* (White y Stirling). Parte IV, Apéndice, VI-VII.

<sup>10</sup> *Idem*, Parte I, Prop. XVIII.

a la risa, a las lágrimas o a la adopción de actitudes sexuales. Estas cualidades universales derivan de nuestra esencia humana. Son consecuencias necesarias del hecho de ser humanos, así como es una propiedad necesaria de un triángulo euclidiano que la suma de sus ángulos interiores sea igual a dos ángulos rectos. De este modo, la esencia es tanto un principio explicativo como un principio clasificatorio. ¿Por qué lloras? Porque eres humano. ¿Por qué la suma de los ángulos interiores de una figura es igual a dos ángulos rectos? Porque es un triángulo. Las propiedades de las cosas derivan de sus esencias, las cuales explican por qué las cosas tienen las propiedades que tienen.

Pero, a su vez, todas las especies pertenecen a tipos. Tomando como ejemplo especies biológicas, los monos y los hombres pueden ser agrupados como primates; y los primates y otros órdenes, como los carnívoros y los cetáceos, pueden ser agrupados dentro de la clase de los mamíferos; esta clase puede ser agrupada con otras clases, como las de las aves y los reptiles, para formar el grupo de los tetrápodos; los tetrápodos y los peces pueden ser agrupados en el género de los vertebrados; y así sucesivamente, ascendiendo cada vez más, hasta llegar al reino cuyos miembros son todos los animales. En términos muy generales, en la esfera biológica y en otras esferas, cualquier tipo, cualquiera que sea su orden, es tanto un principio clasificatorio como explicativo, pues cada tipo tiene una esencia asociada con él. Es porque los seres humanos son animales vertebrados por lo que pueden ser pintores y bailarines, y pueden admirar o despreciar a pintores y bailarines; pues tener una espina dorsal, con todo lo concomitante con ella, es una condición necesaria para la realización de esas actividades y la expresión de esas emociones. Para Spinoza, Dios es el tipo supremo absoluto: el principio supremo de clasificación y explicación. Por lo tanto, Dios es todo y causa todo. Es todo en el sentido en el cual la especie es (la totalidad de) sus miembros, así como un todo es con respecto a sus partes.

Causa todo en el sentido en el cual la esencia asociada con una especie es la causa —llamada “causa formal” en la filosofía aristotélica— de los particulares incluíbles bajo tal especie. Así, Spinoza puede decir: “Todo lo que es, es en Dios, y nada puede ser o ser concebido sin Dios”<sup>11</sup>. Y “del supremo poder de Dios, es decir, de su naturaleza infinita, han fluído necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de modos infinitos, es decir, todas las cosas; del mismo modo como de la naturaleza de un triángulo se sigue eternamente y para la eternidad que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos”<sup>12</sup>.

En la construcción de su teología natural, Spinoza tiene *in mente* la conocida condición de la matemática clásica, en la cual se aprende y se puede demostrar de manera concluyente un gran número de propiedades de triángulos, círculos y otros conceptos matemáticos. Las propiedades de los triángulos se infieren necesariamente de su misma naturaleza: de su triangularidad. Y estas propiedades de los triángulos son engendradas por la triangularidad en forma totalmente independiente de las condiciones temporales. El hecho de que el área del cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo sea igual a la suma de las áreas de los cuadrados contruidos sobre los otros dos lados del triángulo es una verdad eterna, no temporal. No es un hecho que haya nacido y que muera; no es un hecho que haya sido realizado por Pitágoras y deba ser destruido con la extinción de la raza humana. Es una verdad que tiene el carácter de tal independientemente de todas las circunstancias históricas. De igual modo, los hechos matemáticos, por ser verdades eternas, no pueden ser unos temporalmente anteriores a otros, pues ninguno de ellos llega a ser ni deja de ser. La única prioridad posible es de carácter lógico; una verdad eterna es lógicamente anterior a otra si y sólo

<sup>11</sup> *Idem*, Parte I, Prop. XV.

<sup>12</sup> *Idem*, Parte I, Prop. XVII, E-colló.

si la implica sin ser implicada por ésta. En este sentido, "las diagonales de un paralelogramo se cortan mutuamente" es anterior a "las diagonales de un rectángulo se cortan mutuamente", y ésta es anterior a "las diagonales de un cuadrado se cortan mutuamente". Spinoza consideraba el mundo como una serie de verdades eternas que proceden lógicamente del concepto concreto y omnímodo de Dios. Las cosas y los sucesos del mundo derivan, final y necesariamente, de la naturaleza esencial de Dios, como las propiedades del triángulo derivan de la naturaleza esencial del triángulo.

De este modo, Spinoza introduce un esquema sistemático en todos los posibles objetos de experiencia. Construye una unidad a partir de la multiplicidad de fenómenos, en la máxima medida: allí donde nosotros vemos las baldosas, él ve el pavimento en su totalidad. La unidad no sólo lo es de sustancia, sino también de secuencia. Sirve como principio universal de desarrollo dentro del orden común de la naturaleza, así como de vasta cúpula de la estructura jerárquica de especies y géneros insertada en este orden común. Dios (la diferencia de Roma) une para gobernar. El todo es uno.

¿Qué trataba de realizar Spinoza en su teología natural? Trataba de elaborar una doctrina congruente de la deidad en relación con la idea general de Dios aceptada en el judaísmo y en herejías judías tales como el cristianismo. Spinoza creía que esta idea general de Dios era contradictoria. Por ejemplo, según ella, Dios es omnipotente. Pero no es omnipotente.

Hay quienes piensan que Dios es una causa libre, porque puede, según creen, hacer que las cosas de las que hemos dicho que se siguen de su naturaleza —esto es, las cosas que están en su poder— no sucedan o no sean producidas por él. Pero esto es como decir que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales a dos ángulos rectos, o que dada una causa no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo. Además demostraré más adelante, sin ayuda de esta Proposición (Dios obra únicamente por las leyes de

su naturaleza y sin sufrir coacción alguna) que ni el intelecto ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. Sé que muchos creen poder demostrar que un intelecto supremo y una libre voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios; dicen, en efecto, que no conocen nada más perfecto que poder atribuir a Dios que aquello que es la perfección suma en nosotros mismos. Sin embargo, aunque conciben a Dios como un ser que posee el intelecto supremo, no creen que pueda hacer que existan todas aquellas cosas que están en acto en su intelecto, pues piensan que de ese modo destruirían su poder. Si hubiese creado, dicen, todo lo que está en su intelecto, no hubiera podido crear nada más, lo cual, a su entender, no es compatible con la omnipotencia de Dios. Por consiguiente, prefieren considerar a Dios como un ser indiferente a todas las cosas, que sólo crea lo que decretó crear por cierta voluntad absoluta. Pero pienso que he demostrado con suficiente claridad que del sumo poder de Dios, es decir, de su naturaleza infinita han fluído necesariamente, o siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de modo infinito, es decir, todas las cosas del mismo modo como de la naturaleza de un triángulo se sigue eternamente y para la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos. La omnipotencia de Dios, pues, ha estado en acto desde la eternidad y permanecerá en la misma actualidad por toda la eternidad. De esta manera se establece mucho más firmemente, en mi opinión, la omnipotencia de Dios. Mis adversarios (si puedo permitirme hablar con franqueza) parecen negar la omnipotencia de Dios, dado que se ven obligados a admitir que tiene en su mente un número infinito de cosas que podrían ser creadas, pero que sin embargo, nunca podrá crear; pues si crease todo aquello que tiene en su mente, según ellos, agotaría su omnipotencia y se volvería imperfecto. Por lo tanto, para tener un Dios perfecto, se ven obligados a hacerlo incapaz de realizar todas las cosas sobre las que se extiende su poder, y no puedo imaginar cosa más absurda o más opuesta a la omnipotencia de Dios que ésta<sup>18</sup>.

De igual modo, según la idea general que se tiene de Dios, éste ha creado la sustancia material. Este aspecto creador es incompatible con otros aspectos de esa idea.

Todos los hombres que han considerado de alguna manera la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo.

Que no puede serlo lo demuestran de manera concluyente señalando que entendemos por "cuerpo" una cierta cantidad que posee longitud, ancho y profundidad y que está limitada por una forma fija; y que atribuir estas cosas a Dios, un ser absolutamente infinito, es el mayor absurdo. Pero al mismo tiempo, partiendo de otros argumentos por los cuales tratan de confirmar su prueba, manifiestan claramente que separan de manera total la sustancia corpórea o extensa de la naturaleza divina y afirman que ha sido creada por Dios. Pero ignoran completamente por qué poder divino ha podido ser creada. Y eso muestra claramente que no saben lo que dicen. Pero yo he demostrado, al menos en mi propia opinión, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra<sup>14</sup>.

El propósito de Spinoza era eliminar la contradicción en la idea de Dios que él había recibido, pero conservando las funciones del original en la idea coherente y modificada. De aquí su insistente uso de las descripciones tradicionales de Dios para su propio Dios: "Dios es uno"; "Dios es absolutamente infinito"; "todas las cosas están en Dios, y todo lo que sucede, sucede sólo por las leyes de la naturaleza infinita de Dios"; "no puede afirmarse de modo alguno que Dios sufra por nada"; "la esencia de Dios excluye toda imperfección y supone la perfección absoluta"; "las cosas han sido creadas por Dios en el grado sumo de la perfección, pues ellas se desprenden necesariamente de la existencia de una naturaleza de suprema perfección"; "Dios es eterno". Y, al tratar de ser ortodoxo cuando puede, Spinoza recomienda su versión de la deidad diciendo:

Me queda por mostrar lo ventajoso que puede ser para nuestras propias vidas el conocimiento de esta doctrina... E. útil en la medida en que enseña que todo lo que hacemos solamente por la voluntad de Dios, y que participamos de la naturaleza divina en la medida en que nuestras acciones son cada vez más perfectas y en que entendemos a Dios cada vez mejor. Esta doctrina, pues, además de dar reposo al alma en todo aspecto, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste la mayor felicidad

<sup>14</sup> *Ethics* (White y Stirling), Parte I, Prop. XV, Escolio.

o beatitud; a saber, en el conocimiento de Dios solamente, por el cual nos vemos llevados a hacer sólo lo que dicta el amor y la piedad <sup>16</sup>.

La primera imagen especulativa de Spinoza concibe al todo como uno. Su segunda imagen especulativa ve a Dios como fuente última, inmanente y omnimoda del universo. En esta imagen, Dios es el ser infinito y perfecto, la realidad soberana y autodependiente. "Y puesto que esto que es movido y que mueve es un término medio, hay algo que mueve sin ser movido, siendo eterno, sustancia y actualidad." Estos predicados del primer motor aristotélico son también predicados del Dios de Spinoza.

En una de sus cartas dice Spinoza: "Al único ser que posee en sí mismo todas las perfecciones lo llamo Dios". Y en la carta siguiente al mismo destinatario, repite esta definición: "Al ser que es absolutamente ilimitado y perfecto lo llamo Dios". Para Spinoza, la deidad es el ser absolutamente ilimitado y absolutamente infinito: un ser que no conoce restricciones en ningún aspecto. El intelecto modal humano sólo conoce dos atributos de la deidad, dos expresiones esenciales de la naturaleza divina. Estos son el pensamiento y la extensión, la mente y la materia. Pero, puesto que Dios es absolutamente infinito, debe haber infinitas expresiones distintas y esenciales de la naturaleza divina. Los múltiples aspectos de la esencia de Dios residen en los cielos, más allá del alcance de nuestros más poderosos telescopios intelectuales o sensoriales: su carácter será siempre inaccesible a las escasas y débiles sensibilidades de la humanidad. Sin embargo, Spinoza afirma caballerescamente pero atacando en forma directa con una frase punzante, una de las convicciones fundamentales del pensamiento religioso aceptado, que "la mente humana posee un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios" y que, en realidad, "la esencia infinita y la eternidad de Dios son conocidas por todos", pues "cada atributo expresa la

<sup>16</sup> *Idem*, Parte II, Prop. XLIX, Escolio.



esencia eterna e infinita de Dios" y nosotros conocemos al menos dos atributos, el pensamiento y la extensión.

¿Cómo puede ser Dios la culminación de las perfecciones? Porque es absolutamente infinito. No se necesita nada para completarlo, pues es el único ser suficiente y autosuficiente. Dios, como el Uno de Parménides, es el *plenum* de la existencia. Spinoza identifica la perfección con lo completo.

Aquí quisiera haceros notar lo que he dicho con respecto a la palabra "imperfección", a saber, que ésta significa que a una cosa le falta algo que, sin embargo, pertenece a su naturaleza. Por ejemplo, puede decirse que la extensión es imperfecta con respecto a la duración, la posición, o la cantidad, porque no dura más, o no conserva su posición, o no es mayor. Pero nunca podría decirse que es imperfecta porque no piensa, pues su naturaleza no requiere nada de esta especie, ya que consiste solamente en extensión, esto es, en una cierta especie de ser. Sólo de ésta puede decirse que es limitada o ilimitada, perfecta o imperfecta. Y puesto que la naturaleza de Dios no consiste en una cierta especie de ser, sino en ser absolutamente ilimitado, su naturaleza también requiere todo lo que expresa perfectamente el ser; de lo contrario, su naturaleza sería limitada y deficiente<sup>16</sup>.

La identificación de Spinoza de lo perfecto con lo completo es un ejemplo, entre muchos, de la permanente influencia que ejerció sobre él la literatura hebrea medieval, en la cual se encuentra a menudo esta identificación. El rabí Schlomó ben Itajak (Rashi) es considerado, generalmente, como el más grande de los comentaristas bíblicos y talmúdicos de este período. Desde entonces, todo estudioso de la Torá y del Talmud ha murmurado sus anotaciones al estudiar los textos sagrados. Spinoza fue uno de estos discípulos. En la elucidación que hace Rashi del Génesis, 1,7 ("Hizo, pues, Dios el firmamento, y separó las aguas que estaban debajo del firmamento de las aguas que estaban *por encima del firmamento*. Y así fue. Y Dios llamó cielo al firmamento. Y atardeció y

<sup>16</sup> Carta XXXVI a John Hudde, en Wolf, *op. cit.*

luego amaneció: el día segundo”), dice acerca de las palabras que he puesto en bastardilla: “No dice ‘sobre el firmamento’, sino ‘por encima del firmamento’, porque las aguas estaban suspendidas en el espacio. Y en cuanto a la obra del segundo día, ¿por qué no dice ‘que fue buena’? Porque el trabajo de las aguas sólo fue completado el tercer día: en el segundo día sólo lo empezó: y todo lo que no está completado no se encuentra en su estado de perfección y en su plenitud.”

Por lo tanto, Dios es la culminación de las perfecciones porque es absolutamente infinito, y la absoluta infinitud supone la realización total. Pero también, sinónimamente, porque es el ser real supremo, pues “por realidad y por perfección entiendo la misma cosa”. Dios es la consumación de la existencia.

## MENTE Y MATERIA

La tercera de las imágenes especulativas de Spinoza es la continuidad de cada atributo de la divinidad. El pensar no puede ser dividido. Los pensamientos son procesos, no sucesos, pues no tienen un comienzo ni un fin definidos; surgen, se conectan y se funden entre sí como las olas del mar, unas pocas de las cuales llegan o trepan a las costas de la conciencia humana. El pensamiento atraviesa todas las cosas ininterrumpidamente; todas las cosas piensan siempre. No puede haber interrupción alguna de la cogitación, ni siquiera en la mariposa o en la E-finge. De igual modo, y más paradójicamente, tampoco la extensión puede ser dividida. La sustancia corpórea no tiene parte. Es en sí misma elemental y simple. Dice Spinoza en una carta: “Los que piensan que la sustancia extensa consiste en partes o en cuerpos realmente distintos unos de otros hablan sin juicio, por no decir albedamente. Pues es como si alguien tratara, simplemente agregando y acumulando muchos círculos, de formar un cuadrado, un triángulo o alguna otra cosa

diferente en toda su esencia." Y en la *Ética* ofrece una explicación de la creencia popular en la divisibilidad de la materia.

Si se pregunta por qué existe una tendencia natural a dividir la cantidad, respondo que concebimos la cantidad de dos maneras: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, tal como la imaginamos; o bien como sustancia, lo cual sólo lo hace el entendimiento. Por lo tanto, si consideramos la cantidad (como hacemos a menudo y fácilmente) tal como existe en la imaginación, la hallamos finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como existe en el intelecto y la concebimos como sustancia, lo que es muy difícil, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, la hallaremos infinita, única e indivisible. Esto le será bastante manifiesto a todos los que hayan sabido distinguir entre la imaginación y el intelecto, sobre todo si recordamos que la materia es en todas partes la misma y que no se distinguen partes en ella, excepto en la medida en que la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes sólo se distinguen modalmente, pero no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua como agua, se divide, que sus partes se separan las unas de las otras; pero en la medida en que es sustancia corpórea no podemos concebirla a í, pues como tal no sufre separación ni división. Además, el agua, como agua, se genera y se corrompe; pero como sustancia no se genera ni se corrompe<sup>17</sup>.

Durante el siglo XVI, el espíritu del Renacimiento dio nueva vida, con sus mágicas operaciones, a las doctrinas de Epicuro, y aunque la teoría de la constitución atómica de la materia, que formaba parte de ellas, maduró luego con vigor creciente, encontró poca aceptación en Spinoza. A través de Maimónides, siguió a Aristóteles, quien rechazaba la teoría atómica de Leucipo y Demócrito.

El pensamiento y la extensión no son los únicos continuos. Todos los atributos lo son, tanto los que conocemos como los que no conocemos. Y ello por esta razón: que cada atributo individualmente expresa la esencia de lo divino, por lo cual cada uno de ellos es la sustancia divina concebida bajo un cierto aspecto. Por lo tanto, si

<sup>17</sup> *Ethics* (White y Stirling), Parte I, Prop. XV, Escolio.

un atributo estuviera formado por partes y no fuera continuo en su textura, no habría una sustancia sino muchas; y esta conclusión es insostenible, pues contradice la simplicidad y la singularidad de la sustancia: sólo puede haber un *summum genus*.

La cuarta de las imágenes especulativas de Spinoza se refiere a la naturaleza modal de lo que es efectuado por la primera causa, que es Dios. Hay dos especies de modo: la infinita y la finita. Los modos infinitos, a su vez, son dos clases: modos infinitos inmediatos y modos infinitos mediatos. Restringiendo la atención a los atributos que conocemos, el atributo del pensamiento se resuelve en el modo infinito inmediato del intelecto; es lo que Spinoza llama "la comprensión absolutamente infinita de Dios" o "la idea de Dios" (*idea Dei*). El atributo de la extensión resulta en el modo infinito inmediato del Movimiento y el Reposo. Para Spinoza, el reposo no es simplemente la ausencia de movimiento: es algo positivo en sí mismo. Lo que he llamado el "universo" constituye un modo infinito mediato, al que describe como "el rostro de todo el universo" (*facies totius universi*).

Los modos infinitos inmediatos son las consecuencias activas de los atributos correspondientes. "Por 'atributo' entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como esencia de la misma"<sup>18</sup>. Los atributos de la sustancia única Dios son nuestras proyecciones y distinciones. En la concepción metafísica de la realidad se les asigna un lugar juntos a los principios, la explicación y la creación, más que junto a las conclusiones, lo explicado y lo creado. Lo que Spinoza quiere decir es que estas distinciones colaterales creadas por el intelecto son reflejos de la realidad —la metafísica sostiene el espejo frente a la naturaleza—, en la cual están tan absorbidas que no se percibe diferencias entre ellas. En definitiva, la especie no es nada aparte de sus miembros; todo lo

<sup>18</sup> *Idem*, Parte I, Def. 4.

que es potencial es actual. "Dios es la causa *inmanente* de todas las cosas." Sin embargo, puesto que es necesario hacer estas distinciones, dado que la tarea de la metafísica es explicar y se las necesita para la explicación, y como también en última instancia deben ser trascendidas, tenemos que reconocer, por una parte, que los atributos son en sí mismos y por sí mismos indeterminados, que necesitan expresión específica, y, por otra parte, reconocer que las entidades particulares de la experiencia posible son en sí mismas y por sí mismas incomprensibles y necesitan una derivación general. Los modos infinitos inmediatos son las primeras consecuencias de los atributos y señalan el primer paso hacia la realidad cotidiana. Son las ramas de las cuales brotan luego los frutos de los fenómenos. Los modos infinitos mediatos son las consecuencias secundarias de los atributos y señalan el segundo paso hacia la realidad cotidiana. Son los pimpollos de los que provienen los frutos de los fenómenos. Más exactamente, Dios, como primera causa, es el árbol desnudo del ser. Cada modo infinito inmediato es, como un aspecto, el árbol del ser cuando florece. Y el modo infinito mediató del universo es el árbol del ser en la plenitud de su fructificación estacional, que nunca termina. Los modos finitos son los frutos individuales del árbol del ser. Son los resultados finales de la primera causa. Puesto que los modos finitos son producidos de este modo, la primera causa debe ser, en la medida en que puede producirlos, supremamente activa y actual.

El modo infinitivo mediató del universo —*facies totius universi*— es para Spinoza como un individuo dentro del cual hay cambio pero que no cambia él mismo. Las cosas se mueven dentro del universo, pero el universo mismo no se mueve; las cosas crecen y decaen dentro del universo, pero el universo mismo no crece ni decae. Así afirma:

Hasta aquí hemos concebido un individuo compuesto solamente de cuerpos que se distinguen los unos de los otros exclusivamente por el movimiento y el reposo, la

velocidad y la lentitud: es decir, compuesto de los cuerpos más simples. Si concebimos ahora un individuo de otra especie, compuesto de muchos individuos de diversa naturaleza, descubriremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, sin embargo, su naturaleza. Pues, dado que cada una de sus partes se compone de varios cuerpos, cada parte, sin cambio alguno de su naturaleza, podrá moverse más lentamente o más rápidamente [por una tesis que Spinoza presenta como ya demostrada por él] y, en consecuencia, podrá comunicar su movimiento, más rápida o más lentamente, a las restantes. Si imaginamos ahora una tercer especie de individuos compuestos de los de la segunda especie, descubriremos que pueden ser afectados de muchas otras maneras sin ningún cambio de forma. Por lo tanto, si avanzamos *ad infinitum*, podemos concebir fácilmente toda la naturaleza como un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, difieren de infinitas maneras sin ningún cambio en el individuo total<sup>19</sup>.

La quinta de las imágenes especulativas de Spinoza concibe a la mente como espejo del cuerpo<sup>20</sup>. Puesto que Dios tiene los atributos del pensamiento y la extensión, todos los individuos deben ser modos de pensamiento y de extensión. "De donde se desprende que el hombre está compuesto de mente y cuerpo". Pero así como los atributos del pensamiento y la extensión no pueden ser separados dentro de la naturaleza de Dios, así también la mente y el cuerpo son inseparables dentro de la naturaleza del hombre: "La mente humana está unida al cuerpo". ¿Qué es una mente humana? Es, abstractamente, una parte del modo infinito inmediato del pensamiento. Concretamente, es el complejo de ideas del cuerpo humano: "El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o un cierto modo de extensión realmente existente, y nada más". Todas nuestras ideas son "ideas de afecciones por las cuales es afectado el cuerpo". Nuestra mente es, simplemente, el espejo que refleja las transacciones del cuerpo. No podemos tener ningún co-

<sup>19</sup> *Idem*, Parte II, Lema VII, Escolio.

<sup>20</sup> Este punto es desarrollado principalmente en la Parte II de la *Ética*, de donde se toman las citas siguientes.

nocimiento directo de lo que está fuera de los límites del cuerpo; por otra parte, todo lo que sucede dentro de esos límites es conocido directamente, y los procesos de conocimiento corresponden a los procesos físicos: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas". Cabe destacar que las ideas no son los efectos que derivan de condiciones corpóreas como causas. Son con respecto al pensamiento lo que son las condiciones con respecto a la extensión. Los contenidos de la mente y del cuerpo son, meramente, expresiones distintas de la misma realidad: "Un modo de extensión y la idea de este modo son una y la misma cosa expresada de dos maneras diferentes".

Una consecuencia del carácter homólogo de la mente y el cuerpo es que el ámbito del conocimiento es directamente proporcional a las susceptibilidades del cuerpo: "Cuanto mejor adaptado que otro se halle un cuerpo para hacer o padecer muchas cosas al mismo tiempo, en la misma medida la mente se hallará mejor adaptada para percibir muchas cosas al mismo tiempo, y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de éste solamente, tanto mejor adaptada estará la mente para entender distintamente. Por eso podemos determinar la superioridad de una mente sobre otra y también ver la causa por la cual sólo tenemos un conocimiento muy confuso de nuestros propios cuerpos"<sup>21</sup>. Es decir, "es imposible que un hombre no sea una parte de la naturaleza y no siga su orden común"; de aquí que las innumerables acciones del cuerpo no dependan solamente de éste.

Si todas nuestras ideas no designan sino afecciones del cuerpo, podría preguntarse cómo escaparemos de la estrecha celda en la cual nos aprisiona de este modo el subjetivismo. La respuesta es que tenemos ideas y conocimiento de los cuerpos que causan cambios en nuestros cuerpos físicos, en las ideas de estos cambios causados, pues las condiciones de nuestro cuerpo, que son

<sup>21</sup> *Ética*, Parte II, Prop. XIII, Escolio.

causadas por objetos externos, deben reflejarse en el hecho de que tengamos ideas que suponen objetos causantes externos: pues es axiomático que "el conocimiento de un efecto depende del conocimiento de la causa y lo supone". Por consiguiente, la mente percibe modos de extensión distintos de aquel con el cual está integrada. Esta percepción es indirecta, y Spinoza nos condena a la prisión del subjetivismo en la medida en que piensa que "las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican la constitución de nuestro propio cuerpo, más que la naturaleza de los cuerpos externos". Sin embargo, el lector moderno no debe abrigar demasiadas sospechas con respecto a la coherencia de la doctrina de Spinoza en este punto, y debe recordar que éste vivió antes de que se hicieran corrientes las discusiones académicas sobre los fundamentos de las concepciones realista e idealista de la sensación. Su conducta era suficientemente fuerte como para permitirle resistir el contagio del escepticismo. A diferencia de Descartes, no adolecía de dudas anormales. Nunca se habría planteado el problema: si todas mis percepciones o concepciones son de mi propio cuerpo, ¿cómo puedo estar seguro de que hay otros cuerpos? En realidad, partió de la multiplicidad. La palabra misma se resuelve en individuos. Pero éstos no están aislados los unos de los otros, ni desconectados. Tienen antepasados comunes —causas precedentes— y todos ellos derivan de la causa ancestral única y última, es decir, Dios.

La sexta imagen especulativa de Spinoza concibe cada modo finito, sea de extensión, de pensamiento o de cualquier otro atributo, como luchando por su conservación. Podemos leer en el libro de sermones del rabí Saúl Levi Monteiro, uno de los maestros de Spinoza en su juventud, que "la naturaleza, madre de todas las cosas creadas, ha insertado en ellos una voluntad y un impulso de esforzarse por su conservación". Esta concepción del mundo como un campo de batallas interminables entre todas las cosas, en las cuales cada una de ellas trata de sobrevivir a toda costa, tiene una historia larga y muy antigua,



Pero Spinoza utiliza la idea de manera más sistemática que sus precursores. Brinda fundamentos cosmológicos generales pero precisos para ese amor a sí mismo y ese esfuerzo —*conatus*— universales. *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur. nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam* ("El esfuerzo con el cual cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia real de la cosa misma")<sup>22</sup>. El núcleo mismo del ser de cada cosa es el esfuerzo por persistir en la existencia. Y este esfuerzo no es un resultado de la voluntad o la elección; es automático, instintivo. "De la esencia dada de una cosa se siguen necesariamente ciertas cosas", así como de la triangularidad se sigue que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. "Y las cosas no pueden hacer algo que no sea lo que se sigue necesariamente de su naturaleza determinada", así como es imposible que los triángulos tengan propiedades diferentes de las que tienen. "Por lo tanto, el poder de una cosa, o el esfuerzo con el cual hace algo o trata de hacer algo, por sí sola o con otras, es decir, el poder o esfuerzo con el cual trata de perseverar en su ser, no es sino la esencia dada o real de la cosa misma". Así, cada cosa tiene una tendencia innata a perdurar, por su naturaleza esencial; en verdad, esta tendencia es su naturaleza esencial. Los objetos materiales —esto es, los objetos concebidos bajo el atributo de la extensión, los objetos concebidos como extensos— tratan de persistir sin tener conciencia de ello. Se mueven o están en reposo, cambian o permanecen inconscientemente, siguiendo la línea de la conservación máxima de sus energías. Pero, para Spinoza, tal conservación es expresión. No hay más poder que el que adquiere actualidad por una expresión determinada. Por consiguiente, los objetos físicos son impulsados por las naturalezas implantadas en ellos a la realización máxima de sus potencialidades. También la mente es impulsada, de ma-

<sup>22</sup> *Idem*, Parte III, Prop. VII.

nera análoga, al ejercicio de sus capacidades. Pero, a diferencia de los modos materiales, la mente es consciente de su amor por sí misma, de su esforzarse. Spinoza afirma:

La mente, en la medida en que tiene ideas claras y distintas como en la medida en que tiene ideas confusas, trata de perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo... Este esfuerzo, cuando se relaciona con la mente solamente, es llamado voluntad, pero cuando se relaciona a la vez con la mente y con el cuerpo es llamado apetito; por lo tanto, no es sino la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente lo que sirve para su conservación; en consecuencia, el hombre está determinado a hacer esas cosas. Por ende, no hay diferencia alguna entre el apetito y el deseo, excepto a este respecto: que el deseo se refiere generalmente con los hombres en la medida en que éstos son conscientes de sus apetitos, por lo cual se lo puede definir como un apetito del cual somos conscientes. De lo que hemos dicho es evidente, pues, que no nos esforzamos por nada, ni queremos, apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzgamos buena, sino que, por el contrario, juzgamos buena una cosa porque nos esforzamos por alcanzarla, la queremos, apetecemos y deseamos<sup>23</sup>.

Pensemos en esta analogía. Los animales superiores, cabe suponer, respiran sin ser conscientes de que respiran. La respiración es la vida. E imaginemos también que todos los animales inferiores, las plantas y los objetos físicos respiran inconscientemente. Hasta ahora imaginamos todas estas cosas como esforzándose inconscientemente por realizar sus capacidades, por mantener sus raíces en el suelo de la existencia y hacer fructificar sus simientes. Pero consideremos ahora al hombre. En él, la respiración también es esencial. Pero él puede saber que respira. Y respirar es la única actividad fisiológica que es automática, continua cuando duerme, en un desmayo o cuando está anestesiado tanto como cuando está despierto y puede controlarla conscientemente. En cierta medida, podemos determinar su ritmo y profundidad;

<sup>23</sup> *Idem*, Parte III, Prop. IV y Escolio.

podemos mejorarla. Pero esta determinación o este mejoramiento está condicionado a su vez por el proceso de su funcionamiento anterior, especialmente por sus resultados. No podemos actuar sobre nuestras naturalezas desde fuera. Tenemos que ayudarnos a nosotros mismos fundándonos en nuestra propia naturaleza total, tal como se encuentra realizada hasta ahora. Así, concebimos al hombre como conscientemente capaz de esforzarse por lograr la autodeterminación a través de la autodeterminación. El ejercicio activo de su poder lo lleva a la gloria, pues a través de este ejercicio activo realiza más perfectamente la esencia de Dios. "El poder de Dios es su esencia misma", y el poder debe manifestarse y declararse en los individuos del mundo. El reino de Dios está dentro de ti. En la proporción en que el hombre logre desarrollar su propia esencia, en esa medida, logra la unión con Dios. Pero no debe olvidarse que, para Spinoza, toda cosa puede ser considerada como intelectual, es decir, bajo el atributo del pensamiento. De aquí que cada cosa, en la medida en que es un modo de pensamiento, esté esforzándose con mayor o menor grado de conciencia por lograr su propio desarrollo.

Ahora bien, de la concepción de Spinoza sobre la relación entre la mente y el cuerpo se desprende que todo aquello que aumente o disminuya el poder de acción del cuerpo también aumenta o disminuye el poder de pensamiento de la mente. Se dice que actuamos cuando hacemos algo cuyo efecto puede ser entendido exclusivamente a partir de nuestra naturaleza, como causa: para entender el porqué de la acción basta conocer al agente. Por otra parte, se dice que sufrimos cuando en nuestra historia se produce un suceso del cual no somos la causa suficiente. ¿Cómo llegamos a ser totalmente activos y, de este modo, a liberarnos de las fuerzas coactivas del mundo externo? La respuesta de Spinoza es similar a la de Pitágoras, Sócrates y Platón: por el conocimiento. "Las acciones de la mente sólo surgen de ideas adecuadas, mientras que las pasiones sólo dependen de las inadecua-

das". "Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos una idea clara y distinta de él". La concepción de Spinoza del hombre libre —*homo liber*— es la concepción de un hombre intelectual, un hombre que es razonable, y que es razonable actualmente, no sólo potencialmente. "Un hombre libre, es decir, un hombre que vive de acuerdo con los dictados de la razón exclusivamente, no actúa por el temor a la muerte, sino que desea directamente el bien, esto es, actúa, vive y conserva su ser de acuerdo con el principio que le manda buscar lo que es útil para él".

Nuestras acciones, es decir, los deseos determinados por el poder o la razón del hombre, son siempre buenas, mientras que las otras pueden ser buenas o malas. Por lo tanto, lo más útil en la vida es perfeccionar en el mayor grado posible el intelecto o la razón; sólo en esto consiste la felicidad o beatitud supremas del hombre; porque la beatitud no es más que la paz del alma que proviene del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el intelecto no es tampoco otra cosa que comprender a Dios y los atributos y acciones de Dios que son consecuencia de la necesidad de su naturaleza. Por lo tanto, el fin último de un hombre guiado por la razón, es decir, el principal deseo con el cual trata de gobernar todos los demás, es el que le lleva a una adecuada concepción de sí mismo y de todas las cosas que puedan caer bajo su entendimiento <sup>24</sup>.

## EL BIEN Y EL MAL.

La séptima de las imágenes especulativas de Spinoza es la que concibe al hombre como el vástago del mundo que lo rodea y como carente de una efectividad excepcional en este mundo. Es poco más que la sombra de una sustancia, que la nervadura de una sola hoja de un árbol frondoso, que una hoja de hierba de un campo que se extiende en todas direcciones y hasta el horizonte. En este punto, Spinoza se une firmemente al naturalismo de la escuela de Demócrito y Epicuro. El lugar del hombre

<sup>24</sup> *Idem*, Parte IV, Apéndice.

está en el esquema común de las cosas, y las leyes de la naturaleza son las leyes de su naturaleza. Sólo para el hombre mismo tiene el hombre particular significación en el universo. En realidad, no tiene ningún poder especial sobre sus vecinos naturales. La creencia de los hombres bíblicos en su dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre toda la tierra; la creencia de que estamos física, metafísica y moralmente en el centro del universo, dominándolo; la creencia de que todo ha sido hecho para nuestro beneficio particular, son todas creencias elaboradas por la fantasía, no por la razón. Con impaciencia apenas reprimida por la estupidez común, Spinoza condena y destruye vehementemente este punto de vista antropocéntrico. Atribuye su origen al hecho de que todo lo que hacemos está motivado por un deseo consciente que tiende a lo que es útil para nosotros. Por ejemplo, estamos interesados en las aplicaciones de las cosas; y cuando creemos que las hemos descubierto —por la observación o por la reflexión introspectiva sobre nuestras propias acciones similares a las cosas que tratamos de comprender— nuestra curiosidad se considera satisfecha. Nuestras explicaciones se basan en causas finales, no en causas eficientes. Nuestros deseos mismos son explicados por los propósitos que los motivan, porque somos conscientes, dice Spinoza, de nuestros deseos y apetitos, pero ignoramos sus causas eficientes. Ignorancia, ignorancia de las causas de las cosas: tal es la razón por la cual los hombres se conciben como constituyendo un Estado distinto del Estado circundante de la naturaleza.

De igual modo, puesto que descubrimos en nosotros mismos y en nuestro ambiente muchas cosas que son útiles para nosotros —los ojos para ver, los dientes para masticar, los animales y las plantas para comer y el sol para obtener calor y luz— nos inclinamos a suponer que todo es un medio para lograr lo que es ventajoso para nosotros. Pero, siendo medios, las cosas no pueden ser consideradas como resultado de la necesidad o del

azar; deben ser producto de un plan libre y personal. Por ello, el hombre postula la existencia de

uno o varios gobernantes de la naturaleza, dotados de libertad humana, que han provisto a todas las necesidades de los hombres y han hecho todo para su uso. Y como nunca recibieron información alguna sobre la índole de esos gobernantes, tuvieron que juzgarla de acuerdo con la suya propia. Así, establecieron que los dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de obligarlos hacia ellos y para que les rindan los mayores honores. Es esta la razón por la cual cada uno, de acuerdo consigo mismo, inventó diversos medios de adorar a Dios, para que Dios lo amara más que a los otros y dirigiera la naturaleza toda en provecho de su ambición ennegrecida y su insaciable avidez<sup>25</sup>.

De acuerdo con su naturalismo, Spinoza niega la existencia objetiva del bien y del mal: para él éstos no son propiedades sino relaciones. Todo lo que es debe ser: "En la naturaleza no hay nada contingente, por lo contrario, todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina de ser y de obrar de cierta manera". Por consiguiente, todo lo que sucede, sucede con indiferencia por las esperanzas, temores y juicios de la humanidad. En sí mismos, los hechos no son buenos ni malos; tienen sus propiedades naturales, pero no valores. Los valores son relativos a los deseos del hombre. Aunque nada es bueno en sí mismo, algo puede parecer bueno para alguien en la medida en que le es ventajoso, esto es, en la medida en que contribuye a su conservación y su autorrealización. "Entiendo por bueno aquello de lo cual sabemos con certeza que nos es útil". El filósofo de la moral debe distinguir entre lo que es bueno para una u otra persona en uno u otro momento y lo que es universalmente bueno; y su tarea —que no es necesariamente la única— es proponer lo que él considera que es este bien universal, el *summum bonum*. El filósofo de la moral pretende elaborar "un modelo de la naturaleza humana"; por ende, lo que sirve como medio seguro para la reali-

<sup>25</sup> *Idem*, Parte I, Apéndice.

zación efectiva de este ideal será juzgado bueno. mientras que lo que impide su logro será considerado objetable. Lo que es bueno y lo que es objetable lo son, evidentemente, con respecto al ideal elegido. Y el ideal que es menester elegir, por supuesto, es el que produzca al hombre la máxima y más perdurable felicidad, llevándolo a un estado de estable serenidad.

¿A qué se aplica el término "bueno" tal como lo define Spinoza? ¿De qué cosas sabemos con certeza que son útiles para nosotros? "No hay nada de lo que podamos saber con certeza si es bueno o malo, excepto de lo que nos lleva verdaderamente a la comprensión o de lo que puede obstaculizarnos, de modo que disminuya esta comprensión". Sin embargo, aunque el camino hacia la felicidad que delinea Spinoza es esencialmente intelectual, por no decir intelectualista, no nos exige mantenernos en el recto y estrecho sendero de la cogitación sin descanso; lejos de ello.

Ninguna divinidad ni nadie sino un envidioso, puede gozar con mi impotencia y mi aflicción, ni considerar como virtudes nuestras lágrimas, suspiros, temores y otras cosas semejantes, que sólo son signos de impotencia mental; al contrario, cuanto mayor es nuestra alegría, mayor es la perfección que alcanzamos, es decir, tanto mayor participamos necesariamente de la naturaleza divina. Es propio del hombre sabio, pues, usar de las cosas y disfrutar de ellas en lo posible (sin llegar hasta el hastío, que ya no es placer). Sostengo que el hombre sabio debe refrescarse y restaurarse, con alimentos y bebidas en cantidad moderada, gozando también de los perfumes, de la belleza de las plantas florecientes, de la ornamentación, de la música, de los juegos gimnásticos, del teatro y de otras cosas de igual especie, que todos pueden usar sin perjuicio ajeno alguno. Pues el cuerpo humano se compone de muchas partes que son de naturalezas diferentes y que necesitan continuamente de nuevos y variados alimentos, para que todo el cuerpo sea igualmente apto para cuanto se sigue de su naturaleza y la mente pueda también entender muchas cosas a la vez<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Idem*, Parte IV, Prop. XLV, Escolio.

La octava y última de las imágenes especulativas de Spinoza a las que aquí podemos referirnos se relaciona con la adecuación de las ideas y con el poder de esta adecuación. Spinoza clasifica los diversos miembros de la población del conocimiento en tres clases: una inferior, una media y otra superior. En primer término, tenemos el *profanum vulgus* de las sensaciones y de las creencias no razonadas o sostenidas irracionalmente. Se encuentran en lo más bajo de la jerarquía del conocimiento porque están íntimamente unidas a la ignorancia y el error: es la clase de los esclavos. La Parte IV de la *Ética* de Spinoza, en la cual trata de los efectos de la ignorancia y el error, lleva el título *De servitute humana* (De la servidumbre del hombre). Desde su cima intelectual, Spinoza mira hacia abajo con desprecio esa especie inferior del conocimiento, pues a menudo está equivocada, confundida, se extravía fácilmente y con frecuencia es puesta en tela de juicio.

La clase media del conocimiento es la del que se obtiene a través de la deducción mediata. Esta parte de premisas axiomáticamente verdaderas o derivadas válidamente; en última instancia, de verdades axiomáticas, que son las verdades primarias acerca de conceptos fundamentales como los de mente y cuerpo, causa y movimiento, Dios y sustancia, y libertad; son nociones comunes o simples de aquello a lo que se refieren. Un axioma es el concepto claro y distinto de tal noción.

El conocimiento que se obtiene por razonamiento es necesariamente verdadero. De las verdades axiomáticas sólo puede derivarse la verdad, pues las primeras son el oro puro del intelecto; no contienen ninguno de los bajos metales de la falsedad. La falsedad es el error, que surge de "unir varias ideas confusas que corresponden a cosas y operaciones diversas de la naturaleza... Consiste exclusivamente en afirmar, acerca de cualquier cosa, algo que no está contenido en el concepto que nos hemos formado de la cosa... La falsedad consiste en la privación de conocimiento que suponen las ideas inadecuadas.



esto es, mutiladas y confusas". Spinoza niega la existencia objetiva de la falsedad, pues esto sería una mancha en la naturaleza divina. "Todas las cosas están en El y dependen de tal modo de El, que sin El no pueden ser ni ser concebidas". Por lo tanto, si la falsedad fuera real, existiría intrínsecamente en Dios, que sería la causa de ella. Pero esta conclusión no puede aceptar el espíritu ortodoxo de Spinoza.

El tercer tipo de conocimiento, el más elevado, recibe el nombre de *scientia intuitiva* (ciencia intuitiva). "El tercer género de conocimiento parte de la idea adecuada de algunos atributos de Dios para llegar hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas". Tenemos conocimiento intuitivo, el más elevado posible, de un individuo cuando comprendemos clara y distintamente cómo se relacionan las características esenciales de este individuo con la propia esencia de Dios y cómo están condicionadas por ésta. Tenemos conocimiento intuitivo cuando vemos actuar la mano de Dios, cuando captamos su naturaleza realizándose en la acción. El esfuerzo de la mente hacia ese entendimiento es llamado, en una expresión famosa, *amor intellectualis Dei* (el amor intelectual de Dios).

Spinoza cree que las miserias y sufrimientos humanos, que nuestras tensiones y disputas, se deben a nuestra falta de autocomprensión, a nuestra incapacidad de lograr ideas adecuadas. El contento es proporcional al conocimiento genuino, a las ideas claras y distintas. El propósito final de la vida, el *summum bonum*, es la conquista permanente de este contento en el más alto grado posible. Spinoza sostiene<sup>27</sup> que todo sufrimiento proviene de tener ideas inadecuadas. Debemos aprender a ser activos, no pasivos. "Nuestra mente a veces actúa y a veces sufre: sufre necesariamente en la medida en que tiene ideas inadecuadas". Así, Spinoza vincula la acción con el conocimiento teórico. Cuanto más tratamos de entender, cuan-

<sup>27</sup> Las citas siguientes pertenecen a la Parte V de la *Ética*.

to más nos esforzamos por alcanzar el tercer género de conocimiento, cuando más llenos estamos del amor intelectual de Dios, tanto mayores son nuestras acciones y nuestra satisfacción. "De este tercer género tipo de conocimiento nace la beatitud suma de la mente".

Por definición, "el amor es la alegría acompañada por la idea de una causa externa". El amor intelectual de Dios es el goce intelectual acompañado por el reconocimiento de Dios como su causa. La búsqueda de conocimiento es la esencia de la mente. Por consiguiente, la satisfacción de esta búsqueda lleva apareada con ella la profunda alegría que surge de la conciencia de nuestra acción, de la realización de nuestras más íntimas necesidades.

No debe olvidarse que todas nuestras ideas son ideas o afecciones de nuestro cuerpo. Por lo tanto, todo nuestro conocimiento lo es de las afecciones de nuestro cuerpo e, indirectamente, de las causas de esas afecciones. Nuestra búsqueda de conocimiento, pues, debe ser primeramente una búsqueda del autoconocimiento. Conócete a ti mismo. A través del entendimiento de los modos particulares que son nuestra mente y nuestro cuerpo podemos llegar a tener algún entendimiento de la sustancia general que es Dios.

Cuanto mejor entendemos los objetos particulares, tanto mejor entendemos a Dios... Quien se entiende a sí mismo y entiende sus efectos clara y distintamente ama a Dios, y lo ama tanto mejor cuanto mejor se entiende a sí mismo y entiende sus efectos... Este amor a Dios debe ocupar la mente por encima de toda otra cosa... El esfuerzo supremo de la mente y su máxima virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento... Cuanto más objetos entiende la mente mediante el segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos sufre por los efectos malos y tanto menos teme a la muerte... La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni nos deleitamos en la beatitud porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, por el contrario, las reprimimos porque nos deleitamos en ella.

Y en la famosa peroración de su *Ética*, Spinoza concluye la obra de su vida, tan cuidadosa y minuciosamente concebida en el monasterio de su mente, diciendo:

He concluido con todo lo que quería explicar acerca del poder de la mente sobre sus afectos y acerca de su libertad. Por cuanto hemos dicho, vemos en qué consiste la fuerza del sabio y hasta qué punto supera al ignorante, que es impulsado por la mera concupiscencia. Pues el ignorante, además de ser impulsado de muchas maneras por causas externas y no gozar nunca de la verdadera paz del alma, vive también ignorante de Dios y de las cosas, por decir así, y tan pronto como cesa de padecer, cesa también de ser. El sabio, por lo contrario, en cuanto es considerado como tal, no conoce la conmoción interior, sino que, consciente de sí, de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser y siempre goza de la verdadera paz del alma. Pero si el camino que he mostrado para llegar a ese fin parece muy difícil, puede empero ser hallado. Debe ser difícil, en verdad, puesto que se lo encuentra tan raramente. Pues si la salvación estuviese al alcance de nuestra mano y pudiera alcanzarse sin gran esfuerzo, ¿cómo sería posible que la descuidaran casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro. (*Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*)<sup>28</sup>.

En algunas ocasiones se ha considerado a Spinoza como una especie de santo y místico cristiano a causa de afirmaciones tales como: *Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet* (Este amor a Dios debe ocupar por encima de toda otra cosa); *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet* (Quien ama a Dios no puede tratar de que Dios a su vez lo ame); y *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* (la beatitud no es el premio de la virtud sino la virtud misma). Y puesto que demuestra estas proposiciones como teoremas, en un sistema deductivo, se ha dicho de él que "ata el espíritu de Cristo con las cadenas de Euclides". Pero Spinoza no era un santo ni un místico, y mucho menos un cristiano. Habría considerado todos los credos católicos como ficciones ilógicas, como producto

<sup>28</sup> *Ética*, Parte V, Prop. XLII, Escolio.

de la imaginación, no de la razón. Por supuesto, fue un santo, si todo soltero de hábitos frugales y tendencias ascéticas es un santo. Y, desde luego, también fue un místico, si es un místico todo intelectual que otorgue un valor supremo a la búsqueda de las causas últimas y las esencias de las cosas. (Colerus, uno de sus primeros biógrafos, relata: "A veces descansaba fumando una pipa; o, si deseaba reposar por largo tiempo, buscaba dos arañas, a las que hacía pelear entre sí, o una mosca, a la que colocaba en la tela de una araña, para luego contemplar la batalla con tanto gozo que, a veces, echaba a reír". Tales diversiones no son las que cabe esperar de un santo o místico cristiano. Spinoza no fue un Francisco de Asís ni un Juan de la Cruz).

Spinoza fue un racionalista para quien el conocimiento fundamental y más sublime debía alcanzarse mediante el proceso intelectual de descubrir y determinar la naturaleza más íntima de las cosas; mediante el descubrimiento de definiciones verdaderas y de las relaciones entre las esencias individuales y la esencia divina (que es simplemente el *summum genus*). La principal obra de Spinoza, su libro clásico, es la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Ética demostrada según el orden geométrico). Su título mismo es un signo de su racionalismo. Adoptó el método deductivo iniciado por Euclides porque pensaba que la verdad metafísica es igual, epistemológicamente, a la verdad matemática. La exposición deductiva de la geometría suministraba un modelo a la metafísica. En la geometría, había un conocimiento que poseía certeza. Y también podía haberlo en la metafísica. Pero la inferencia deductiva no bastaba para llegar a la verdad. Las raíces debían ser sanas, para que los frutos maduraran. ¿Por qué posee su certeza la base de la geometría? Porque los conceptos implicados pueden ser entendidos clara y distintamente. Es posible definir adecuadamente una línea recta, un ángulo recto, un triángulo, un círculo, etc. Es posible enunciar con precisión las condiciones necesarias y suficientes. Por consiguiente,

si de la misma manera se eligiera una base para la metafísica, de modo que los únicos conceptos fundamentales fueran los entendidos clara y distintamente, también la metafísica poseería una fuente de conocimiento seguro, del cual podrían deducirse lógicamente una infinita variedad de otras verdades.

Una metafísica que aspire a la certeza de la matemática debe cumplir, pues, con dos requisitos. En primer lugar, aquello con lo que se comienza debe ser seguro, lo cual exige una concepción clara y distinta: las ideas deben ser adecuadamente (verdaderamente) concebidas. En segundo lugar, las proposiciones que se procede a afirmar, convalidadas por lo anterior, deben ser seguras, lo cual requiere deducción, pues sólo de esta manera puede haber confianza racional en lo correcto y justificable de las conclusiones. De acuerdo con esto, Spinoza establece sus definiciones y axiomas, y los construye con la intención de que posean las mismas características deseadas que las definiciones y los axiomas de la geometría. También establece sus proposiciones y demostraciones, que construye con intenciones similares. (Sin embargo, en sus "escolios" realiza devastadores ataques, a la manera de Zenón, contra sus adversarios, en los que descarga su potente y fluida ironía.)

La ciencia es una elipse cuyos focos son la teoría y la experiencia. En la metafísica, esta elipse se reduce a un círculo, cuyo centro generador es solamente la teoría. La matemática puede eliminar la experiencia porque sus conceptos no necesitan objetos existentes que correspondan a ellos. Las verdades matemáticas son verdades conceptuales, verdades eternas; verdades que deben ser descubiertas y vinculadas entre sí por el intelecto. Así, lo que Spinoza pensaba de la matemática, lo pensaba de la filosofía. Y ello le proporcionaba otra razón para tratar de convertirse en el Euclides de la metafísica.

Finalmente, había una tercera razón. Dice una y otra vez que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con la misma eternidad y necesidad con la que se

sigue de la naturaleza de un triángulo que sus ángulos interiores son iguales a dos rectos. Concibe el mundo como un cuerpo de verdades conceptuales; los hechos se siguen de las causas como las proposiciones se siguen de los axiomas y definiciones. Su estructura metafísica de la deducción pretendía reflejar el desarrollo lógico en el ámbito del ser, desde la naturaleza primordial de Dios hasta la naturaleza consiguiente del hombre, de su intelecto y de sus emociones.

Una manera de criticar una filosofía es afirmar que el modo mismo de filosofar que implica carece de sentido, es trivial o está despojado de valor. En particular, comúnmente se descartan los sistemas metafísicos, considerándolos vacíos de una u otra manera; como la tierra primigenia, son yermos y vacíos. La cuestión del valor de la metafísica ha sido discutida apasionadamente en nuestra época, y la opinión mayoritaria entre los filósofos (por lo menos en Inglaterra y en los Estados Unidos de América) es que la metafísica constituye un desecho: es la excreción del intelecto. No hace mucho tiempo, una teoría en boga de la ética sostenía que el significado de afirmar que algo es bueno es: "yo lo apruebo, haced lo mismo". Podríamos considerar que un adherente a la concepción predominante con respecto a la metafísica no hace más que afirmar: "yo la desapruero, haced lo mismo". Esta actitud también puede ser considerada como el anuncio no lamentado, por un filósofo, de la muerte de la metafísica, que otros filósofos gustan de imitar (decir es creer). Es una rebelión previsible de una nueva generación contra el misterioso poder de los "ancianos de la tribu".

El valor de la metafísica constituye en sí mismo un problema filosófico, un problema importante. Como todos los problemas importantes, no se lo puede resolver o disolver de manera simple. Cuanto más microscópicamente se la examina, tanto más compleja y enmarañada se hace. Una de las dificultades para hablar de ella es que el criterio —por no decir el criterio cambiante—

de valor aceptado por un crítico comúnmente permanece tácito. Si es conveniente que los criterios sean llanamente empíricos, fuera de la matemática pura, entonces un criterio posible es el de la utilidad con respecto al aumento del conocimiento científico. Podría sugerirse que una actividad teórica es públicamente valiosa si conduce a la larga, directa o indirectamente, a un conocimiento científico mayor que el que promueve su ausencia. (No podemos determinar aquí qué significan exactamente "conduce", "a la larga", "directamente", "promueve", etcétera, si es que significan algo *exactamente*.) Sería necesario discernir, y no juzgar sobre la base de la ignorancia, si la metafísica es o no valiosa según este criterio. Para llegar a tal discernimiento, se requieren profundas investigaciones históricas y psicológicas que utilicen —cabe sospechar— técnicas aún no inventadas. Puesto que no se han hecho investigaciones adecuadas a este respecto, en la etapa actual sólo es posible aducir briznas de pruebas y conjeturas en cuál de los lados de la posición neutral habría mayor peso, si se conocieran todos los hechos. Podemos dejar estas suposiciones y conjeturas a quienes gustan de ellas. Agregaré, sin embargo, un argumento que parece digno de consideración. La ciencia necesita de una atmósfera de libre pensamiento para asegurar su perpetuación y su éxito, y un libre pensamiento de un carácter altamente intelectualizado. Como otras indagaciones, las de carácter metafísico pueden ser realizadas cuidadosa e ingeniosamente, o negligentemente. Podría afirmarse que la existencia, como trasfondo, de una serie de sistemas metafísicos cuidadosos e ingeniosos estimulará el pensamiento intelectual libre. Las nociones y tesis variadas que contengan podrían ayudar sutilmente a la elaboración o el desarrollo de nociones y tesis científicas. Debe recordarse que las ideas metafísicas pretenden dilucidar la experiencia, por lo cual se fundarán parcialmente en ésta. Por otra parte, por su misma abstracción y su inutilidad como guías para determinar los detalles observables de la realidad (para

no mencionar los conflictos entre los sistemas a los que pertenecen), también podrían impedir que las mentes científicas se embarcaran en especulaciones que no pueden ser sometidas a prueba. estimulándolos, a través del rechazo por tales especulaciones, a seguir sus propias inclinaciones más prácticas, con la conciencia más plena y confiada de que no han pasado por alto una posible fuente de información satisfactoria y con la seguridad de que la ciencia es el único método sistemáticamente fecundo de explorar la naturaleza de las cosas.

Si se condena la metafísica en su conjunto, entonces también se condena la metafísica de Spinoza. Pero si no se hace una condena universal, el valor del sistema de Spinoza puede ser considerado como un caso individual, sobre la base de sus propios méritos y defectos, dependiendo el valor asignado, claro está, del criterio que se adopte. Jueces diferentes, sin duda emitirán veredictos diferentes si utilizan códigos diferentes. Todo lo que pueden hacer los estudiosos y otras personas de mente y gustos cultivados es abrigar la esperanza, y tratar de que ésta se concrete, de que se establezcan códigos civilizados, así como su interpretación y aplicación, con ánimo bien predispuesto por quienes toman sobre sí la responsabilidad de hacerlo.

Si hacéis sonar vuestra propia trompeta, al menos variad la melodía. Y si insistís en escribir sobre temas filosóficos, no seáis demasiado estrechos en vuestros criterios; el contenido del libro de la naturaleza es demasiado rico para que baste una sola transcripción. El metafísico tiene que hablar desde un solo punto de vista; necesita una concentración exclusiva. Esta fuerza es también una debilidad. Puede ver un mundo en un grano de arena, pero aun este minúsculo mundo no puede ser adecuadamente expresado si no es mediante una multitud de "Y", multitud más abundante que la cosecha que pueda realizar. Unas pocas consecuencias extraídas de unas pocas premisas no bastan para abarcar la multitud de las complejas conjunciones del cosmos.



## BIBLIOGRAFIA

### Obras principales

*Tratado de la reforma del entendimiento* (inconcluso).

*Los principios de la filosofía cartesiana demostrados geométicamente*, junto con el Apéndice de *Pensamientos Metafísicos*.

*Tratado teológico-político*.

*Tratado político* (inconcluso).

*Ética*.

*Correspondencia*: Se conservan unas quince cartas de Spinoza a amigos y críticos (y unas treinta y cinco cartas de éstos a él).

El *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* suele atribuirse a Spinoza. La esencia de las doctrinas contenidas en esta obra ciertamente es de Spinoza, pero es casi seguro que fue éste su autor.

### Textos

#### *Ediciones completas*:

*Spinoza Opera*, comp. de C. Gebhart (4 vols., Heidelberg, 1924).  
Es la edición autorizada del original latino.

*Oeuvres Complètes de Spinoza* (en francés), ed. por R. Caillaud, Madeleine Frances y P. Misrahi (París, 1954). Este volumen también contiene ciento cuarenta páginas de valiosas notas, índices completos y traducciones de dos antiguas biografías, de Colerus y Lucas, que constituyen una fuente esencial para estudiar la vida de Spinoza.

*Correspondence of Spinoza*, comp. de A. Wolf (Londres, 1928).  
Incluye las biografías de Colerus y Lucas.

*The Chief Works of Spinoza*, trad. al inglés por R. H. M. Elwes (2 vols., Nueva York, 1955).

*Spinoza Selections*, ed. por J. Wild (en rústica, Nueva York, 1930).

### Exposiciones generales

- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza* (2 vols., Cambridge, Mass., 1934). Es la exposición más lúcida o informativa de la filosofía de Spinoza desde el punto de vista histórico.
- Hallett, H. F., *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy* (Londres, 1957). Es una exposición resumida de un carácter no histórico y algo oscuro, que puede ser útil después de haber estudiado cuidadosamente la obra anterior.
- Hampshire, S., *Spinoza* (Londres, 1956).
- Roth, L., *Spinoza* (Londres, 1954).
- Pollock, F., *Spinoza: His Life and Philosophy* (3ª ed., Londres, 1912).

### Obras sobre temas particulares

- Joachim, H. H., *Commentary on Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione* (Oxford, 1940).
- Joachim, H. H., *A Study of Spinoza's Ethics* (Oxford, 1901).
- Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, 1954).
- Roth, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides* (Oxford, 1924).
- Saw, R. L., *Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza* (Nueva York, 1951).

### III

## LEIBNIZ

POR RUTH L. SAW

LEIBNIZ nació el 21 de junio de 1646 y era hijo del profesor de ética de la Universidad de Leipzig. A la edad de quince años, ingresó a esa Universidad y se graduó en 1663 con una tesis titulada *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*. Esta obra contenía en forma embrionaria muchas de las ideas de sus escrituras posteriores. De 1663 a 1666 estudió jurisprudencia en Jena y publicó un artículo sobre educación jurídica. Este artículo llamó la atención del arzobispo de Mainz, quien lo tomó a su servicio. Enviado a París en una misión ante Luis XIV, Leibniz no logró ver al rey, pero en su estancia de cuatro años conoció a varios hombres eminentes: el filósofo francés Malebranche, el filósofo y teólogo jansenista francés Arnauld, el famoso físico holandés Huyghens, y Tschirnhaus, un conde alemán con intereses científicos que mantenía correspondencia con Spinoza. Leibniz también inventó una máquina de calcular que representaba un adelanto con respecto a la máquina de Pascal, pues, además de sumar y restar, podía extraer raíces, multiplicar y dividir. Uno de los propósitos de la visita de Leibniz a París era desviar de Europa a Egipto las ambiciones militares de Luis XIV. Había preparado un plan para la invasión de Egipto que interesó al rey de Francia lo suficiente como para llamar a Leibniz a París para que lo explicara. Aunque Leibniz nunca apareció realmente en la corte francesa, el plan fue conservado en los archivos y estaba tan bien concebido en todos sus detalles que los historiadores han especulado, basándose totalmente en elementos de juicio internos, en la posibilidad de que fuera leído por Napoleón y lo tomara como base de su invasión a Egipto.

En 1673, Leibniz visitó Londres y conoció al famoso químico inglés Boyle y a Oldenburg, un alemán que había llegado a ser secretario de la Royal Society y que era amigo y correspondiente de Spinoza. En ese mismo año, Leibniz mostró su máquina de

calcular a la Royal Society, la cual lo eligió luego miembro de ella. En 1676, el arzobispo de Mainz murió, y a falta de un trabajo más adecuado a su gustos y aptitudes, Leibniz se convirtió en bibliotecario del duque de Brunswick, en Hanover. En su marcha hacia Hanover, Leibniz pasó un mes en Amsterdam, donde leyó todos los escritos de Spinoza que éste permitió salir de sus manos. Finalmente, pudo encontrarse con Spinoza, y discutió con él las partes de sus escritos que había podido leer. Este fue su último contacto personal con colegas filósofos. Desde esa época hasta su muerte, vivió en Hanover y sólo viajó al exterior cuando lo requirió su labor de escribir la historia de la casa de Brunswick. Tuvo que contentarse con el intercambio de cartas y artículos con sus colegas filósofos y matemáticos.

En sus últimos años, Leibniz se vio implicado en una controversia con los amigos de Newton con respecto a la creación del cálculo infinitesimal. No hay duda de que Newton y Leibniz trabajaron en ese tema durante el mismo período. Parece evidente, también, que su descubrimiento simultáneo e independiente no tiene nada de improbable. Muchos otros matemáticos estaban trabajando en ideas semejantes por esa época. Además, no hay duda de que la notación de Leibniz era más conveniente que la de Newton; de hecho, es la que todavía se usa.

Leibniz fue análogamente infortunado en la obtención del adecuado reconocimiento por su labor original en lógica. En nuestra época, se lo honra en gran parte por su original aportación al campo de la lógica simbólica, pero esta labor sólo fue conocida en nuestro siglo. Fue necesario realizar de nuevo sus descubrimientos, mientras su obra permanecía sepultada entre un cúmulo de manuscritos en la Biblioteca Real de Hanover. Leibniz murió sumido en un olvido similar. Jorge I se negó a permitirle que fuera a Inglaterra al trasladarse la corte a este país, ordenándole que atendiera sus obligaciones como bibliotecario. Cuando Leibniz murió, en 1716, ni un solo miembro de la corte de Hanover siguió su cuerpo hasta la tumba. La Academia de Berlín, de la cual Leibniz fue fundador y primer presidente, ignoró su muerte, al igual que la Royal Society de Londres. El deliberado olvido de 1716 ha sido desplazado por la admiración del siglo xx hacia un hombre de la mayor originalidad y profundidad, dotado de una capacidad sobresaliente para la elaboración minuciosa de grandes ideas novedosas.



LEIBNIZ FUE un matemático y un científico de primer orden. Compartió con Newton el honor de haber descu-

bierto el cálculo infinitesimal y contribuyó a establecer el concepto de energía cinética en la mecánica. Fue también un gran filósofo, cuyo sistema metafísico tiene peculiar interés para nuestra generación porque puede ser interpretado como un sistema de doctrinas lógicas. En verdad, algunos comentadores sostienen que su única validez reside en esta interpretación, pero Leibniz no hubiera aceptado tal opinión. Creía que sus conclusiones metafísicas eran de la mayor importancia, no sólo para la teología y la teoría de la moral, sino también para la ciencia. Además, sus bases surgieron en el curso de su experimentación científica y como resultado del examen general de los conceptos de espacio, tiempo, movimiento y materia que requería la "nueva ciencia" de Galileo, Newton, Kepler, Descartes y Huyghens. En menor grado, pero solamente él entre los filósofos, Leibniz consideró que los descubrimientos de biólogos como Swammerdam y Malpighi tenían importantes consecuencias en lo que concierne a la naturaleza de los elementos últimos del universo. Leibniz, pues, como filósofo, no se permitía la especulación descontrolada, y su concepción de los constituyentes del universo como portadores no extensos y no materiales de energía, sin vinculación entre sí, estaba cuidadosa y exactamente relacionada con su labor científica, y era exigido tanto por sus principios mecánicos como por su metafísica y teología. Creía que todas las disciplinas de las que se había ocupado exigían y "probaban" su "nuevo principio, la armonía preestablecida". Los científicos que elaboraban "cuadros del mundo" rivales discutían entre sí sus méritos relativos tanto basándose en razones morales y teológicas como en razones científicas. Es característico que la famosa correspondencia entre Leibniz y Clarke se originara en una carta a la reina Carolina en la cual Leibniz atribuía la decadencia de la religión natural en Inglaterra a la preponderancia de la filosofía newtoniana. La reina Carolina quiso que se discutiera el tema hasta el fin, y Clarke emprendió la defensa del universo newtoniano. Buena

parte de la disputa versó sobre lo razonable de los dos universos y su consiguiente adecuación a la creación de una divinidad sabia y benevolente. Estas consideraciones eran, para ambos contendientes, de tanta importancia como los argumentos científicos acerca del significado de la fuerza, la velocidad, la masa, la aceleración, etc.

### METAFISICA DE LA SUSTANCIA

Al formular las leyes del movimiento, el científico debe determinar qué es aquello de lo cual puede decirse que se mueve, qué es lo que lo hace moverse y "en" qué se produce el movimiento. Si no está explícito en sus afirmaciones, estará implícito en sus ideas acerca de la naturaleza de esas entidades fundamentales. Hay varias posibilidades. La primera es que átomos de materia, extensos pero indivisibles, se mueven en el vacío, y que se imparta el movimiento a los átomos por el contacto de unos contra otros. La segunda es que elementos no extensos ejerzan fuerzas unos sobre otros, sin contacto, e inicien el movimiento en el vacío. La tercera posibilidad, la hipótesis cartesiana, es que la sustancia material sea esencialmente extensa, siendo engendrados de alguna manera los cuerpos materiales a partir de la extensión. Leibniz rechaza todas estas posibilidades o, más bien, insiste en que no son posibilidades, pues todas ellas contienen absurdos manifiestos. Nos cuenta que en su juventud se sintió muy atraído por la teoría de los átomos y el vacío, pero que sus estudios científicos y metafísicos lo convencieron de que ambas nociones eran absurdas, al igual que la noción de acción a distancia. Esta fue una de sus principales objeciones a la mecánica newtoniana, pero no ofrece ningún argumento para demostrar la imposibilidad de la acción a distancia. Su objeción fundamental a todas estas concepciones, sin embargo, es que presuponen que el movimiento es algo impartido a una sustancia que, por otros conceptos, es inerte. A partir de

estas objeciones surge su propia concepción de las entidades últimas como esencialmente activas, no extensas, no ubicadas en ningún tipo de medio, ni siquiera en el espacio, y como sufriendo sus cambios, pues, por obra exclusivamente de su propia naturaleza. Los cambios de estos seres, aunque no interrelacionados causalmente, están correlacionados entre sí de una manera ordenada. En resumen, Leibniz supone la existencia de un mundo externo, revelándose el *hecho* de su existencia mediante la percepción sensorial, y su *naturaleza* mediante el desarrollo de sistemas matemáticos que exponen la naturaleza de la fuerza, la materia, el espacio, el tiempo y el movimiento, así como su relación con los "seres reales". A estos seres reales Leibniz los llama *mónadas*, es decir, "sustancias simples sin partes y sin ventanas por donde algo pueda entrar o salir"<sup>1</sup>.

## LOS ATOMOS DE MATERIA SON ABSURDOS

Se llega presumiblemente al átomo de materia por un proceso de división. Es el fin del proceso o no lo es. Si lo es, es la menor partícula posible de materia y no se lo puede dividir más; pero, entonces no es extenso y, por ende, no es una partícula de materia. Los elementos simples, pues, no pueden ser descriptos en términos espaciales y debemos hallar alguna otra manera de hablar de ellos. Aunque pudieran existir átomos de materia, no servirían como elementos de las leyes del movimiento. Un átomo cuya única propiedad esencial fuera la extensión no podría resistir el choque. Ante una fuerza impulsora se movería interminablemente, y no habría dificultad alguna en mover tanto un cuerpo grande como uno pequeño. Pero sabemos que el movimiento se pierde por el choque y que se necesita más fuerza para mover un cuerpo grande que uno pequeño. Los elementos, pues,

<sup>1</sup> *Monadología*, sección 7.

deben ser tales que resistan el choque, es decir, su propiedad esencial debe ser la fuerza, no la extensión. Los elementos deben tener, al menos, inercia mediante la cual persistir en sus propios lugares, resistiendo igualmente las fuerzas que traten de moverlos o penetrarlos.

### EL ESPACIO VACIO Y EL TIEMPO VACIO SON ABSURDOS

Leibniz también habla como si los átomos y el vacío estuvieran relacionados esencialmente, quizá porque para que los átomos puedan moverse, deben hacerlo a través de un medio no resistente. Sin embargo, se opone al espacio absoluto newtoniano con argumentos específicos, uno de ellos francamente teológico, y el otro, que sólo indirectamente es teológico, dirigido contra la irracionalidad de suponer un espacio y un tiempo vacíos. El primero depende de la concepción que tiene Leibniz de la "perfección metafísica" y de su idea de que cuanto mayor es la existencia, tanto mejor es. Se contrasta la perfección metafísica con la perfección moral. Moralmente, no es mejor que una cosa sea completa, o "perfecta", pero en cierto sentido es mejor que las semillas germinen y alcancen la madurez. En este sentido, es mejor que se realicen todas las posibilidades de la existencia. Si hubiera espacio vacío, ello significaría que un ser sabio y benevolente perdió la oportunidad de "colocar" seres en él, lo cual es absurdo (si se trata o no de un absurdo lógico es un problema difícil que será discutido más adelante). El segundo argumento invoca los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles. Dado cualquier estado de cosas, hay una razón suficiente para que sea así y no de otra manera. Ahora bien, supongamos el espacio absoluto y un ser racional que decide colocar en él al universo material. Ubicarlo aquí y no allí, adoptar este modo y no aquel otro, es contemplar estados de cosas que son "indiscernibles" y,



por ende, idénticos. Al elegir uno de estos pares de alternativas, Dios estaría actuando sin una razón. De hecho, no hay elección alguna. El mismo argumento se aplica al tiempo vacío. Al crear el universo antes y no después, Dios actuaría sin una razón. Este argumento aparece en la tercera carta de Leibniz a Clarke. Este admite que estos estados de cosas diversos son indiscernibles, pero sostiene que Dios no necesita más razón de sus actos que su voluntad. Leibniz extiende aquí el significado de "razón suficiente"; ya no es solamente una causa, sino una causa final y, además, una causa final cuyo fin es lo mejor. El espacio y el tiempo absolutos no solamente harían imposible que la creación del universo fuese un acto racional, sino que también exigirían de quien desea lo mejor que lo realizara completamente de manera inmediata. Veremos luego que no sólo con respecto a los actos de Dios interpreta Leibniz de esta manera la expresión "razón suficiente". La única causa verdadera en acción es la causa final, y todas las mónadas dirigen su actividad hacia lo mejor.

Los mismos argumentos plantean una objeción adicional a la doctrina de los átomos. También éstos serían indiscernibles, de modo que el cambio de lugar con respecto a ellos no sería ningún cambio, y lo mismo debe decirse de la extensión. O bien es diferente en partes distintas, en cuyo caso no es simple extensión, o bien es homogénea en todas partes, en cuyo caso no ofrece posibilidad de un ordenamiento racional de sus partes. Pero la objeción más fuerte, para Leibniz, contra toda teoría de la materia que la conciba como extensión o como constituida de unidades extensas, es la imposibilidad de imaginar la dotación de energía a una sustancia que es en sí mismo inerte. Describe la gravitación como un milagro perpetuo, pues supone un absurdo metafísico y una contradicción de las leyes del movimiento. Finalmente, el principio de continuidad hace sumamente insatisfactorio suponer que el proceso de división culmina en elementos de especie diferente de aquello que se divide.

La división de lo extenso no puede producir una entidad que sea esencialmente indivisible, ni puede lo esencialmente indivisible constituir la extensión. Además, la unidad no puede pertenecer a un cuerpo extenso que es un mero agregado de partes. La unidad sólo puede pertenecer a una "entelequia", un centro de actividad, como la mente. No sería afirmar demasiado decir que de todos los seres que conocemos lo que más se parece a una mónada es la mente, en su unidad y actividad.

Leibniz, pues, rechaza el espacio, el tiempo y la materia como categorías en términos de las cuales describir las entidades últimas. Pero realiza su labor como metafísico relacionando estas categorías con las propiedades reales de las mónadas. Espacio, tiempo y materia son *phenomena bene fundata* ("fenómenos", porque las categorías espaciales y temporales son inadecuadamente aplicadas a las mónadas; "bien fundados", porque pueden ser vinculados sistemáticamente con propiedades de las mónadas). En algunos contextos es conveniente hablar de puntos, rectas e instantes, y también hablar de interacción causal entre cuerpos en otros. Pero en el contexto metafísico, es conveniente referirse a las mónadas como si sólo difirieran en el grado en el cual poseen la única propiedad esencial de las mónadas, es decir, en el grado en que poseen energía. Las mónadas forman una serie en la cual no es posible intercalar ningún término entre dos términos cualesquiera, cada uno de los cuales difiere de los términos próximos a él en un grado infinitamente pequeño. La compacidad de la serie de las mónadas —el *plenum*— es la contrapartida real de la continuidad del espacio, el número infinito de seres reales que constituyen su infinita divisibilidad, o, más bien, su división infinita real. La materia no sólo es infinitamente divisible: también está infinitamente dividida. Pero sus elementos no son átomos ni puntos matemáticos, sino entidades reales. Los puntos, los átomos y los instantes son todos "mitos en los filósofos". Un punto matemático es un punto de vista posible. Todos

los puntos de vista están realmente ocupados, pero un punto de vista posible es un punto de vista considerado abstractamente. Leibniz, pues, se las ingenia para acomodar a su sistema la continuidad y la divisibilidad, y cuando pasemos a considerar el tipo de actividad propio de las mónadas, veremos que la continuidad se refuerza.

La actividad de las mónadas es la "percepción", y la propia de las mónadas más activas, cuya percepción es consciente, recibe el nombre de "apercepción". La percepción, en el sentido corriente, no lo es *de* seres externos. Es un proceso activo de desenvolvimiento de su propia naturaleza, en cada mónada, y pertenece a las mónadas de todos los grados de actividad. Este uso de la palabra no era totalmente extraño en el siglo XVIII. El girasol que se vuelve hacia el sol, el hierro que se mueve hacia la piedra imán, eran descriptos ambos como casos de percepción, en el sentido de que eran casos de un cambio ordenado en la vecindad del cuerpo "percibido". Esta percepción está dirigida hacia el futuro, por lo cual también se dice que las mónadas poseen "apetición". Asimismo, en el caso de mónadas muy activas, en las cuales la apetición es consciente, podemos hablar de deseo y propósito. Las mónadas menos activas, cuya percepción es torpe y confusa, difieren de las mónadas de grado superior sólo en grado. La diferencia de grado establece tres graduaciones de mónadas: mónadas "simples", almas y espíritus. Las mónadas simples serían materia inerte, si hubiera tal cosa, y en agregados constituirían seres "inanimados", como las rocas y las piedras. Podemos atisbar oscuramente cuál es su estado de confusa percepción y apetición cuando despertamos después de haber dormido profundamente sin soñar o cuando nos recuperamos de un desmayo. Los animales, al igual que los hombres, pueden aprender por la experiencia y poseen un grado relativamente alto de claridad de percepción. Son "almas", pero los hombres son "espíritus", pues sus memorias son conscientes y tienen conocimiento por la razón de las verdades eternas. Malpighi y Swammerdam, quie-

nes mediante el uso del microscopio mejorado habían descubierto un mundo de seres vivos de creciente pequeñez, no sólo en lo viviente, sino también en lo que hemos llamado hasta ahora materia inanimada, hablaban del "infinito viviente" y decían que "casi se habían desmayado" ante esa visión. Leibniz consideró que sus descubrimientos confirmaban su hipótesis que concebía todo el universo como una vasta reunión de átomos vivientes. Swammerdam, además, había descubierto que en un gorgojo embrionario estaba el embrión de su prole, de modo que la noción de un átomo viviente que contenía replegado en sí mismo su futuro parecía ser tanto un hecho como una necesidad metafísica.

Ninguna mónada carece totalmente de fuerza y ninguna mónada carece totalmente de pasividad, excepto la mónada principal, Dios. La pasividad esencial de toda mónada creada es "la materia prima", "la materia secundaria", la "masa" de la mecánica, perteneciente a los agregados de mónadas. Puesto que son simples, las mónadas sólo pueden ser destruidas por aniquilamiento, y sólo pueden llegar a ser por creación, pero continuamente se forman agregados de mónadas, reforzadas por la unión de otras mónadas al agregado, o pierden algunas mónadas y a veces hasta se desintegran totalmente; éstos son los cambios de los cuerpos en el mundo fenoménico, y son las apariencias de los cambios reales dentro de cada una de las mónadas que constituyen el agregado. Esto debe ser así, puesto que el cambio es un hecho y las mónadas no pueden interactuar.

La verdadera unidad pertenece a cada mónada, en cuanto es un centro de unidad, pero los agregados adquieren cierto tipo de unidad mediante el predominio en cada agregado de una mónada dominante. La unidad orgánica es la más completa porque la mónada dominante es un alma o un espíritu que refleja más claramente en sus propios cambios los cambios de todas las otras mónadas. No es dominante en el sentido de que sus cambios *determinan* los cambios de las otras mónadas, sino en el sen-

tido de que ellos *explican* estos cambios. El ejemplo más completo de tal predominio es la relación de la mente humana con su cuerpo. Los cambios de la percepción consciente están correlacionados con cambios de los órganos sensibles y los tejidos nerviosos, pero, puesto que la mente es más activa que las partes de su cuerpo, es más conveniente decir que la mente es dominante.

Debemos ahora mostrar cómo los seres autoexistentes, cada uno de los cuales realiza sus cambios de acuerdo con su propio principio interior, "reflejan" los cambios de otras mónadas. Pero primero debemos exponer por qué Leibniz piensa que las mónadas reflejan de este modo sus cambios unas en otras. Para decirlo brevemente, Leibniz acepta como "moralmente cierto", aunque no demostrable, que percibimos sensorialmente el mundo externo. Pero, como ha afirmado que las mónadas no pueden interactuar, el *hecho* de percepción exige el desenvolvimiento de los estados de cada mónada en armonía con toda otra mónada. En esto consiste su principio de la armonía preestablecida, que brinda la razón por la cual podemos afirmar con seguridad que percibimos el mundo y, al mismo tiempo, suministra las razones para creer que las mónadas no tienen ventanas. Leibniz utiliza la analogía de dos coros que cantan con partituras idénticas. Al oír un coro, sabemos lo que oíríamos si estuviéramos escuchando al otro, aunque no hay entre ellos ninguna interacción. Análogamente, si hubiera dos relojes que indicaran bien el tiempo, es decir, que desplegaran sus cambios de acuerdo con sus propios principios de movimiento uniforme de sus partes, podríamos leer el tiempo registrado por uno de ellos en el otro. Ninguno de los coros o de los relojes actúa sobre el otro coro o el otro reloj, pero ambos "reflejan" los cambios de los otros. El universo es un sistema similar de partes que guardan una perfecta adaptación mutua; admitida la perfecta claridad de perfección, el estado de todo el universo podría ser leído en cualquier mónada. Sólo Dios posee tal claridad, y todo el universo refleja su estado.

Todas las mónadas reflejan en grados diversos la mónada principal, y la única causa completa es el propósito de Dios de crear este universo como el mejor de todos los universos posibles. Insertados en él se encuentran los propósitos finitos de seres menores y la adaptación a esos propósitos de los cambios de seres menos activos.

Así, la armonía preestablecida resuelve el problema de la relación entre el pensar y la sustancia extensa, para hablar en términos cartesianos. No existe el perpetuo milagro de la acción de una sustancia sobre otra sustancia ajena, sino el eterno reflejo mutuo de todas las sustancias. La acción de Dios sobre el mundo y la relación entre mentes y cuerpos en la percepción y el movimiento son, simplemente, ejemplos de ese reflejo general. No estamos frente a una imposibilidad constante, la acción de una sustancia cuya esencia total consiste en el pensar sobre una sustancia cuya actividad total consiste en la extensión, sino frente a una relación de adaptación mutua. Lejos de la irracionalidad, dicha relación brinda la condición misma del pensar racional acerca del mundo.

El principio de la armonía preestablecida también le permite a Leibniz ofrecer una explicación del espacio en sus propios términos. El espacio no es solamente aquello en lo cual los cuerpos parecen moverse, la apariencia "bien ordenada" de simultaneidad de los cuerpos; es también lo que da origen a la apariencia de la simultaneidad. No es la vasta expansión "real" en la cual se mueven absolutamente las partículas de Newton, sino algo que da origen a esta descripción de ella. El espacio, dice Leibniz, es "el orden de las coexistencias posibles"<sup>2</sup>. El espacio "en un instante" es simplemente el hecho de la vasta concurrencia de mónadas, el estado de cada una de ellas en la mutua adaptación al estado de otra. Así como podemos abstraer del cuadro conceptual del universo newtoniano un sistema de posiciones posibles, así también podemos abstraer del cuadro metafísico del uni-

<sup>2</sup> *Tercera Carta a Clarke.*

verso "real" de mónadas la simultaneidad momentánea de sus estados. La diferencia entre los dos cuadros es que, en el newtoniano, la posición es considerada como *mera* posición: mientras que en el leibniziano, la posición, es decir, la cercanía y la distancia fenoménicas, debe ser considerada como la apariencia del reflejo mutuo. "*Lugar* es aquello de lo cual decimos que es el mismo para *A* y para *B*, cuando la relación de la coexistencia de *B* con *C*, *E*, *F*, *G*, etc., concuerda perfectamente con la relación de la coexistencia que *A* tenía con los mismos *C*, *E*, *F*, *G*, etc., suponiendo que no ha habido ninguna causa de cambio en *C*, *E*, *F*, *G*, etc." <sup>3</sup>. A primera vista, esto parece una explicación totalmente común del cambio de posición. *A* se ha movido de *C*, *E*, *F* y *G*, mientras que *B* ha ocupado el lugar de *A*. Lo único que Leibniz parece destacar es la negación de que el "lugar" pueda ser definido en términos absolutos, independientemente de su relación con otros cuerpos. Además, podría pensarse que en la frase "suponiendo que no ha habido ninguna causa de cambio en *C*, *E*, *F*, *G*, etc." Leibniz olvida su propia doctrina de las mónadas. En este sistema, no puede ser verdadero que *C*, *E*, *F*, *G*, etc., permanecieran inmutables mientras *A* y *B* cambiaran de lugar en relación con ellos. Pero la anterior definición está en el nivel del discurso científico: ni siquiera en este nivel es verdad que las partículas ocupen posiciones absolutas, y en el nivel del discurso metafísico, cuando hablamos acerca de los seres reales, debemos indicar la contrapartida de la definición científica. La posición que *A* "tenía" y que ahora tiene *B* no puede ser un accidente de *A* o de *B*. Es impensable que *A* pueda dejar atrás uno de sus accidentes para que lo adquiera *B*. El cambio de posición es la apariencia del cambio que se produce en las mónadas. Si *A* y *B* fueran mónadas, entonces "*A* está cerca de *B* y lejos de *C*" significa que *A* refleja a *B* más claramente que a *C*. Si yo tomo el lugar de otro cerca del fuego, podríamos hacer

<sup>3</sup> *Quinta Carta a Clarke.*

un diagrama en el cual se indicaran las posiciones abstractas. El caso concreto es que yo ahora entro en calor, mientras que la otra persona se enfía. Las cosas reales no pueden cambiar *meramente* de lugar.

La noción de que las relaciones espaciales pueden ser la apariencia de propiedades de los elementos que parecen estar en dichas relaciones espaciales no se opone al sentido común. Un ejemplo muy conocido es el de las palabras cruzadas, que muchas personas describirían como un rectángulo constituido de cierta manera. Las propiedades reales de las palabras que sirven de conexión constituyen el entrelazamiento de las letras, pero hay un sentido en el cual un cuadrado es la apariencia "bien fundada" de este conjunto de entidades relacionadas. No podría adoptar, naturalmente, ninguna otra forma.

Hablamos antes del "espacio en un instante", y dijimos que era una abstracción. La realidad es el sistema de mónadas cambiantes consideradas desde el punto de vista de su mutua adaptación. Es una abstracción porque un "estado" de una mónada pasa continuamente a su estado siguiente de acuerdo con su propio principio, y la adaptación mutua tendrá vigencia entre toda la serie de estados de cada mónada. El tiempo, asimismo, no es aquello "en" lo cual suceden las cosas, sino "el orden de posibilidades que son incompatibles pero están conectadas"<sup>4</sup>. Si al estado  $E$  de la mónada  $A$  sucede el  $E'$ , entonces el tiempo es el orden de  $E, E', E'' \dots$ , de acuerdo con un principio. Podemos concebir el espacio como una especie de espacio lógico, como el que se engendra si concebimos la serie de números naturales como coexistente, y el tiempo como engendrado, concibiendo cada uno de los números naturales como el primer término de otra serie, por ejemplo, una serie en progresión geométrica. Para la continuidad del espacio y el tiempo, tenemos la compacidad de la serie: para su infinita divisibilidad, tenemos la existencia separada y distinta de los

<sup>4</sup> Tercera Carta a Clarke.



miembros de la serie. Para los sistemas reales de mónadas tenemos la adicional continuidad de los puntos de vista entrecruzados y su apatición, que une los estados sucesivos. Los conceptos matemáticos de espacio, punto, tiempo, instante son *entia rationis*, nuestras propias construcciones basadas en el verdadero *plenum* del sistema de mónadas.

Debe destacarse otra característica del sistema de mónadas. Dos miembros no pueden ocupar la misma posición, como no pueden hacerlo dos miembros de una serie. Pensar en la posibilidad de que haya dos números siete no sería más absurdo que pensar en la posibilidad de que haya dos mónadas con el mismo punto de vista. El absurdo es el mismo en los dos casos, puesto que tanto en la serie de números como en la serie de mónadas la naturaleza de los miembros de la serie está determinada por su posición. Esto se expresa en el famoso principio de Leibniz de la identidad de los indiscernibles, según el cual, si dos seres son exactamente iguales en cualidad, es decir, son "indiscernibles", no son dos cosas distintas sino una sola. "Suponer dos cosas indiscernibles es suponer la misma cosa con dos nombres"<sup>5</sup>. Esta es una de las consecuencias de la irrealidad del espacio. Si dos cosas son distintas pero tienen cualidades idénticas, es fácil explicar esto diciendo que están en lugares diferentes, pero, para Leibniz, estar en un lugar diferente es reflejar el universo desde un punto de vista diferente, esto es, es tener una diferencia esencial en cualidad. Leibniz hace aquí un esfuerzo decidido por resolver el problema de la individuación. Admitiendo la esencial conexión de las personas con un cuerpo material, y un sistema público de relaciones espaciales, el problema es relativamente sencillo. Podemos referirnos sin ambigüedad a individuos utilizando exclusivamente expresiones tales como "esto", junto con gestos, o un sistema de coor-

<sup>5</sup> *Monadologia*, sección 9; véase también la *Cuarta Carta a Clarke*.

denadas con referencia a un punto de origen común. En tal caso, un individuo queda determinado unívocamente por ocupar una posición determinada exclusiva, con referencia a la persona que hace la determinación o a un punto convenido. Suponemos que dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar. Si *A* está en el punto *P'* y *B* está en el punto *P''*, es indudable que no pueden ser idénticos, por muchas que sean las características que compartan. Es lógicamente posible que *A* y *B* compartan *todas* sus propiedades y sean seres distintos. Leibniz dice también que es posible abstractamente que dos seres tengan propiedades exactamente iguales y sean distintos, pero es instructivo considerar la diferencia en significado de "posible" en los dos casos. El primer significado es el de que no habría ninguna contradicción en afirmar que hay dos seres, *A* y *B*, cada uno de los cuales queda completamente descripto asignándole las propiedades, *p*, *q* y *r* (siendo *p*, *q* y *r* absolutamente específicos). En realidad, lo que se afirma es que dos seres semejantes pueden existir en el mismo universo. Cuando Leibniz dice que es abstractamente posible que existan dos seres semejantes, quiere significar que podemos formar el concepto de *A* como siendo *p*, *q* y *r*, y el de *B* como siendo *p*, *q* y *r*. Podríamos, luego, pasar a concebir su coexistencia. Nuestra ignorancia del estado total de cosas nos impide ver su incompatibilidad, así como la ignorancia podría impedirnos ver la incompatibilidad entre el hecho de que una figura tenga cinco ángulos y el hecho de que dichos ángulos sumen cinco ángulos rectos. De hecho, *A* y *B* no pueden existir juntos. Para completar el argumento, Leibniz agrega que un ser bueno y sabio no haría un universo desperdiciando de tal modo las oportunidades de la variedad.

A menudo se objeta que esto equivale a hacer del principio de la identidad de los indiscernibles un principio teológico más que un principio lógico. Podemos admitir que Dios tiene un concepto completo de cada mónada; mientras siguen siendo conceptos, la identidad de los

indiscernibles conserva su carácter de principio lógico. Pero entonces no se refiere al mundo real, sino que es un sistema de universales. Si Leibniz sostiene que las mónadas son particulares, entonces la razón de que no haya dos mónadas idénticas es teológica. Ahora estamos hablando del mundo real, pero a costa de convertir la identidad de los indiscernibles en una razón del acto de Dios al crear este mundo. Siguiendo con nuestra metáfora anterior, la serie de mónadas no es como la serie de números, sino como una serie *numerada*. La serie de números es un sistema conceptual, cuyos miembros están definidos de tal modo que sería absurdo suponer la posibilidad de que haya dos números idénticos. Pero no sería absurdo suponer que una serie *numerada* pudiera tener dos miembros con el mismo número, como cuando en una carrera se ata dos a dos a los competidores o cuando, en una lista de médicos, dos personas ocupan el mismo lugar. Decir, pues, que no puede haber dos seres indiscernibles es hacer una observación acerca de los propósitos de Dios y su realización en este mundo. En efecto, se está diciendo que la unicidad de posición o punto de vista sólo puede ser garantida en un mundo espacial y sólo con respecto a entidades materiales. Es lógicamente posible que haya muchos ocupantes de un punto de vista leibniziano, y es una mera cuestión de hecho, si es un hecho, que hay solamente un ocupante. Leibniz podría invocar aquí el principio de razón suficiente. Si fuera posible, en realidad, que un punto de vista tuviera muchos ocupantes, no habría razón suficiente por la cual debieran ser dos, tres, cuatro o cualquier número. Si el principio de razón suficiente es un principio teológico, no sería de ninguna ayuda para Leibniz en este caso; pero, para Leibniz, es la condición general, no sólo de la naturaleza del mundo, sino también de nuestro conocimiento de ella. La identidad de los indiscernibles permite aplicar el principio de razón suficiente. Hay una razón suficiente por la cual debe haber sólo un ocupante de cada punto de vista, a saber, que

debe haber en el mundo la mayor variedad posible. Si hubiera dos ocupantes, uno de ellos habría sido creado sin una razón suficiente, pues su existencia no aumentaría la variedad del mundo.

Además de los argumentos derivados de la naturaleza de la fuerza, Leibniz esgrime otro tipo de argumento que conduce a la conclusión de que los seres reales no pueden interactuar y, por consiguiente, de que toda su historia está contenida dentro de cada ser real. En una carta a Arnauld, Leibniz dice: "Esperaba que el argumento basado en la naturaleza general de las proposiciones haría cierta impresión en vuestro espíritu; pero confieso también que pocas criaturas son capaces de apreciar tales verdades abstractas, y que quizá nadie excepto vos habría percibido tan fácilmente su verdad". El argumento derivado de la naturaleza general de las proposiciones aparece en el *Discurso sobre la metafísica*, esbozado originalmente para Arnauld. Se cree generalmente que este argumento lógico constituye el verdadero cimiento de todo el sistema metafísico de Leibniz, pero es más probable, en mi opinión, que para Leibniz los argumentos metafísico-científicos y los argumentos lógicos se reforzaran unos a otros. De hecho, Leibniz creía que los descubrimientos científicos del siglo XVII, tanto los propios como los de otras personas, "probaban" todos su hipótesis de un vasto concurso de mónadas en una armonía preestablecida. El cálculo infinitesimal mismo se basa en la posibilidad y utilidad de tratar una cantidad finita como equivalente a la suma de un número infinito de cantidades infinitesimales, y el continuo perfeccionamiento del microscopio condujo a los biólogos a creer, no solamente que las diferencias minúsculas entre los cuerpos no son captadas por la percepción, sino también que iban a revelarse diferencias cada vez más minúsculas.

## LOGICA. LENGUAJE Y METAFISICA

Las verdades abstractas acerca de la naturaleza general de las proposiciones eran que toda proposición es reducible a otra en la cual se atribuye una propiedad a un sujeto, y que en toda proposición verdadera el sujeto contiene a su predicado. La primera supone la negación de que, en último análisis, haya proposiciones de forma relacional; la segunda parece negar que haya proposiciones contingentemente verdaderas. Pero dejaremos este problema para tratarlo con más detalle en conexión con el principio de contradicción. Al considerar la primera verdad, debemos examinar primero la noción de que una proposición tiene una forma "verdadera" o "última". Se vincula con una teoría del significado y la verdad que no había sido puesta en tela de juicio desde la época de Aristóteles. La teoría del significado, enunciada brevemente, es que el modelo del significado de las palabras es el poner nombres, y que el ideal es la regla "una cosa para cada nombre", a la cual Leibniz parece agregar la regla "un nombre para cada cosa". La manera de vincular nombres revela la manera como se vinculan las cosas, de modo que las proposiciones "significan" retratando los hechos. Son verdaderas las proposiciones que retratan estados reales de cosas, o que "corresponden" a los hechos, "o de lo contrario —dice Leibniz— no sé qué significa la verdad". Hay nombres simples para las cosas simples, nombres complejos para las cosas complejas, y los nombres complejos revelan la estructura de las cosas que nombran, así como, por ejemplo,  $\text{H}_2\text{SO}_4$  revela la estructura del ácido sulfúrico. La teoría de los nombres simples y complejos corresponde a la búsqueda de Leibniz de una "característica universal", y será examinada más adelante. Debíamos mencionarla aquí porque, junto con la doctrina según la cual toda proposición verdadera tiene un sujeto que contiene al predicado, implica que ninguna proposición verdadera puede tener un sujeto

simple, a menos que sea un enunciado de identidad, *A es A*. En el lenguaje cotidiano, es evidente que muchos enunciados no retratan los hechos, en el sentido indicado antes. Si los hechos son tales que pueden ser retratados por enunciados que atribuyen un predicado a un sujeto, entonces es indudable que la mayoría de nuestros enunciados oscurecen los hechos. Todo lo que los *hechos* exigen es un enunciado según el cual todas o algunas de las cosas de un cierto tipo poseen o no una determinada propiedad. Las formas necesarias son, pues, *todo A es B*, *ningún A es B*, *algún A es B*, *algún A no es B*, *este A es B*, *este A no es B*. Para dar énfasis o por razones retóricas, por elegancia, usamos recursos tales como la inversión o frases tales como "ninguna excepto", "solamente", "el A", "un A", cuando queremos significar "todo A", etc. Y "reducir a forma lógica" es reformular un enunciado semejante de modo que muestre simplemente lo que se dice, que todos los *A* son *B* o que ningún *A* es *B*, etc. Los lógicos tradicionales han aceptado esta doctrina con muy pocas críticas menores, pero los lógicos contemporáneos han puesto en tela de juicio toda la doctrina sobre la base de que las personas quieren significar lo que dicen, y que, cuando dicen "nadie excepto el valiente merece la bella", es esto lo que quieren decir, y no "ninguna persona no valiente es merecedora de la bella". Agregan, sin embargo, que no hay razón alguna por la cual no debamos aceptar la reformulación como "expresión representativa" para los propósitos de la elaboración lógica de un sistema simbólico. La prueba de ensayo para saber si se trata o no de una representación correcta la suministra la comparación de las potencialidades lógicas de las dos expresiones. Esta posición deriva del rechazo de la doctrina del significado y la verdad esbozada antes. Puede verse de la manera más interesante el paso de la primera posición a la segunda en la evolución de la doctrina del significado de Wittgenstein, desde el *Tractatus Logico-Philosophicus* a las *Logical Investigations*.

Sea cual fuere la actitud de los lógicos ante este tipo de reducción a la forma lógica, no hay duda de que, con pocas excepciones, los lógicos rechazan la reducción de las proposiciones relacionales a la forma de sujeto y predicado. Leibniz tenía dos razones para insistir en la necesidad de esta reducción. Por una parte, no hay relaciones entre los seres reales, de modo que una proposición relacional no puede retratar los hechos. Por la otra, creía que el status lógico de las relaciones es tan dudoso que las expresiones relacionales no pueden ser las últimas. Así, afirma:

La razón o proposición entre dos líneas L y M puede ser concebida de tres maneras distintas: como razón de la mayor, L, a la menor, M; como razón de la menor, M, a la mayor, L; y, finalmente, como algo abstraído de ambas, esto es, como la razón entre L y M, sin considerar cuál es el antecedente y cuál el consecuente; cuál es el sujeto y cuál el objeto... Según la primera manera de considerarlas, L, la mayor, es el sujeto; según la segunda, M, la menor, es el sujeto de este accidente que los filósofos llaman *relación* o *razón*. Pero, ¿cuál de ellos será el sujeto en la tercera manera de considerarlas? No puede decirse que ambas juntas, L y M, son el sujeto de tal accidente; pues, entonces, tendríamos un accidente con dos sujetos, con una pierna en un sujeto, y la otra en el otro sujeto, lo cual es contrario a la noción de accidente. Por lo tanto, debemos decir que esta relación, según esta tercera manera de considerarla, está *fuera* de los sujetos; pero no siendo una sustancia ni un accidente, debe ser una mera cosa ideal, cuya consideración, sin embargo, es útil<sup>o</sup>.

En resumen, las relaciones deben ser tratadas como propiedades de los términos "relacionados" o como "meras entidades ideales".

Ya hemos visto cómo Leibniz traducía las relaciones espacio-temporales a propiedades; pero trata las proposiciones concernientes al número como si afirmaran relaciones "meramente ideales". Las proposiciones concer-

<sup>o</sup> Quinta Carta a Clarke.

nientes al número afirman meros agregados, cuya unidad deriva de ser percibidos juntos. Afirmar que hubo doce apóstoles equivale a afirmar que Pedro era un apóstol. Marcos era un apóstol. etc., y que los estamos considerando a los doce juntos con respecto a su propiedad de ser apóstoles. Esto parece admitir, al menos, la relación de coexistencia como real, pero sólo la coexistencia, entre las relaciones, parece no afectar a sus términos y, por ende, no caer bajo la crítica de Leibniz. O bien ser *uno de los doce apóstoles* es diferente de ser un apóstol o no lo es. Si es diferente, entonces la diferencia puede ser expresada en términos de las propiedades de cada apóstol; si no lo es, entonces se la puede considerar como conferida al grupo por la percepción y la aserción conjuntas. Dios, ciertamente, percibe todo el concurso de mónadas como coexistente, y, puesto que no puede percibir una ilusión, la coexistencia debe ser un hecho. Pero Dios también percibe las mónadas como poseyendo las propiedades reales que dan origen a la aparición de todas las otras relaciones. Percibe cada mónada en armonía con las restantes, a cada una de ellas con su historia contenida dentro de sí, y en su percepción conoce la realidad del sistema fenoménico de sucesos espacio-temporales inter-actuales.

Leibniz también da ejemplos de la reducción a la forma sujeto-predicado de proposiciones relacionales en el discurso cotidiano. "Paris ama a Helena" queda mejor expresada en la forma "Paris es el amante de Helena" o, mejor aún, en la forma "En tanto Helena es amada. Paris es amante", puesto que esta proposición expresa la correlación entre "amante" y "amada". Leibniz define "amor" de la siguiente manera: "*A* ama a *B* equivale a *A* se complace en el bienestar de *B*." "Complacerse en el bienestar de *B*" es, pues, una propiedad de *A*, y al igual que toda otra propiedad, pero no más que cualquier otra propiedad, exige su adaptación a otro objeto. Si *A* está caliente, entonces se presupone "a mano" un agente calentador. Si *A* ama a *B*, entonces se presuponen los siguientes estados



en *A* y *B*; *B* es feliz. *A* es consciente de que *B* es feliz y se complace en este conocimiento. Esto no significa considerar una relación como algo último. La conciencia de *A* de la felicidad de *B* es un estado de *A* coexistente con un estado de *B*, en una armonía preestablecida. Si preguntamos si *A* puede creer equivocadamente que *B* es feliz, complacerse en su ilusión y aun amar a *B*, la respuesta es que al pensar equivocadamente que *B* es feliz, se encuentra en un estado de percepción confusa, es decir, en un estado de relativa pasividad, y no podría decirse verdaderamente que conoce ni que ama. El estado de conocimiento es en sí mismo un estado no relacional y, por ende, literalmente, no es un conocimiento *de*. Mediante el pensar claro, sin embargo, llegamos al conocimiento del principio de la armonía preestablecida; sabemos cuándo tenemos ideas claras, y sabemos que están correlacionadas con los estados verdaderos de otros seres. Sabemos, pues, y sabemos que sabemos.

La doctrina de Leibniz según la cual las proposiciones retratan los hechos y las proposiciones verdaderas son aquellas en las que el predicado está contenido en el sujeto conduce a la creencia de que las proposiciones, en su forma apropiada, son transparentemente verdaderas, y de que las proposiciones falsas son manifiestamente absurdas. Este es el fundamento de su creencia en la importancia de descubrir una "característica", un lenguaje capaz de exhibir la verdad de las proposiciones verdaderas. Si nos permitimos usar nombres que parecen simples y, de este modo, tapar la complejidad de la cosa nombrada, diremos absurdos sin darnos cuenta de ello. Podemos decir, por ejemplo, sin que sea manifiesto el absurdo, que el ácido sulfúrico no contiene hidrógeno; pero no podemos decir que  $\text{H}_2\text{SO}_4$  no contiene H. Recíprocamente, podemos ver de una ojeada la verdad, y hasta la verdad necesaria, de la proposición " $\text{H}_2\text{SO}_4$  contiene H". Esta concepción se vincula con la búsqueda que llevó a cabo Leibniz durante toda su vida de una "característica universal", es decir, un método para registrar ver-

dades que sea accesible a los científicos de cualquier nacionalidad. Leibniz no sólo era un científico, sino un hombre inspirado por la pasión de promover el desarrollo del conocimiento. Sostenía correspondencia con muchos de los gobernantes de Europa y esperaba inducirlos a establecer centros de enseñanza en sus capitales; y hasta logró que se fundara una academia en Berlín. Se espantaba ante el espectáculo de los científicos solitarios perdiendo tiempo y energía en problemas ya resueltos, porque las soluciones estaban formuladas de maneras inaccesibles para ellos. Además, los científicos pueden trabajar con desperdicio de sus energías por falta de un sistema de signos destinados a hacer fácil el cálculo. El mismo Leibniz había inventado una notación sumamente satisfactoria para el cálculo infinitesimal, notación que todavía se usa. Los científicos ingleses usaron durante algún tiempo la notación mucho menos eficaz inventada por Newton, y éste probablemente sólo era uno de tantos ejemplos de energía desperdiciada. El primer requisito para la cooperación entre los científicos era, para Leibniz, la compilación de todo el conocimiento logrado hasta la fecha, pero en esto Leibniz fue presa de una indecisión que perduró durante el resto de su vida. Si comenzamos a elaborar la enciclopedia del conocimiento sin haber perfeccionado primero nuestra característica universal, perderemos el tiempo y será necesario realizar la tarea nuevamente. Por otra parte, en el acto mismo de perfeccionar nuestra notación, haremos nuevos descubrimientos de implicaciones ocultas por lo inadecuado del lenguaje, de modo que las verdades que registremos cambiarán en el proceso de perfeccionar nuestro método de registrarlas. Leibniz estaba en una indecisión similar al trabajar en su "característica universal"; en realidad, se proponía fines incompatibles. En sus primeros intentos, trató de crear un simbolismo completamente formal, pero quería que su método pudiera extenderse al razonamiento moral y teológico. A este respecto, señaló los peligros del "razonamiento ciego", es decir, el razonamiento que puede

ser llevado a cabo de una manera muy eficiente pero que oculta a la persona que razona el alcance de sus conclusiones. Así como llegamos a una conclusión matemática con una satisfacción simple por su validez y elegancia, así también podríamos llegar a una conclusión moral con la misma satisfacción simple. Al llegar a este punto Leibniz especuló con la idea de utilizar símbolos pictográficos, de modo que su misma apariencia estimulara la voluntad de la persona que los usara. Mantenía correspondencia con misioneros de muchas partes del mundo, especialmente de China, y Max Müller le acredita el mérito de haber iniciado el estudio empírico de las lenguas. La dificultad de símbolos como los caracteres chinos o como los signos del antiguo Egipto es, justamente, que no se prestan para el desarrollo simbólico. La misma cualidad de los signos que conduce al "razonamiento ciego" es la cualidad que los hace aptos para el cálculo. Sugerir que un tipo de signos es adecuado para el razonamiento de la ciencia y otro para el razonamiento en la ética es rechazar una posición que Leibniz ansiaba mucho defender: la de que el cálculo es el único método seguro para llegar a conclusiones correctas, y la de que *todas* las verdades pueden ser expresadas de tal modo que se presten para el cálculo. Formuló unas pocas definiciones morales, y abrigó la esperanza de que llegara un tiempo en el que la ciencia estuviera completa y los hombres pudieran decirse, al enfrentarse con un problema moral: "Venid, sentémonos y calculemos".

Los intentos de Leibniz por inventar un sistema formal de signos se basaban en las siguientes suposiciones:

- 1) Todos los conceptos pueden resolverse en conceptos simples por un proceso análogo al de hallar los factores primos de los números.
- 2) Todos los conceptos complejos pueden ser contruidos tomando los simples en orden (el "arte combinatorio").

- 3) Hay un pequeño número de ideas simples, pero ellas engendran una multitud de otras ideas, gracias al arte combinatorio.
- 4) Las ideas simples se representan adecuadamente mediante signos simples, las complejas mediante signos complejos. El signo complejo será la definición del concepto complejo.
- 5) El razonamiento consiste en revelar todas las relaciones en las que se encuentran las ideas simples unas con otras.

En un principio, pensó en representar las ideas simples por letras del alfabeto, y hacer que la multiplicación de éstos representara la composición de conceptos. En esta parte de su obra, formuló muchos de los axiomas de la moderna lógica formal, pero, dado que su obra lógica no fue publicada hasta muchos años más tarde, fue necesario realizar de nuevo sus descubrimientos. Demostró que las nociones fundamentales eran comunes al álgebra y a una ciencia de la combinación de propiedades; por ejemplo, si  $a$  y  $b$  representan números o propiedades, satisfacen el axioma  $a \times (b + c) = ab + ac$ . Su segundo plan fue hacer que los números primos representaran ideas simples y, nuevamente, la multiplicación de las combinaciones de las mismas. Un enunciado verdadero consistiría, entonces, en la afirmación de que un número tiene ciertos factores. Leibniz utiliza el ejemplo del enunciado "el hombre es un animal racional", sin examinar si "racional" y "animal" son o no ideas simples. Si 3 representa a "racional" y 2 a "animal", entonces "el hombre es un animal racional" sería  $6 = 3 \times 2$ . Un enunciado falso aparecería como el absurdo de afirmar de un número que no contiene uno de sus factores.

A este método de análisis, Leibniz agregó su "arte combinatorio", al cual llamaba un método de invención. Es un método para establecer todas las combinaciones posi-

bles de las ideas simples, de modo que, si fuera posible hacer una lista de todas ellas, tendríamos en un cuadro todas las cosas posibles que puede haber en el mundo. Supongamos que hay cinco ideas simples, representadas por *A*, *B*, *C*, *D* y *E*. El cuadro de todas las cosas posibles sería el siguiente:

<i>A</i>	<i>AB</i> <i>AC</i> <i>AD</i> <i>AE</i>	<i>ABC</i> <i>ACD</i> <i>ADE</i> <i>ABD</i> <i>ACE</i> <i>ABE</i>	<i>ABCD</i> <i>ABCE</i> <i>ABDE</i> <i>ACDE</i>	<i>ABCDE</i>
<i>B</i>	<i>BC</i> <i>BD</i> <i>BE</i>	<i>BCD</i> <i>BCE</i> <i>BDE</i>	<i>BCDE</i>	
<i>C</i>	<i>CD</i> <i>CE</i>	<i>CDE</i>		
<i>D</i>	<i>DE</i>			
<i>E</i>				

Si a los complejos les damos nombres que conserven los nombres de los componentes simples, podríamos leer en el nombre de una cosa todas sus propiedades. Es evidente también que en alguna parte del cuadro encontraremos la definición de cualquier concepto ejemplificado en nuestra experiencia y que el cuadro podría sugerir, asimismo, la existencia de cosas que aún no hemos descubierto. No sólo podemos leer en el cuadro todos los predicados posibles de un sujeto dado, sino también todos los sujetos posibles de un predicado dado.

Leibniz elaboró también otro esquema de lenguaje universal. Consistía en extraer por el análisis lógico de los lenguajes ya existentes las ideas simples, así como la manera de expresarlas y sus combinaciones. Pretendía elaborar una gramática racional simplificando y regularizando una combinación de gramáticas reales. Los términos irreducibles eran palabras simples, figuras aceptadas de

lenguaje y frases cuyo sentido, consagrado por el uso, no podía ser inferido por el análisis gramatical, por ejemplo, los proverbios. Luego venía la sintaxis, es decir, las maneras de combinar los términos irreducibles. Las inflexiones y las partículas debían ser reducidas al mínimo, y cada partícula debía tener un significado único. No debía haber irregularidades ni excepciones. Puesto que para elaborar las reglas era necesario un lenguaje, Leibniz propuso adoptar el latín provisionalmente, un latín regularizado. Leibniz trabajó mucho en la regularización del latín, pero nunca llegó a la etapa siguiente de inventar el lenguaje cuyas reglas habían sido enunciadas en el latín "racional". Algunos ejemplos de los cambios que proponía son la abolición de los modos y la reducción de los casos oblicuos a uno. *Ut* y *quod* muestran por su diferencia que expresan conocimiento y voluntad, lo que es y lo que se desea que sea. Crear un modo diferente es duplicar la expresión de la diferencia. Meditó la posibilidad de conservar el acusativo o el genitivo, y se decidió por el segundo. Por otras razones, "Paris ama a Helena" queda mejor expresado en la forma "Paris es el amante de Helena". Dirigió luego su atención a los verbos y señaló, en contra de Aristóteles, que muchas otras partes del lenguaje pueden indicar el tiempo, además de los verbos. Formando participios a partir de los verbos podemos obtener adjetivos y hasta sustantivos que expresen el tiempo. La verdadera distinción entre el sustantivo y el verbo es que el primero significa una idea, y el segundo una proposición. Lo que parece haber tenido *in mente* era que toda la "cuestión" que queremos afirmar podría ser reunida en un gran término o en dos términos, uno de los cuales contendría al otro, mientras que el verbo sería simplemente el signo de que se ha hecho la aserción. En el lenguaje universal, "el hombre es un animal racional" sería un signo de "hombre" que mostraría su formación a partir de "racional" y "animal" con un signo de aserción: Hombre (racional, animal) es. El "es" no es temporal; si queremos decir "Pedro vendrá", dire-

mos "Pedro (por venir) es". De hecho, dice Leibniz, todo lo que realmente necesitamos para nuestro lenguaje es un sustantivo, *ens*, un verbo, *est*, y toda otra cosa podría ir en el predicado. Nuestro diccionario consistiría en una lista de palabras cada una de las cuales exprese una idea simple, y una lista de terminaciones para formar derivados, *am-o*, *am-atus*, *am-abilis*, etc. Se agregarían, entonces, las partículas para mostrar las maneras de combinar oraciones. Presumiblemente, *ens* funciona como una variable que toma como argumento una cualquiera de nuestras posibles combinaciones de ideas simples, consistiendo el predicado en la combinación real de los componentes simples en cuestión. Cuando recordamos la insistencia de Leibniz en que toda proposición tiene la forma sujeto-predicado, comenzamos a preguntarnos si "predicado" es una palabra adecuada para todo lo que tiene *in mente*. Nuestros enunciados comienzan a parecerse mucho más a la aserción de la coexistencia de propiedades en un punto de vista.

La doctrina de Leibniz acerca de las proposiciones plantea otro problema. El arte combinatorio presupone que todas las propiedades simples son compatibles entre sí. Leibniz brinda una prueba de que todas las *perfecciones* son compatibles unas con otras, y su definición de una perfección nos conduce a la conclusión de que, de hecho, no tenemos conocimiento directo de ninguna propiedad simple. La definición es: "Llamo una *perfección* a toda cualidad simple que sea positiva y absoluta, y exprese sin límites todo lo que expresa" <sup>7</sup>. La prueba es:

Sea una proposición tal como  
 A y B son incompatibles  
 (entendiendo por A y B dos formas o perfecciones simples semejantes, aunque lo mismo es válido si tomamos varias de ellas); es obvio que esto no puede demostrarse sin una resolución de uno o ambos de los términos A y B. Pues de lo contrario, su naturaleza no entraría en el razonamiento, y la incompatibilidad de otras cosas cuales-

<sup>7</sup> *Nuevos Ensayos*, Apéndice.

quiera podría demostrarse tanto como la de ellos. Pero (por hipótesis) son irresolubles. Por lo tanto, esta proposición no puede ser probada en lo concerniente a ellos.

Pero puede demostrarse, en lo concerniente a ellos, si es verdadera, pues no es verdadera *per se*. Ahora bien, todas las proposiciones necesariamente verdaderas son demostrables o se las conoce *per se*. Por lo tanto, esta proposición no es necesariamente verdadera. En otras palabras, puesto que no es necesario que A y B no estén en el mismo sujeto, pueden estarlo; y puesto que el razonamiento es el mismo con respecto a otras cualidades cualesquiera de la misma especie, todas las perfecciones son compatibles.

Esta prueba aparece en la demostración de Leibniz de que la noción de ser perfecto es un concepto posible. Mediante la expresión "positiva y absoluta, y expresando sin límites todo lo que expresa", Leibniz descarta todas las propiedades cuya atribución implica la negación de otras propiedades al mismo sujeto, como las propiedades de color y de forma, y las de tamaño y duración que no pueden ser atribuidas sin límite. "El número más grande" y "el tamaño mayor" son expresiones contradictorias, pero la bondad y la sabiduría pueden ser atribuidas en el grado máximo. Atribuir la rojez a un sujeto es destacar el verde, el azul, etc., de modo que éstos no son nuestros componentes simples. La dificultad consiste en imaginar qué propiedades pueden ser simples en el sentido requerido. Leibniz dice que las cualidades de color y de forma son *relativamente* simples, puesto que son "simples solamente en relación con nosotros (puesto que no poseemos los medios de analizarlas para llegar a las percepciones elementales de las que se componen), al igual que caliente, frío, amarillo, verde"<sup>8</sup>. Por lo tanto, tienen que ser definidas "mediante la explicación de su causa". Si Leibniz se refiere aquí a su doctrina de las *petites perceptions*, está utilizando la palabra "simple" en un sentido diferente. Su ejemplo favorito de percepción compleja es

<sup>8</sup> *Idem*.



la audición del sonido de las olas. En realidad, oímos una multiplicidad de pequeños sonidos. Cada partícula de agua, en sus cambios, es reflejada separadamente en cada parte minúscula del organismo auditivo, de modo que, nuevamente, la cualidad simple "real" es la perteneciente a cada mónada, por lo que nuestra percepción puede confundirse. En el ruido total de las olas, nunca podemos distinguir cada cambio separado y minúsculo de cada partícula reflejada en cada elemento separado y minúsculo de nuestro sistema nervioso. Al parecer, pues, no podemos conocer directamente propiedades simples, aunque en nuestro pensamiento usamos definiciones *como si* los elementos fueran simples, y el arte combinatorio suministra un modelo para la combinación de elementos, aun cuando nunca podamos ejemplificar los componentes simples que entran en las combinaciones de nuestra experiencia. La otra posibilidad es que Leibniz esperara poder explicar la percepción sensorial en términos de movimientos de los elementos de las cosas, con los correspondientes movimientos en los elementos del organismo perceptor.

Leibniz trató de lograr el acuerdo con Arnauld sobre la base de la naturaleza lógica de la proposición, pero Arnauld replicó en términos de la naturaleza metafísica de la persona individual. Extrajo la conclusión, que consideraba totalmente odiosa, de que si la noción de individuo contiene en sí misma todo lo que el individuo hará o llegará a ser, entonces la libertad humana es imposible. La correspondencia entre Leibniz y Arnauld duró más de cuatro años, y su tema principal fue la libertad humana y divina. Ninguno de ellos logró convertir al otro, y Arnauld reemplazó persistentemente en sus críticas el "individuo aristotélico" en lugar del "individuo leibniziano". Así, Arnauld dice:

Me parece que debo considerar implicado en el concepto de mí como individuo sólo lo que es de tal naturaleza que yo no sería yo mismo si ello no estuviera en mí, mientras por otra parte todo lo que es de tal naturaleza que puede sucederme o no sin que yo deje de ser yo mismo

no debe ser considerado como implicado en el concepto de mí como individuo aunque por disposición de la providencia de Dios, que nunca cambia la naturaleza de las cosas, nunca puede suceder que esto deba estar en mí).

Es decir, Arnauld se consideraba a sí mismo como un animal esencialmente racional, que había llegado a ser un teólogo y un soltero, aunque podía haber elegido ser un médico y un hombre casado. Para Leibniz, el individuo Arnauld contenía replegado en su naturaleza, desde su creación, su futuro de teólogo y célibe, junto con todos los actos que determinaban esta situación, inclusive sus actos de libre elección. Al crear a Arnauld, Dios creó a todos los otros seres implicados en sus acciones con sus estados ya mutuamente adaptados. Si en la naturaleza o en el concepto de Arnauld hubiera estado contenido que él elegiría casarse, entonces habría habido otro ser creado en cuyo concepto estuviera incluido que ella elegiría casarse con Arnauld.

El individuo, según Arnauld, es un *espécimen* de este tipo, particularizado por tener su propio trozo de materia. Sócrates es un espécimen de humanidad, que hace los *tipos* de cosas propio de los seres humanos a su manera peculiar. Las cosas concretas que hace y dice son sus maneras propias de hacer los tipos humanos de cosas, así como el ser de nariz chata es su propia manera particular de manifestar la característica humana de poseer una nariz. Hay leyes generales que nos permiten esperar que Sócrates podrá aprender a hablar, aprender la gramática y aprender a razonar, pero no hay leyes que nos permitan esperar que él diga: "Pero, ¿no es ridícula la expresión «amo de sí mismo»? pues el hombre que es amo de sí mismo será también, presumo, esclavo de sí mismo, y el esclavo será el amo". Pero es justamente este segundo tipo de expectativa el que interesa a Leibniz. Su Sócrates es justamente el individuo que dice estas palabras y no otras, y Dios, que tiene un concepto completo de cada individuo, puede leer en el concepto justamente esas palabras, y, además, tiene que ajustar las cosas de tal modo

que el concepto de algún otro individuo contenga la respuesta a las mismas. Arnauld objeta a esta concepción que no solamente hace imposible la libertad humana, sino también la libertad de Dios. Dios, al crear a Adán, ha determinado todo el curso de los acontecimientos, los cuales, en lo sucesivo, se siguen "con una necesidad más que fatal". Leibniz rechaza la palabra "fatal" y dice que Arnauld confunde la necesidad hipotética con la absoluta. Es cierto que, una vez que Dios ha elegido crear al Adán real, esto es, la mónada que contiene en sí misma todo el curso de los acontecimientos posteriores, inclusive la descendencia de Adán y su historia, la historia real del mundo se desarrolla, no con necesidad "fatal", sino de acuerdo con causas que "inclinan sin exigir". Estas son las causas finales, y el mundo real cumple con el propósito de Dios, que es crear el mejor de todos los mundos posibles. La necesidad es hipotética, pues depende inicialmente de la elección de Dios y todo el curso de los acontecimientos contiene libres elecciones que Dios había replegado en los conceptos de sus criaturas.

El enfoque que hace Leibniz de la libertad humana y divina plantea la cuestión más general de la relación entre el principio de contradicción y el de razón suficiente en su sistema. A primera vista, la distinción entre los dos principios es perfectamente clara. Las verdades necesarias de la lógica y la matemática son verdaderas según el principio de contradicción, siendo sus opuestas contradictorias. Son verdaderas de "todos los mundos posibles", dependen del intelecto de Dios y no de su voluntad. Dios no podría crear un mundo en el cual la distancia más corta entre dos puntos de un plano no fuera una recta, pero esto no supone una limitación a su libertad, sino simplemente un reconocimiento de la naturaleza de su intelecto. Por otra parte, el principio de razón suficiente, aunque verdadero de todos los mundos posibles —de *cualquier* mundo que Dios pudiera haber creado sería verdadero decir que hubo una razón por la cual debía ser así y no de otra manera—, las verdades *reales* de las

cuales hay una razón suficiente podrían no haber sido verdaderas. "Podría haber varios Adanes disyuntivamente posibles. . . , pero lo que determina a un cierto Adán debe implicar absolutamente a todos sus predicados". Es decir, es contingentemente verdadero que Adán comió la manzana y fue expulsado del Edén, pues Dios podría haber creado uno de los otros Adanes posibles, pero puesto que Dios creó *este* Adán, la frase "Adán no comió la manzana" es contradictoria, ya que Dios creó al Adán en cuyo concepto estaba contenida la libre elección de comer la manzana, como estaban contenidos todos los concomitantes de esta acción. La confusión surge si describimos este estado de cosas con el enunciado: "Adán no podía elegir no comer la manzana". Pero podríamos decir también que sería inadecuado afirmar de una recta que no puede ser sino la distancia más corta entre dos puntos de un plano. Sería mejor decir que la proposición según la cual una recta es la distancia más corta entre dos puntos es lógicamente necesaria y que la proposición acerca de Adán es hipotéticamente necesaria, dejando de lado lo que podría o no podría ser.

Leibniz expresó la diferencia entre los dos principios diciendo que eran corolarios: el de contradicción afirma que toda proposición analítica es verdadera, y el de razón suficiente que toda proposición verdadera es analítica. Señaló, además, que las verdades de la matemática no requieren el principio de razón suficiente, ya que se relacionan con lo posible y, por ende, son verdaderas si son posibles, es decir, si son analíticas. Las proposiciones acerca de cuestiones de hecho, aunque son analíticas exactamente en el mismo sentido, sin embargo son genuinamente contingentes en cuanto son verdaderas de estados reales de cosas sólo porque Dios decretó libremente que ese estado de cosas fuera real. Presumiblemente, aunque siguen siendo posibilidades, debe decirse de ellas exactamente lo que se dice de las verdades de la matemática, excepto que son infinitamente más complicadas en sus interconexiones que las verdades de la ma-

temática. Son los objetos del intelecto de Dios, de su meditación. Dios no puede decidir que un cierto conjunto de propiedades sean compositibles como no puede decidir que un cierto conjunto de propiedades matemáticas sean compositibles. Dios, por su intelecto, reconoce que si dos triángulos son equiláteros deben ser equiángulos, y que si Adán, definido por un concepto completo, es tentado de cierta manera específica, caerá de cierta manera específica. La distinción entre las que son llamadas, en el sentido corriente, verdades necesarias y contingentes parece residir ahora, simplemente, en que hay conjuntos alternativos con posibilidades para constituir mundos posibles, pero sólo hay un conjunto posible de verdades matemáticas. La única verdad realmente contingente sería, pues, la de que Dios eligió crear este mundo real entre todos los mundos posibles, si bien, puesto que Dios es perfectamente bueno y sabio, tendrá una razón suficiente para su creación: el deseo de dar existencia a lo mejor; de modo que la proposición "Dios creó un mundo inferior" es contradictoria. ¿Es lógicamente imposible esta proposición?

Leibniz dice definitivamente en la *Monadología*: "Las verdades de razonamiento son necesarias y sus opuestas imposibles; las verdades de hecho son contingentes y sus opuestas posibles". Pero cuando recordamos su doctrina de que, en una proposición verdadera, el sujeto contiene al predicado, y recordamos, además, que el sujeto más satisfactorio para una proposición es un signo complejo en el cual los signos simples representan a los componentes simples combinados en la sustancia nombrada, surge una contradicción. Supóngase, por ejemplo, que sabemos exactamente tres hechos acerca de Pedro: que sufrió un sobresalto, que tenía uñas largas y que montó en cólera. El nombre adecuado para Pedro sería "sobresaltado, de uñas largas, encolerizado", y si afirmáramos del ser así nombrado que se sobresaltaba, obviamente haríamos un enunciado analítico. Por supuesto, muchas otras cosas son verdaderas de Pedro, y podríamos

salvar la situación sosteniendo que cualquier nombre que le diéramos debe ser inadecuado y que los nombres verdaderos sólo son conocidos por Dios. Pero, en tal caso, la distinción entre necesidad y contingencia se resolvería en la distinción entre conocimiento completo y conocimiento parcial. Pero esto no serviría, para Leibniz: no se trata de una cuestión de contingencia *aparente* que desaparezca con un conocimiento más completo, ni de una cuestión relativa a la contingencia de estados de cosas que aún están en el futuro. Leibniz dice: "Los filósofos están de acuerdo ahora en que la verdad de los futuros contingentes está determinada, es decir, que los futuros contingentes son futuros, o que serán... Así, lo contingente, aunque futuro, es contingente no obstante ello"<sup>9</sup>. Dios, en su conocimiento perfecto, puede leer en los nombres verdaderos de los individuos todo lo que es verdadero de ellos, pasado, presente y futuro, y todos los enunciados verdaderos serán analíticos y, sin embargo, verdaderamente contingentes. La clave está en la consideración de lo que sucede cuando nos enteramos de nuevos hechos acerca de un individuo. Cuando aprendemos nuevos hechos acerca de la triangularidad, podemos ver la conexión esencial entre ellos y los hechos que ya conocemos. Cuando nos enteramos de nuevos hechos acerca de un individuo, hay una conexión, ciertamente, entre ellos y los hechos que ya conocemos, pero no la vemos como una conexión necesaria. Si agregamos los nuevos hechos al nombre del individuo, el enunciado que afirme los nuevos hechos será analítico, pero la conexión entre las propiedades combinadas en el sujeto será contingente, aunque de acuerdo con un principio. Así, afirmar que César no cruzó el Rubicón es contradictorio porque el verdadero nombre de César contiene la propiedad "cruzar el Rubicón", pero no en el sentido de que sea lógicamente imposible que el mismo sujeto pudiera

<sup>9</sup> *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, comp. por C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), VI, pág. 123.

contener las dos propiedades "no cruzar el Rubicón" y "ser asesinado por Bruto". El concepto completo "César" no contiene estos atributos, de modo que toda aserción que tenga a "César" como sujeto será contradictoria si esos dos atributos son afirmados conjuntamente de él. Será como " $ABCD$  es  $A$  y no  $B$ " así como " $12$  no es divisible por tres y es divisible por dos" es un caso de " $ABCD$  es  $A$  y no  $B$ ". Los dos casos difieren en la manera como las propiedades unidas se corresponden. Ser divisible por dos y por tres corresponde esencialmente a  $12$ , pero cruzar el Rubicón y ser asesinado se corresponden en virtud de causas finales, que inclinan sin requerir. Los acontecimientos sucesivos en la historia de la vida de una mónada determinada están conectados por su apetición hacia el bien. Pero, puesto que los estados de esta mónada reflejan los estados de todas las otras mónadas, el sistema completo reflejará la causa final de la intención de Dios de dar existencia a la mayor cantidad de bien que pueda coexistir.

## DIOS Y CREACION

Debemos considerar nuevamente la creación de este mundo por Dios. Objeto de su intelecto es un número infinito de mundos posibles, cada uno de los cuales consiste en un número infinito de seres posibles cuyos conceptos son completos y composibles unos con otros. A cada miembro de uno de estos conjuntos Dios le da existencia, pero la dificultad es que la existencia no puede ser una propiedad, pues de lo contrario Dios no podría *agregarla* al concepto ya completo. La existencia de Dios, como vimos antes, es una perfección, es decir, una cualidad simple que es positiva y absoluta, pero la existencia de seres finitos es de especie diferente. La existencia de Dios es parte de su esencia, pero la existencia de seres finitos parece conferida a éstos como una supresión de un obstáculo para el ejercicio de su actividad. En sus fragmen-

tarios escritos sobre lógica, Leibniz da las siguientes definiciones de existencia: "Lo existente puede ser definido como lo que es compatible con más cosas que las que son incompatibles con él". "Lo existente es lo que tiene que ser o posibilidad y algo más". "Digo, pues, que lo existente es el ser que es compatible con más cosas, o el ser más posible, de modo que todas las cosas coexistentes son igualmente posibles". De todo ser real, pues, podemos decir, no solamente que existe, sino también que es un miembro del universo más pleno posible. Al crearlo, Dios no agregó nada a su concepto, ni siquiera el poder de actuar, pues un cierto grado de actividad pertenece a la esencia de toda mónada; simplemente, le permitió ejercer su poder.

Aunque Leibniz no considera la existencia de los seres finitos como una propiedad, cuando llega a las pruebas de la existencia de Dios, ésta es tratada de manera un poco diferente. La existencia no puede ser una propiedad de los seres finitos, pues si lo fuera, sería imposible para Dios elegir entre crear o no crear un ser dado. "Adán existe" no afirma una propiedad de Adán; si lo hiciera, entonces la existencia estaría contenida en el concepto de "Adán" y éste existiría necesariamente. En su versión del argumento ontológico, Leibniz dice que la existencia es una perfección, que es una cualidad simple positiva y absoluta. Leibniz critica la versión cartesiana del argumento ontológico fundándose en que Descartes sólo había probado que si el Ser Divino es posible, es real, pero había omitido la prueba de que el Ser Divino es posible. Leibniz mismo demuestra primero que todas las perfecciones son compatibles, y luego continúa: "de donde se sigue también que Él existe, pues la existencia se cuenta entre el número de sus perfecciones". Ahora bien, aunque Leibniz parece estar diciendo que la existencia de Dios es uno de sus atributos, cuando consideramos conjuntamente las definiciones de existencia y de perfección, pareciera que no es esto lo que él quiere significar. "...Una perfección expresa sin nin-

gún límite todo lo que expresa"; esto es inteligible en conexión con propiedades como la sabiduría y la bondad, puesto que es posible poseerlas en grados diversos y no hay contradicción alguna en atribuirles a Dios en el más alto grado. Pero la existencia no es una propiedad que posean los seres finitos, y ciertamente no tiene grados. "Las cosas coexistentes son igualmente posibles", no "igualmente existentes", pues esto carece de sentido, y ciertamente "la posibilidad no es una cuestión de grado". Dios no es "posible en el grado máximo"; la posibilidad, aplicada a Dios, es la compatibilidad de las perfecciones dentro de su naturaleza; y aplicada a seres finitos, es la componibilidad del mayor número de seres combinada con la mayor cantidad de variedad. Ni existe Dios en el grado máximo. La existencia de Dios se sigue de la perfección de su propia naturaleza, y aunque Leibniz parece estar diciendo que esto se infiere de la posesión de todas las perfecciones, la existencia no puede ser una perfección, de acuerdo con su propia definición. Si recordamos que la creación es una especie de supresión del obstáculo al ejercicio de un poder ya poseído, es impensable que Dios, que posee todos los poderes en el grado máximo y es completamente activo, pueda ser trabado en el ejercicio de su poder. "...Como nada puede interferir con la posibilidad de lo que no conoce límites, ni negación alguna ni, por consiguiente, contradicción, esto (Su posibilidad) es suficiente por sí mismo para hacer conocer la existencia de Dios *a priori*"<sup>10</sup>. Sin embargo, Leibniz dice que la existencia, en el caso del Ser Divino, es una perfección, de cualidad simple, de modo que su versión de la prueba ontológica es vulnerable a la crítica kantiana según la cual la existencia no es un predicado.

Leibniz complementa esta prueba con un argumento derivado de la existencia de las verdades eternas. El intelecto de Dios es el "lugar" de las verdades eternas, la fuente de las esencias y las existencias. No hay ningun-

<sup>10</sup> *Monadología*, sección 45.



na dificultad en lo concerniente a la verdad de las verdades contingentes; ellas corresponden a hechos del mundo real, pero no hay nada en este mundo que haga a las verdades eternas verdaderas o necesarias. Su verdad, vale decir, la realidad de las esencias o posibilidades, se funda en el ser eterno y necesario, sin el cual no habría nada posible o real. Supongamos que observo que los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, y los de un cuadrilátero a cuatro ángulos rectos, y afirmo apresuradamente que a medida que se agrega un lado se duplica la suma de los ángulos; luego podría formar la idea contradictoria de un pentágono cuyos ángulos suman ocho ángulos rectos. Se demuestra la imposibilidad del concepto poniendo de manifiesto que es una contradicción. Un pentágono cuyos ángulos suman ocho ángulos rectos es idéntico a un conjunto de tres triángulos, conjunto cuyos ángulos suman seis ángulos rectos. La diferencia entre la idea posible y la imposible del pentágono reside en que hay un correspondiente de una de ellas pero no de la otra en la realidad. Ambas están igualmente en una mente humana, una cuando la mente se encuentra en un estado de confusión, y la otra cuando piensa correctamente, pero decir que el enunciado de una es verdadero y el de la otra falso no tendría ningún sentido si la realidad no correspondiera al enunciado verdadero.

Por supuesto, hay otras maneras de "fundar" posibilidades en lo real. Podríamos sostener, como lo han hecho algunos empiristas extremos, que los enunciados matemáticos son generalizaciones a partir de la experiencia de objetos reales, y que nuestra sensación de su certeza peculiar no es más que una sensación que deriva del hecho de que nunca hallamos excepciones. La debilidad de esta posición es que no buscamos excepciones, sino que simplemente suponemos que no se las puede encontrar. La idea más popular es que los enunciados necesarios son ciertos simplemente porque son una invención humana, y han sido contruidos justamente para que exhiba

han esta característica. Definimos "cuadrado" como "figura de cuatro lados y ángulos iguales..." y los enunciados que derivan de la definición son ciertos porque los hemos hecho así. No son verdaderos de la manera como lo son los enunciados fácticos, pero son autoconsistentes.

La versión de Leibniz del argumento cosmológico se basa en el principio de razón suficiente: "...no puede haber ningún hecho real o existente y ningún enunciado verdadero, a menos que haya una razón suficiente por la cual deban ser así y no de otra manera"<sup>11</sup>. El argumento cosmológico, nos dice Leibniz, es una prueba *a posteriori*, pues requiere la premisa de que algo existe. Admitido que algo existe, entonces debe haber una razón suficiente para que exista. La razón no puede residir en la existencia de los seres finitos mismos, es decir, su existencia es contingente, de modo que la razón debe residir en algo fuera de ellos, en algo que no sufre del mismo defecto, esto es, del ser necesario. La dificultad consiste en que, si bien podemos admitir la existencia de seres finitos como un hecho, podemos negarnos a aceptar el segundo paso, el de que debe haber una razón de su existencia. Podemos plantear, como algunos existencialistas, "¿por qué algo y no nada?", y negarnos a admitir como satisfactoria respuesta alguna. La existencia finita sigue siendo un absurdo, no *hay* ninguna razón para que exista algo. El paso ilegítimo de la existencia contingente a la necesaria consiste en la confusión entre vernos obligados a admitir como un hecho lo que es un hecho y nuestra admisión de ello como necesario, es decir, como algo que se sigue de una razón. "¿Por qué debe existir algo?" "Pero *hay* algo, usted debe admitirlo". "Sí, pero lo que no admito es que deba haber algo. Ello es y seguirá siendo un absurdo".

Leibniz no sólo supone que debe haber una razón de lo que indudablemente existe, sino que la razón debe

<sup>11</sup> *Monadología*, sección 32.

ser tal que explique todas las minúsculas particularidades de lo que existe. Su principio de la armonía preestablecida es su versión del argumento del propósito. De la mutua adaptación de todas las partes del universo, inferimos algo en cuanto a la naturaleza del Ser Divino cuya existencia está implicada necesariamente en la existencia del mundo finito. El es infinitamente sabio y bueno: de hecho, el ser necesario es Dios. Esta es la última suposición injustificada de las pruebas de la existencia de Dios. Dios es o bien el nombre de un ser real y, como tal, su existencia sólo puede ser conocida directamente, o bien es el nombre de un concepto, que sólo tiene esas propiedades que hemos demostrado en él. No podemos *probar* la existencia de la Persona Dios; si podemos probar la existencia de algo, es del ser necesario.

### TEORIA MORAL.

Leibniz no puede ser considerado como un hombre de gran visión moral, y hay poco que sea nuevo o de gran interés en su teoría moral. Podemos destacar, sin embargo, su creencia de que lo esencial para la buena conducta y, por ende, para la felicidad es el conocimiento. Podemos destacar, además, que su concepción del conocimiento es la misma en conexión con verdades morales que con verdades científicas. En una carta a Arnauld, escrita cuando tenía 25 años, Leibniz esboza sus realizaciones hasta la fecha y sus proyectos para el futuro. Ha demostrado, dice<sup>12</sup>, que la esencia de la sustancia es actividad y no extensión, y ha desarrollado esta demostración hasta obtener verdaderas leyes del movimiento y teoremas geométricos concernientes a lo infinitamente pequeño. Su concepción de la sustancia también le permitirá aclarar los misterios de la religión, la Trinidad, la Encarnación y la Transustanciación. Como ejemplo, muestra a

<sup>12</sup> Carta a Arnauld.

Arnauld que la sustancia cartesiana hace imposible la transustanciación, pues si la esencia de un cuerpo es ser extenso, es un absurdo manifiesto suponer que el mismo cuerpo real puede estar en muchos lugares. Pero si distinguimos entre la realidad y la apariencia del cuerpo, no hay ninguna razón por la cual el mismo cuerpo real deba estar asociado con una multiplicidad de apariencias. Leibniz parece haber creído realmente que es posible demostrar a personas adherentes a diversos credos cuál de ellos es el correcto, de modo que sus diferencias puedan resolverse mediante el razonamiento. Y no solamente esto, sino también que, con buenas definiciones de los *éléments d'esprit*, puede darse a la moralidad un fundamento firme que sirva como base de una ciencia mucho más clara y más cierta de lo correcto y de la equidad. Abrigaba la esperanza de que llegaría una época en la cual las personas implicadas en una disputa religiosa, moral, jurídica o hasta estética no necesitarán discutir más, sino que estuvieran en condiciones de decir, como en las discusiones matemáticas: "Venid, sentémonos y calculemos".

Los medios por los cuales iba a producirse este feliz estado de cosas eran los mismos que los de cualquier otra ciencia: la resolución de las nociones complejas en sus elementos simples, de modo que un enunciado en discusión pudiera ser visto como analítico y, por lo tanto, verdadero, o como contradictorio y, por lo tanto, falso. Leibniz da algunas de las definiciones atinentes a las discusiones morales. Lo *permisible*: todo lo que es posible para un hombre bueno. Lo *obligatorio*: todo lo necesario para un hombre bueno. El *hombre bueno*: el que ama a todo el mundo. *Amor*: placer por el bienestar de otro, tristeza por su congoja. Se sigue de estas definiciones que trabajar por el bienestar de otros es una obligación, ya que es necesario para el hombre bueno. Si objetamos que, habitualmente, no hay discusión alguna acerca de principios generales sino acerca de su aplicación, Leibniz contesta suministrando reglas para determinar priorida-

des en un conflicto de deberes. El principio conductor es que, en un conflicto, debemos elegir aquello que produzca la mayor cantidad de bien, y esto debe ser determinado por cálculo. Las obligaciones, como las probabilidades, no se suman, se multiplican. Si tuviéramos la opción de hacer a un hombre de seis grados de bondad tres veces más poderoso de lo que es o a un hombre de dos grados de bondad cuatro veces más poderoso de lo que es, deberíamos elegir el beneficio del primer hombre en esa cantidad menor, pues de esta manera produciríamos una mayor cantidad de propiedades valiosas. Evaluamos las personas multiplicando la cantidad de sus diversas propiedades. Si preguntamos cómo llegamos a nuestra estimación de las propiedades, la respuesta es en términos de salud, fortuna e inteligencia. Leibniz supone que, en general, la gente merece su fortuna. La salud y la felicidad, en general, son signos de un buen carácter y de inteligencia. Este es otro ejemplo de la fácil identificación de Leibniz de la perfección moral con la perfección metafísica. Un hombre vigoroso de buena fortuna estará activo en el mundo y, por ende, tendrá mayor bondad metafísica, y por lo tanto, también, será más seguro suponer que tendrá mayor bondad moral. Estos principios chocan a oídos modernos, especialmente cuando los combinamos con nuestros cálculos morales para concluir que debemos elegir hacer el bien al vigoroso y al afortunado. Pero no estoy segura de que el choque no se deba más a la enunciación que a la aplicación de los principios. Leibniz enuncia así la conexión entre la fortuna y el merecimiento: "pues la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los seres", y observa de paso en *Sobre el origen último de las cosas* que la perfección moral es como la perfección física en relación con los espíritus. La felicidad es el paso de un espíritu a un grado superior de actividad, y la tristeza es la frustración de este paso. El paso a la perfección es aumento de claridad de percepción y conocimiento, de modo que los seres inteligentes son moral y metafísicamente mejores.

que los estúpidos, y, por consiguiente, son también más felices. Así como en el mundo físico no se pierde ningún movimiento, tampoco se pierde ningún acto de voluntad, siendo cada nuevo acto una "armoniosa composición de anteriores actos de voluntad". En la esfera moral, la armonía preestablecida se manifiesta como una delicada adaptación del mérito a la felicidad, pues los espíritus están sujetos al reino divino de la gracia.

Vemos que en este sistema es razonable tratar de adquirir conocimiento y confiar en que nos llevará a comportarnos mejor hacia nuestros semejantes y hacer más efectivos y, por ende, más felices. Con mayor conocimiento, podemos ver los planes de Dios para el mundo. De hecho, aprendemos a ver el esquema del universo, y cuanto más claramente lo vemos, tanto mejor comprendemos que es nuestro deber y felicidad ajustarnos activamente a la voluntad de Dios. Además, la contemplación de las realizaciones del plan de Dios nos brinda la experiencia de la belleza. El goce estético es la percepción de la variedad ordenada y, aunque es un placer para el intelecto, no es lo mismo que el reconocimiento de la detallada interconexión de las partes, pues esto sería el razonamiento. Es un placer del intelecto "confuso", pues estamos dispuestos a contemplar pero no a pensar. Las obras de arte son imágenes en miniatura del orden del universo, y experimentamos la misma alegría en su contemplación. Este, pues, es el mejor de todos los mundos posibles, pero cabe observar que el énfasis está puesto en la palabra "posible". Es perfectamente posible imaginar estados de cosas mejores que el real, pero este mundo contiene el mayor número de buenos estados de cosas que pueden coexistir. Para aquellos que encuentran exasperante este optimismo de Leibniz, podemos decir una última palabra en su favor.

Debe observarse que, así como en un estado totalmente bien constituido se protege el bien de los individuos todo lo posible, así también el universo no será suficientemente perfecto si no se atiende a los intereses de los indivi-

duos a la par que se conserva la armonía universal. Para esto, no puede establecerse mejor norma que la ley de justicia según la cual cada uno debe participar de la perfección del universo y de la felicidad en proporción con su propia virtud y en el grado en el cual se preocupa por el bien común; con esto se realiza lo que llamamos caridad y el amor de Dios.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> *Sobre el origen último de las cosas.*

## BIBLIOGRAFIA

### Textos

Ediciones de obras reunidas:

*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, comp. por C. I. Gerhardt (7 vols., Berlín, 1875-1890 y 1960-1961).

*Leibniz, Philosophical Papers and Letters*, comp. por L. E. Loemker (2 vols., Chicago, 1956).

*Philosophical Writings*, trad. al inglés y ed. por Mary Morris (Londres, 1934, Everyman's Library).

*Leibniz. Selections*, comp. por Philip Wiener (Nueva York, 1951).

*The Leibniz-Clarke, Correspondence*, comp. por H. G. Alexander (Manchester, 1956).

*Theodicy; Essay on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, trad. al inglés por E. M. Huggard y comp. por A. Farrer (Londres, 1952). Introducción de A. Farrer.

*The Monadology and Other Philosophical Writings*, comp. por R. Latta (Oxford, 1898). Con un extenso ensayo introductorio sobre la filosofía de Leibniz.

*Discourse on Metaphysics*, trad. al inglés por P. Lucas y L. Grint (Manchester, 1961).

*Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, the Monadology*, trad. al inglés por G. R. Montgomery, con una introducción de Paul Janet (Chicago, 1902). También se lo encuentra en rústica.

*New Essays Concerning Human Understanding by Gottfried Wilhelm Leibniz, together with an Appendix consisting of some of his Shorter Pieces*, trad. al inglés por A. G. Langley (Nueva York y Londres, 1896).

*Opusculæ et Fragments inédits de Leibniz*, comp. por L. Couturat (París, 1903).



**Exposiciones generales**

- Carr, H. W., *Leibniz* (Nueva York, 1960; Boston, 1929).  
Joseph, H. W. B., *Lectures on the Philosophy of Leibniz*, comp.  
por J. L. Austin (Oxford, 1949).  
Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of  
Leibniz* (Londres, 2ª ed., 1937 y 1949).  
Saw, Ruth L., *Leibniz* (Harmondsworth, 1954).

**Obras sobre temas particulares**

- Barber, W. H., *Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire: a Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760* (Oxford, 1955).  
Cassirer, E., *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburgo, 1902).  
Child, J. M., *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz* (Chicago, 1920).  
Couturat, L., *La logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris, 1901).  
Martin, G., *Leibniz, Logic and Metaphysics* trad. del alemán al inglés por G. P. Lucas (Manchester, 1963).

## IV

### EL MATERIALISMO FRANCES DEL SIGLO XVIII

Por E. A. GELLNER

JEAN LE ROND D'ALEMBERT (1717-1783) era hijo ilegítimo de Mme. de Tencin y del Caballero Destouches. Poco después de su nacimiento fue abandonado por su madre en las gradas del baptisterio de Saint-Jean-Le Rond de París. Felizmente, fue reclamado por su padre, quien le halló padres adoptivos y dispuso su educación en el colegio jansenista de Mazarino. El contacto con el intenso conflicto jansenista-jesuita despertó en D'Alembert un disgusto que le duró toda la vida por la argumentación metafísica.

Después de estudiar durante poco tiempo leyes y luego medicina, D'Alembert se dedicó al estudio de las matemáticas; luego de la publicación de su *Traité de Dynamique* en 1741, fue aceptado en la Académie des Sciences. El *Traité* revela la influencia de Descartes y de Bacon. Admite axiomas no demostrados como base de su sistema de mecánica, pero sostiene que el proceso de deducción debe ser complementado con la investigación experimental, y que la validez de las conclusiones debe ser experimentalmente verificable. Las afirmaciones metafísicas, pues, no pueden expresar un conocimiento seguro.

D'Alembert trabajó junto con Diderot en la proyectada traducción francesa de la *Cyclopaedia* de Chambers y, con Diderot también, fue codirector de la *Encyclopédie*, de mayores ambiciones. En 1751, publicó su *Discours Preliminaire* a la *Encyclopédie*, obra puramente filosófica. En ese escrito D'Alembert expresa aún su adhesión a la tradición cartesiana (cree que, con una perspectiva suficientemente amplia, la naturaleza puede ser reducida a un principio, a "una gran verdad"), pero dedica mayor interés al desarrollo de la teoría de las sensaciones de Locke. Sostiene que no es a través de la construcción de hipótesis, sino a través de un cuidadoso estudio de los fenómenos físicos como puede alcanzarse el conocimiento del universo, y que la base de todo conoci-

miento humano la constituyen, en última instancia, las impresiones de los sentidos. Rastrea los conceptos y las creaciones complejos de la ciencia y el arte hasta llegar a impresiones sensoriales originales, y también sostiene que, si bien puede haber valores morales absolutos, en la práctica los juicios morales están determinados por la necesidad social.

En 1757, D'Alembert tuvo una querrela con Rousseau y se retiró de la *Encyclopédie*. Evidentemente se preocupó menos por la lucha pública que algunos de sus más famosos contemporáneos, pero nunca comprometió su integridad personal y continuó apoyando a los *philosophes*. Su creencia de que la experiencia sensorial (común a todos los hombre-) es la fuente del conocimiento, se vinculaba naturalmente con una vigorosa fe en el valor de la educación. Nunca abandonó sus investigaciones sobre el arte (especialmente la música), la filosofía y la ciencia. De especial interés por los filósofos son los *Eléments de la philosophie* (1759) y los *Mélanges de littérature et de philosophie* (1753-67).

D'Alembert se declaraba deísta, y creía, con algunas reservas escépticas, que la inteligencia no puede ser explicada sin suponer la existencia de una causa inteligente. Pero hay sólidas pruebas de que, a fines de la década de 1760, fue convertido al ateísmo por Diderot. Murió impenitente y, como incrédulo, fue enterrado en una tumba común sin inscripción.

DENIS DIDEROT (1713-84) nació en Langres, de padres conservadores pertenecientes a la clase media, y, como La Mettrie, estuvo a punto de entrar en la iglesia. En 1728 fue enviado a estudiar a París. Después de graduarse permaneció en París, para disgusto de su familia, con el fin de realizar estudios acordes con sus inquietudes y gozar de la compañía de sus amigos librepensadores (entre ellos Jean Jacques Rousseau). Trabajó como traductor y se familiarizó con los escritos de Locke, Shaftesbury y los deístas ingleses. En 1746 se publicaron sus *Pensées philosophiques*, una defensa del deísmo. Esta obra le valió por primera vez la incómoda atención de la policía. Pero Diderot no se apartó de su curso rebelde. Convino en ser codirector (con D'Alembert) de la *Encyclopédie*, y en 1749 publicó su *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. En este original e imaginativo ensayo examinó la influencia de los sentidos sobre las ideas, y propugnó una interpretación materialista y atea de la naturaleza. Diderot estuvo en prisión durante cinco meses.

En 1751 apareció el primer volumen de la *Encyclopédie*, y pronto se la consideró como una publicación revolucionaria. Gracias a la impopularidad de los jesuitas, quienes eran los que mayor ansiedad tenían por que se suprimiera la obra, el proyecto, aunque no fue aprobado, tuvo licencia para continuar. Fue un gran mérito de Diderot el que continuara trabajando en la *Encyclopédie*

durante esa época y durante la crisis que desencadenó la publicación de la obra de Helvecio *De l'Esprit* (1759). La labor fue a menudo peligrosa y tediosa, y cabe destacar que los amigos y colegas de Diderot le ocasionaron tantos inconvenientes como sus enemigos. Sin embargo, durante veinte años la *Encyclopédie* fue la principal preocupación de Diderot. Fue llevada exitosamente a término, y constituye un documento muy valioso: la encarnación del conocimiento, el pensamiento y las ambiciones de una generación notable.

Diderot también halló tiempo para escribir sobre estética y filosofía moral así como obras de teatro y cuentos. Uno de los más interesantes de sus escritos posteriores, al menos para los filósofos, es *Le rêve de d'Holmbert*, que constituye una sugestiva presentación del pensamiento materialista. Quizás el aspecto más sorprendente del materialismo de Diderot es que incluye el concepto de un proceso evolutivo (sin barreras entre la materia animada y la inanimada).

Diderot dedicó principalmente los últimos años de su vida a los placeres de la vida familiar, pero no fue un abuelo totalmente ablandado. Cabe mencionar que antes de morir viajó a Rusia y pasó cinco meses activos en la corte de Catalina la Grande.

PAUL DIETRICH (o, en su forma galicada más común, Paul Thiry), barón de Holbach, nació en Edesheim, en el Palatinado, en diciembre de 1723. Poco es lo que se sabe de sus padres. La principal influencia familiar en su vida fue la de su tío materno Franciscus Adam d'Holbach de quien heredó el título y la riqueza. Este tío, hijo de un recolector episcopal de impuestos, se trasladó a Francia, donde adquirió su fortuna y, con ésta, su título nobiliario. Murió en 1753. Por lo tanto, el barón de Holbach fue sobrino de un *parvenu*, como señala Naville, y no su hijo, como dice erróneamente Roussseau.

Después de estudiar en Leyden, donde se hizo amigo de John Wilkes, Holbach se estableció en París en 1749. No contribuyó al primer volumen de la *Encyclopédie*, que apareció en 1751, pero contribuyó anónimamente al segundo volumen, que apareció en 1752. Diderot lo describe como una persona "a la cual estamos muy agradecidos, y que es sumamente versada en mineralogía, metalurgia y física..."

La amistad de Holbach con Diderot fue probablemente la más importante alianza intelectual de su vida. Continuó colaborando con la *Encyclopédie* con artículos y de otras maneras, y se dice que su propio *Système de la nature* es, a su vez, en cierta medida, una obra escrita en colaboración con otros: en particular, algunos pasajes se atribuyen a Diderot.

La contribución inicial de Holbach al pensamiento y la labor del círculo ilustrado de *encyclopédistes* fue la de un experto en

diversas ramas de las ciencias naturales y la de traductor del alemán de diversas obras sobre estos temas. Pero su papel más característico y celebrado en el movimiento fue el de *maître d'hôtel* de la filosofía: los jueves y los sábados, las comidas en su casa de París y en su residencia de campo de Grandval eran el centro social del pensamiento de la Ilustración. Su salón era llamado el *café de l'Europe*.

Durante la primera década de su actividad en París, hasta 1760, su producción intelectual se concentró principalmente en la traducción y difusión de obras científicas; preparó más de cuatrocientos artículos para la *Encyclopédie*. Durante la segunda década, de 1760 a 1770, el centro de gravedad de su labor se desplazó a la producción y edición en masa de libros antirreligiosos. Esta obra halló su culminación en su obra maestra, *Le système de la nature*, publicado en 1770 (las primeras ediciones fueron todas atribuidas a un tal M. Mirabaud, por entonces ya muerto). Posteriormente se dedicó principalmente a desarrollar las consecuencias éticas, sociales y políticas de su materialismo, es decir, a la elaboración de este aspecto de sus ideas que ya se encuentran en el *Système*.

Holbach, al extender, sistematizar y formular claramente y en toda su fuerza las ideas de su época, presentó, según palabras de Diderot, "una filosofía clara, definida y franca..." Murió en 1789, el año en el cual comenzaron los sucesos por los cuales han sido elogiadas o condenadas desde entonces las ideas de su círculo.

JULIEN OFFROY DE LA METTRIE (1709-51), el primero y más extremista de los materialistas franceses, nació en St. Malo el día de Navidad. Sus acomodados progenitores decidieron que el muchacho debía formar parte del clero, aunque esta decisión fue el resultado de consideraciones económicas más que sentimentales. La Mettrie, pues, recibió una buena educación preparatoria, estudió con un tutor jansenista en París y, finalmente, quedó fascinado por la medicina. Estudió física y anatomía en Reims, y en 1713 viajó a Leyden para estudiar con Boerhaave, el famoso discípulo de Spinoza. En 1742, era evidente que La Mettrie no miraba con ojos hostiles el punto de vista materialista. En ese año, contrajo una fiebre y, al observar sus propios síntomas, adquirió la convicción de que el pensamiento es estrictamente una función de nuestros mecanismos físicos. Comenzó a trabajar en una *Histoire naturelle de l'âme*, en la cual, bajo la apariencia del interés por la metafísica aristotélica, sostenía que el movimiento, la sensibilidad y la inteligencia son fenómenos materiales que existen independientemente de un primer motor, una primera causa y un agente inmaterial. Desarrolló esta tesis en *L'homme machine* (1748), una polémica francamente anticartes-

siana y antirreligiosa cuyo solo título bastaba para provocar a los devotos.

Los escritos éticos de La Mettrie contribuyeron poco a redimir su dudosa reputación. En el *Discours sur le bonheur*, sostuvo que el amor de sí mismo y la felicidad son la esencia de la virtud, y que la "ley moral" es el producto de la necesidad social y de naturales sentimientos de simpatía. Concluía que la virtud y el vicio están sujetos a la necesidad. Este importante libro, que anticipó la obra de Helvecio, no recibió la atención que merecía, quizá debido a la entusiasta afición de La Mettrie a los placeres sensuales, que le enajenó muchos de sus potenciales lectores; también se lo consideraba demasiado excéntrico y demasiado físico para ser un buen filósofo.

La Mettrie pasó sus últimos años en la corte de Federico el Grande, y se creía comúnmente que había apresurado su propia muerte con su debilidad por el *pâté aux truffes*. No es probable que un *pâté*, por sazonado que fuera, pudiera matar a un hombre sano, pero la historia deleitaba a sus enemigos.

La Mettrie fue un hombre de carácter agradable en todos los aspectos. Sus escritos prueban su vivacidad e inteligencia.

FRANÇOIS MARIE AROUET DE VOLTAIRE (1694-1778) no fue el más profundo ni el más radical de los *philosophes*, pero fue sin duda el representante más destacado del pensamiento de la Ilustración. Sus ataques apasionados y satíricos contra el oscurantismo en general y el cristianismo en particular, encarnan el espíritu de una época que ha sido llamada, un tanto inexactamente, "la época de Voltaire". Después de enterarse de la brutal ejecución del caballero de la Barre, Voltaire expresó francamente su más cara ambición: "Estoy cansado de oír que doce hombres logran fundar el cristianismo; me gustaría probar que uno solo es capaz de destruirlo". El cristianismo no fue destruido, y la caída de *l'ancien régime* fue obra de muchos, pero no cabe duda de que el ingenio de Voltaire fue el arma individual más eficaz en la lucha.

Las opiniones filosóficas de Voltaire le fueron inspiradas por sus primeros estudios de los escritos escépticos, especialmente las obras de Bayle y Fontenelle, y las de-arrolló hasta darles madurez durante su permanencia en Inglaterra (1727-29). En este país recibió y absorbió la influencia del empirismo de Locke y los argumentos de los deístas ingleses. Se sintió igualmente impresionado por los beneficios derivados de la política de tolerancia del gobierno y del mantenimiento de una economía sana basada en los intereses comerciales privados. Estas influencias dieron forma a su filosofía, que cambió poco en lo sucesivo y que se halla elegantemente expuesta en las *Lettres sur les anglais*, *Histoire de Charles XII*, *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et*

*l'esprit des nations, Le siècle de Louis XIV, Zadig, Micromégas, Candide* y el *Dictionnaire philosophique*.

Voltaire fue admirable en muchos aspectos, pero no en todos. Era incapaz de considerar teorías más extremas que la suya, y hablaba de La Mettrie como de "una persona sin ninguna importancia". Atacó (sin refutarlo) el ateísmo de Holbach y Diderot. Un desaire personal era capaz de desatar la furia que habitualmente dirigía contra males generales. Sus denuestos contra la religión judía estaban inextricablemente ligados con sus denuestos contra el pueblo judío, prejuicio absolutamente contrario a sus propios ideales.

Voltaire, pues, no estuvo exento de serios defectos, pero sus contemporáneos estimaban con razón que era un hombre que deseaba ardientemente el mejoramiento de la condición humana y que, en general, había trabajado ardientemente por él. Cuando Voltaire volvió a París en el invierno de 1778, después de treinta años de exilio, la recepción que se le hizo fue gloriosa. Semanas más tarde halló la muerte con menos entusiasmo pero con más paciencia que los manifestados para enfrentar a la vida.



EN ESTE capítulo examinaremos un aspecto importante de la tradición filosófica europea, representada muy clara y típicamente por un grupo de filósofos franceses del siglo XVIII. Este grupo incluye a algunas de las figuras más famosas de la literatura francesa, entre otros, a La Mettrie, Voltaire, Diderot, D'Alembert y Holbach. No puede decirse que formen una escuela filosófica, ni fueron todos ellos filósofos en el sentido moderno de esta palabra. Algunos, como Voltaire y Diderot, fueron literatos; otros, como D'Alembert, científicos y matemáticos. Pero cada uno a su manera dio expresión a un cierto punto de vista característico que puede ser llamado el síndrome del pensamiento progresista. Esbozaremos primero un panorama general de este síndrome, y luego consideraremos con mayor detalle una manifestación particular del mismo: la obra de Holbach.

## PRINCIPALES TEMAS DE LA ILUSTRACION

Las características del síndrome del pensamiento progresista son: a) el anticlericalismo y la hostilidad hacia

la religión; h) el rechazo de las explicaciones sobrenaturales o "espirituales" de los fenómenos; c) la adhesión o preferencia por las explicaciones de los fenómenos en términos de la estructura y la actividad de la materia; d) la firme esperanza de que todos los hechos de la naturaleza y del hombre puedan ser explicados en términos naturales e intramundanos; e) el determinismo; f) el empirismo en epistemología; g) el hedonismo y/o egoísmo en psicología; h) la creencia en la razón como guía y árbitro de la vida; i) el rechazo de la autoridad de la tradición; j) el utilitarismo en la ética; k) el utilitarismo y/o la democracia en política; l) el pragmatismo con respecto a la teoría de la verdad; m) el relativismo; n) la creencia en el poder de la educación y del gobierno, así como en la posibilidad del mejoramiento deliberado de la vida humana.

Las manifestaciones de este síndrome tienden a articularse más definidamente en los países católicos romanos que en otros; y esto no es sorprendente, pues sus elementos se agruparon por primera vez en la oposición al catolicismo romano. Quizá la manera como se agruparon debe algo al *ejemplo* de la Iglesia, así como la selección de sus constituyentes evidentemente debe casi todo a su *oposición*.

Sería equivocado y, por así decir, estrecho, establecer una tipología general del pensamiento según las formas de adhesión u oposición a los elementos enumerados \*. La eliminación de las opiniones en pro y en contra del síndrome progresista, como lo he llamado, tienen sus raíces en una situación histórica, más que en algún dualismo universal y básico.

La expresión "materialista", tal como se la usa en el lenguaje común, debe mucho de su significado al síndrome descripto. Decir que alguien es materialista, o que es un materialista en sus opiniones, actitudes o prácticas,

\* Esto es similar a la división en mentes rudas y mentes flexibles sugerida por William James, dicotomía que parece deber algo, realmente, al contraste que aquí describimos.



normalmente no equivale a afirmar que propugna teorías según las cuales la materia es el único constituyente del universo. Más bien, es una manera de sugerir que su pensamiento tiene algunas de las características de nuestra lista. Una persona puede ser llamada materialista porque sólo asigna motivaciones hedonistas o egoístas a los hombres, o porque no admite otras consideraciones que la especificación de ventajas tangibles como determinantes políticos, o porque se niega a admitir la posibilidad de que influyen sobre los sucesos factores inexplicables o impredecibles.

El "materialismo", en un sentido más estrecho y más técnico, puede ser definido como la doctrina según la cual sólo existe la materia y, por ende, todos los otros fenómenos y características del mundo son explicable como manifestaciones de la organización y el movimiento de la materia.

El materialismo en sentido estrecho es, realmente, *uno* de los constituyentes del conjunto de creencias y actitudes que forman el materialismo en el sentido más amplio y más vago.

La razón del uso del mismo término para describir tanto el "materialismo" en sentido amplio cuanto el "materialismo" en sentido restringido, como sucede a menudo cuando hacemos que un término ambiguo designe una doctrina o una creencia, es que el materialismo en sentido restringido es considerado como la más importante de las doctrinas materialistas en sentido amplio. Tanto adherentes como opositores han supuesto que el materialismo en sentido restringido es la premisa de la cual puede ser deducido el conjunto más amplio de ideas. De hecho, tampoco es claro si todas las doctrinas del conjunto más amplio pueden ser compatibles con el materialismo en sentido restringido (o, en algunos casos, unas con otras), y menos aún si son o no deducibles de éste.

El conjunto de ideas que he descripto como el síndrome progresista fue el fruto de la Ilustración francesa del siglo XVIII. Tomadas individualmente, esas ideas no son,

en general, originales: por lo común, tienen raíces más viejas y una historia más larga. Pero su cristalización conjunta en un sistema conexo de ideas que constituye una visión del mundo característico y fácilmente distinguible fue la obra de pensadores que, aunque no siempre franceses por su nacionalidad o su residencia, escribieron en francés y ejercieron su primera y mayor influencia sobre el clima de opinión de Francia. Su importancia en la preparación del terreno propicio a la Revolución francesa es un lugar común de los libros de historia.

Por supuesto, sería una simplificación muy engañosa sugerir que hubo un consenso general o siquiera una opinión mayoritaria claramente discernible entre los muchos autores activos de ese período. Sin embargo, ciertos temas tienen particular relieve, sea porque fueron tratados con mayor frecuencia o de manera más efectiva, sea porque se destacaron más conspicuamente en oposición a las ortodoxias precedentes, sea porque fueron las premoniciones o las fuentes de ideas que recibieron luego general aceptación o ejercieron una influencia importante. Esos temas son los que se encuentran entre los de nuestra lista inicial.

En esa lista inicial, *nombramos* un gran número de doctrinas. Podría ser útil también indicar el contenido general del "síndrome del pensamiento progresista" mediante una lista más breve de las tesis formuladas.

En primer término y ante todo, tenemos la hostilidad a la religión revelada: el mundo es cognoscible y conocido a través de la experiencia y el pensamiento humanos, y su naturaleza *no* es algo contenido en una comunicación exclusiva, privilegiada e inimpugnable confiada a una tradición o institución particulares. Análogamente, las bases de la moralidad y la política deben buscarse en la experiencia y la razón humanas.

También hay elementos de naturalismo en esas doctrinas. Entiendo por esto la negación de discontinuidades fundamentales en la naturaleza, por ejemplo, la negación de la discontinuidad entre la naturaleza animal y la

humana, o entre los aspectos físicos y mentales del hombre. Esto también implica la negación de las intervenciones sobrenaturales en el ámbito de la naturaleza y, por ende, de la necesidad o la legitimidad de invocarlas para explicar los fenómenos de la naturaleza.

Encontramos el materialismo (en el sentido restringido) en esa lista, es decir, la afirmación de que existen explicaciones de los fenómenos naturales, inclusive los humanos y mentales, en términos de la organización y la actividad de la materia. Cabe observar que esta última idea puede ser considerada como un corolario, una justificación o una expresión de la concepción naturalista y empírica del hombre, y fue en esta condición, más que como posición independiente, que se tendió a incorporarla. Por ejemplo, la famosa obra de La Mettrie, *L'homme machine*, se ocupa menos de la tesis que le dio su nombre y su fama que de predicar una actitud empírica y médica, en lugar de una actitud *a priori*, ante los fenómenos humanos y del establecimiento, sobre tal base, de una continuidad entre el hombre y el resto de la naturaleza. En otras palabras, se ocupa de la negación de la legitimidad de invocar algún principio o sustancia especial con respecto a la conducta del hombre. Debe observarse también que si esta interpretación es correcta, si el materialismo en el sentido restringido es, en la economía interna de la concepción, un corolario o un sustentáculo del empirismo y el naturalismo, y no una tesis independiente, entonces la esencia de la visión contenida en las obras "materialistas" del siglo XVIII no se ve afectada por ciertos aspectos de la ciencia moderna que a veces se invocan contra ella; por ejemplo, el reconocimiento de factores psicogenéticos en la medicina, o la existencia de leyes irreductiblemente estadísticas en la física, o la naturaleza indefinida de los equivalentes de la noción de materia de los físicos modernos, o la posibilidad de su sustitución por la energía. Tales fenómenos sólo refutarían la característica visión del siglo XVIII que estamos examinando si fueran también incompatibles con la con-

cepción empirista, contraria a toda revelación y antitradicionalista de la investigación, así como con la visión unitaria de la naturaleza. Pero es dudoso que haya realmente tal conflicto.

¿Cuál es la importancia de esta visión en la historia de la filosofía? Sus formulaciones no llegan al primer rango, entre las grandes obras filosóficas de la historia \*. Sus ideas aisladas no son nuevas, por lo general, ni sus consecuencias fueron siempre elaboradas de la manera acabada con el rigor que coloca a un pensador en primer plano, aunque herede sus premisas de algún otro.

¿Por qué, pues, tiene tanta importancia el "materialismo" de la Ilustración? Su significación real reside en el hecho de que cristalizó, mezcló, articuló y difundió una visión del mundo que aún forma parte de las ideas básicas del hombre culto occidental. Su mérito fue la propagación de ideas, así como el examen, la fusión y la clara articulación de ellas. Y no fue una realización de poca monta, aunque no estuviera acompañada de la introducción de nuevas ideas o de una exploración realmente rigurosa de las implicaciones de las viejas ideas. Y debe agregarse que si todavía adherimos a esa concepción, si todavía es el principal constituyente de nuestra visión del mundo, también subsisten sus dificultades y contradicciones. Actualmente, somos más conscientes de las dificultades e incompatibilidades internas de esta concepción (quizá no todos nosotros, pero sí aquellos que se ocupan profesionalmente de las ideas). Y hay dos razones de esto. En primer término, el mero paso del tiempo, la acumulación de experiencia al tratar de vivir con las ideas de la Ilustración o por ellas, han llevado a la luz esas incompatibilidades o dificultades \*\*. En

\* Por ejemplo, no reciben ningún examen en la *Historia de la Filosofía Occidental* de Bertrand Russell.

\*\* Por ejemplo, la historia política del siglo xx no inclina a suponer que, liberados de los prejuicios religiosos trascendentales, los hombres cooperarán luego racional y armoniosamente en interés de la felicidad humana general.

segundo término, la relativa declinación de la importancia intelectual y social del principal opositor a dicha concepción —el cristianismo, en particular el catolicismo— ha contribuido a la emergencia de oposiciones dentro de la concepción ilustrada. Las ideas, como los hombres, se combinan en oposición a enemigos externos, y sus diferencias vuelven a surgir cuando desaparece la amenaza externa. Por ejemplo, una de las tendencias internas notables y persistentes dentro de la concepción que nos ocupa deriva del conflicto entre su empirismo radical, la afirmación de los sentidos como *única* fuente del conocimiento, y lo que podría llamarse el materialismo absoluto, la doctrina de que la estructura y la actividad de la materia, que existe independientemente y de manera continua, es la *única* realidad última y la *única* explicación última de los otros fenómenos. El canal de información presuntamente único no parece adecuado para transmitir información acerca de la naturaleza o siquiera de la existencia de lo único presuntamente existente. Esta dificultad es inherente a la concepción general moderna; el empirismo, en el sentido de que la experiencia es el único árbitro de las doctrinas acerca de la realidad (si no su fuente), subsiste entre nosotros, como subsiste la convicción de que el paradigma de las explicaciones es la explicación en términos de la estructura y la actividad, si no siempre de la materia, al menos de algo que existe independientemente y posee una estructura. La oposición entre el modelo de *información* (a través de la *experiencia*) y el modelo de *explicación* (por medio de una *estructura* y una actividad de algo que existe independientemente de la experiencia) no es fácil de superar y permanece entre nosotros\*.

\* Por supuesto, sería incorrecto afirmar que el paso del tiempo bastó para llevar a luz el conflicto. En el pensamiento británico del siglo xviii, la conciencia del conflicto era transparente y fundamental: nadie podría acusar a la tradición de Berkeley y Hume de haberlo olvidado. El hecho de que los pensadores británicos del siglo xviii se dedicaran a aclarar este tema y a des-

La afirmación de que la importancia de la filosofía de la Ilustración reside en haber forjado y formulado los elementos principales de la visión del mundo de la intelectualidad europea occidental secularizada de la actualidad y, también, en gran medida, aunque no siempre se lo reconoce oficialmente, de la sociedad occidental, exige ciertas aclaraciones. Pero estas aclaraciones no contienen ninguna enmienda sustancial concerniente a lo que fue el punto central para los hombres de la Ilustración: su ataque a la religión. La idea de que la religión histórica, revelada es falsa y dañina cuando obstruye las investigaciones no religiosas, ha sido incorporada en gran medida a la visión del mundo del hombre occidental. El hecho de que sobrevivan las instituciones, las prácticas y la adhesión religiosas no contradice esto en modo alguno, pues la religión que ha sobrevivido a las embestidas de la Ilustración se ha adaptado de manera tan completa que reconoce tácitamente la justicia del ataque. La religión que atacaron los hombres de la Ilustración contenía teorías acerca de la naturaleza del mundo, del hombre y de la sociedad; estas teorías o bien entraban en conflicto con las teorías empíricas o naturalistas, o bien excluían totalmente la posibilidad de tales teorías. La religión contemporánea ya no pretende prejuzgar los hallazgos e investigaciones de la ciencia o interferir con ellos. Las investigaciones, no solamente de la naturaleza inanimada y de la biología, sino también del hombre, la sociedad y hasta de la misma sociología de la religión ya no encuentran oposición o resistencia. Se las tolera o se les da la bienvenida. Es improbable que muchos de los investigadores contemporáneos, por ejemplo, de la aplicación de modelos cibernéticos a la psicología, tengan la sensación de estar cometiendo actos impíos o socavando la religión, aunque presumiblemente hay mu-

---

arrollar sus consecuencias se vincula presumiblemente, con la circunstancia de que no tenían que preocuparse por combatir al catolicismo romano.

chos católicos romanos entre ellos. (Dudo de que el "meterse en la cibernética" haya constituido el objeto de una sola confesión.) Pero en el siglo XVIII los hombres fueron inducidos a adherir a algo semejante a la hipótesis cibernética en parte *porque*, si era verdadera, socavaría la religión y facilitaría la investigación empírica del hombre y de la naturaleza. Establecer la verdad de la idea del hombre-máquina era juzgado un paso necesario para liberar la investigación.

La religión que ha sobrevivido al ataque de la Ilustración tiene el cuidado de limitar sus pretensiones a los ámbitos, sean los que fueren (y su naturaleza y su ubicación varían), que no prejuzgan los resultados de la investigación libre y empírica: o de aclarar que la verdad que ofrece, cualquiera que sea su objeto, es de un tipo y de una fuente diferentes de la verdad ordinaria: o de limitarse al reino de los valores, en el cual se reconoce que la Ilustración también hizo afirmaciones, pero mucho menos exitosamente. Y hasta en este último campo, cabe destacar que los argumentos de mayor peso, si no los únicos, en las discusiones sobre política o legislación referentes a problemas morales son argumentos utilitaristas. Obsérvese que esta reducción de la religión a la no interferencia era todo lo que la Ilustración realmente quería; ni siquiera ese punto culminante de la impiedad del siglo XVIII. *Le système de la nature*, que examinaremos con mayor detalle como la quintaesencia del pensamiento ilustrado, exige más que eso.

Es un lugar común afirmar que la sociedad europea ha sufrido un proceso de secularización en los últimos doscientos años, aproximadamente. No es este el lugar adecuado para examinar la significación social de esta afirmación. Pero en el plano intelectual, significa, en líneas generales, que la gente ha reemplazado las ideas religiosas por otras tomadas en gran parte del conjunto de ideas que pueden encontrarse reunidas y sistematizadas en el "*système de la nature*".

Los pensadores posteriores que han pretendido dar res-

puestas seculares a problemas como los de la moralidad, la relación entre la mente y el cuerpo o la libertad de la voluntad, generalmente han tomado algunas de las muchas ideas enunciadas, ordenadas y, a menudo, sucinta y lúcidamente formuladas en el *systeme de la nature*. (Esto no quiere decir que el texto mismo haya conservado su influencia; en realidad, no es así. Por el contrario, más bien se lo ha olvidado injustamente. Pero el complejo de ideas de su época, que resume con mayor vigor que cualquier otra obra, continúa siendo una especie de matriz de la cual el pensamiento secular extrae muchas de sus premisas fundamentales.)

Muchas biografías intelectuales del siglo XVIII y posteriores han considerado como el episodio decisivo el enfrentamiento con el problema de *creer* o no creer. La naturaleza precisa de la *fe* tentadora o atrayente no nos concierne aquí. Lo que nos concierne son las creencias o incredulidades. La visión del mundo que se consideraba generalmente como la alternativa de la fe era algo similar a la del *Systeme*.

Se ha afirmado comúnmente que el tipo de residuo o de alternativa que queda si se hace abstracción de la fe o se la abandona debe ser algo similar a la visión del *Systeme*: naturalismo, determinismo, empirismo, materialismo, utilitarismo, fusionados lo mejor que se pueda.

Es fácil y un tanto vulgar, aunque también correcto, observar, como han hecho muchos, que gran parte de los ingredientes de esta visión del mundo requiere tanta *fe* como la creencia religiosa. Lo que es menos obvio es que el tipo de concepción "materialista" del *Systeme* sea realmente la única alternativa, o la alternativa natural, de una visión convencionalmente religiosa del mundo. Hablando en términos generales, el hombre moderno tiende a afirmar como cosa obvia que si la religión es falsa, entonces el mundo debe ser similar al cuadro que presenta el *Systeme*. Esto me parece por lo menos discutible, aunque es muy difícil imaginar cómo sería una visión secular diferente pero defendible. Con todo, es



discutible: hasta reflexionar en todo lo que esta particular alternativa secular debe a la religión a la que combate. En sus ideas particulares, le debe mucho por oposición; y en su estructura general puede deberle otro tanto por emulación más o menos inconsciente.

### TEMAS MODERNOS QUE NO ESTAN PRESENTES EN EL PENSAMIENTO DE LA ILUSTRACION

La afirmación de que la Ilustración forjó y formuló por primera vez la visión moderna del mundo tal como se manifiesta en las presuposiciones compartidas y en las filosofías formales no requiere, como dijimos, aclaración por el hecho de que la religión haya sobrevivido a su ataque. Si la visión del mundo característica del siglo XVIII actualmente no nos incita o estimula, ello se debe en parte a que sus exponentes realizaron su labor muy bien y con éxito. Lo que ellos predicaban se ha convertido en terreno común, compartido hasta por los sucesores de sus adversarios de antaño.

Pero esa afirmación exige algunas aclaraciones por otras razones. Hay ciertos constituyentes destacados de nuestro clima de opinión moderno que faltaban o estaban inadecuadamente incorporados a las creencias de la Ilustración. Es su ausencia tanto como el éxito, del cual deriva la trivialidad de su concepción, lo que da a la visión del mundo de la Ilustración ese sabor ligeramente añejo y poco estimulante que tiene para muchas personas. Vale la pena especificar esos constituyentes *ausentes*, que iban a ser agregados más adelante.

1. En primer lugar, faltaba lo que puede llamarse historicismo y sociologismo: una cierta conciencia de la continuidad, la unidad, el flujo y el crecimiento en el mundo. Esta conciencia fue inspirada más tarde por la consideración de la historia humana o biológica, y a menudo falta entre los hombres de la Ilustración, quienes se inclinaban más bien a lo que podría llamarse una con-

cepción del universo de "dos estados básicos": *antes* y *después* de la Ilustración, por así decir. (Antes, había oscuridad y superstición; después, hubo luz. Esta visión de un "estado dual" quizá sea heredada de la religión.)

Con el reemplazo de la concepción algo *simplista* del estado dual por teorías del desarrollo, o evolución, histórico, también surgió una interpretación más tolerante y, por así decir, *funcional* de aquellos errores contra los que la Ilustración había luchado. Esto hizo imposible considerarlos exclusivamente como errores surgidos del temor o la imaginación y explotados por los sacerdotes y los tiranos para sus propios fines. Esta mayor complejidad o comprensión y/o tolerancia se refuerza mediante lo que podría llamarse la visión "sociológica". Si se considera que las ideas son primordialmente funciones sociales, no individuales, entonces, al menos parte de la labor de desbrozamiento realizada por los hombres de la Ilustración estaba mal encaminada. Si las sociedades o naciones son unidades supraindividuales, bien pueden hablar a los individuos que las componen a través de esas leyendas, dogmas o instituciones aparentemente absurdos que no resisten la crítica ilustrada. Así, el relativismo que *estaba* presente en la Ilustración, pero que no fue seguido hasta sus últimas consecuencias, recibió luego un ímpetu y un desarrollo que condujo al socavamiento parcial de la misma visión crítica del Iluminismo.

2. Otro notable elemento de la visión moderna del mundo que faltaba en la Ilustración, como faltaba en las concepciones contra las que ésta luchaba, es un cierto pesimismo, basado no en una doctrina religiosa del pecado original, sino en una visión totalmente secular del hombre. Esta visión del hombre, formulada metafísicamente por Schopenhauer, aforísticamente por Nietzsche y clínicamente por Freud, es ajena al pensamiento ilustrado y constituye un grave problema para él. La Ilustración no se inclinaba a atribuir al hombre un sustrato fundamentalmente bueno, como hizo Rousseau, pero consideraba al hombre, al menos, como moralmente neutro y capaz de

una conducta racional y hasta virtuosa, una vez liberado de la superstición; y aunque estuviera impulsado por el interés personal, un interés personal ilustrado podría conducir a una armonía racional.

La idea de que el enemigo de la racionalidad y la felicidad está *dentro* del hombre y profundamente arraigado en él, por una especie de crueldad cósmica, biológica o fundamental, si es verdadera, conspira contra la visión del mundo de la Ilustración, racionalista y optimista. Si es verdadera, demuestra que la Ilustración no basta. Pues demuestra que los fines que ella ofrece a la humanidad —la felicidad racional y armónica— no satisfacen nuestras tendencias reales; y demuestra que los medios que ofrece —la eliminación de la superstición, el prejuicio y la tiranía— son ineficaces.

3. Finalmente, tenemos la tradición existencialista, en el sentido amplio del término, que surgió como reacción, no contra la Ilustración misma, sino contra los elementos racionalistas "ilustrados" de la filosofía romántica posterior a la Ilustración; es decir, contra la creencia de que la razón es la verdadera clave de la naturaleza, la historia y la vida, y de que las ideas previas de los sacerdotes y otras personas como ellos no eran falsas, sino que constituían una especie de razón balbuceante.

La esencia del existencialismo es el intento por trasladar los problemas concernientes a las convicciones generales y fundamentales del ámbito de la investigación y la verdad objetiva al ámbito "subjetivo" de la *decisión* o el *compromiso*. Se lo hizo primero o bien en interés de la religión, para salvarla de la condena como *teoría* falsa acerca del mundo frente a la investigación científica, o bien como una reinterpretación de ella, para salvarla de las deformaciones que sufría en las manos de sus defensores racionalizantes.

Este movimiento tiene gran importancia para comprender la historia posterior de las ideas de la Ilustración, pues restablece la continuidad que ésta atacó, y lo hace de una nueva manera que elude los argumentos de ella.

La Ilustración contemplaba al hombre y las cosas humanas como partes de la naturaleza, lo cual los hace tratables por la razón y la investigación humanas: concentró sus ataques en las doctrinas dualistas para las cuales el espíritu, el destino y los valores humanos son manifestaciones de algo sobrenatural e imposibles de comprender por el pensamiento y el estudio científico solamente. El existencialismo restablece la convicción religiosa, no mediante una ontología dualista o una superciencia, o alegando la presencia de una sustancia espiritual extranatural, o lo que sea, sino afirmando que adoptamos nuestros compromisos últimos de una manera que es y debe ser diferente de los procedimientos de la investigación empírica o científica. Aunque los existencialistas a veces puedan expresarse en un modo casi ontológico, como si postularan una categoría de existencia consistente en seres autoconscientes y que se eligen a sí mismos, esto no equivale realmente a afirmar que exista otra *sustancia* especial en el mundo: la existencia especial obedece al acto de elección.

Si esta idea es válida, y es difícil ver cómo podría juzgársela, puede eludir la insistencia naturalista ilustrada en la unidad de la naturaleza. Lo logra, no afirmando algo definido acerca de la naturaleza o negando su unidad como *objeto* de observación, sino afirmando que las convicciones últimas o más generales no se refieren a *objetos* sino que son una elección dentro de un *sujeto*. Así, reaparece el dualismo, la discontinuidad negada por la Ilustración y quizá requerida por la religión, aunque no como una grieta de la naturaleza.

Desde entonces, el existencialismo ha asumido tanto formas religiosas como ateas, pero en ambos casos mantiene esta nueva grieta y este dualismo fundamental entre sujetos conscientes y objetos de conciencia, y este tipo de dualismo, a diferencia del viejo dualismo religioso o cartesiano, elude la crítica de la Ilustración.

Estamos ahora en mejores condiciones de evaluar el balance del conflicto entre la Ilustración y la religión.

aspecto que, al fin de cuentas, era fundamental para ella. Las doctrinas religiosas que sobreviven al asalto de la Ilustración entre las personas educadas son, en lo fundamental, doctrinas religiosas *reformuladas* con la ayuda de la concepción socialmente funcional del conocimiento o de la revaloración existencialista de la fe como algo no cognoscitivo ni descriptivo (también hay teologías más directamente "fundamentalistas" y antirracionalistas: el dogmatismo o la negación del razonamiento es fácil). Así, la religión sobrevive gracias a ciertos modos de pensamiento con los que la Ilustración no estaba familiarizada y que, en parte, surgieron para eludir sus argumentos. La vieja y sencilla teología que dogmatizaba sobre este mundo y el otro ya no aparece mucho en el escenario. Ahora las afirmaciones religiosas no se hacen solamente con respecto a "otro ámbito", sino también en "otro sentido". En otras palabras, no es frecuente que se ponga seriamente en duda la unidad y autosuficiencia del mundo natural. La elaborada religión moderna, cuando no es simplemente dogmática, propende a adoptar una coloración existencialista, sociológica o pragmática.

La esencia de la visión "materialista" que examinaremos reside, creo, en la insistencia en la unidad, continuidad, autosuficiencia y necesidad del mundo natural, así como en las ideas concomitantes de que debe buscarse la salvación humana en este mundo y de que las doctrinas contrarias a esta unidad son dañinas. Si ésta es realmente la esencia de dicha visión, entonces pueden verse los ulteriores ingredientes incorporados a la característica *Weltanschauung* moderna que hemos indicado; primero, en la extensión de esa continuidad a los fenómenos sociales y a las mismas creencias dualistas trascendentes, lo cual implica que las formas y convicciones sociales aparentemente irracionales también forman parte de la necesidad general de la naturaleza y no pueden ser descartadas como meras aberraciones; por consiguiente, y por razones (socioepistemológicas) totalmente ajenas a la religión, ésta debe ser respetada, no exorcizada; segundo,

en la comprensión de que la unidad y continuidad de la naturaleza nos exigen considerar al hombre, a sus fines y a su conducta como parte de la naturaleza biológica, lo cual tiende a implicar un pesimismo moral que, de hecho, entra en conflicto con las perspectivas optimistas de salvación secular características de la visión del Iluminismo. Finalmente, se establece una nueva especie de discontinuidad, no basada en algún tipo de afirmación ontológica dualista, como antes, sino en un *aspecto* dual del hombre, como objeto y también como agente que elige (y, quizá, que conoce).

## LA IDEOLOGIA Y SU INFLUENCIA

Hasta ahora hemos descrito el materialismo de la Ilustración como una visión, como un conjunto de ideas conexas pero no necesariamente compatibles entre sí. También hemos dicho que su importancia reside en haber integrado, formulado y difundido por vez primera la visión del mundo característica de la época moderna, con las reservas que hemos indicado. Una visión general difundida que incluye conscientemente ciertos valores, y que tiende a modificar la vida y la sociedad humanas es llamada a veces una ideología. La labor de la Ilustración fue, ciertamente, la promulgación y difusión de una ideología; en realidad, esta palabra misma se originó en ese período, y algunos de los participantes tardíos de este movimiento fueron llamados los *idéologues* (ideólogos).

Pero esta afirmación no equivale a denigrar las ideas o la labor de la Ilustración. Es muy frecuente el uso del término "ideología" con un sentido peyorativo. Pero lo que designa propiamente es algo indispensable para cualquier sociedad y que, en sí mismo, no es necesariamente bueno o malo. Además, los hombres de la Ilustración han adquirido cierta mala fama como prototipos de los pensadores que quieren remoldear al hombre y la sociedad

según la imagen de sus propias ideas abstractas sin atención a la realidad, inculcar la necesidad de continuidad en la vida social y de introducir reformas graduales, en lugar de una reforma total. El término *philosophe*, que designa a los pensadores influyentes y de moda de dicho período, a veces es usado para aludir al reformado intelectual de tal tipo. Los excesos de la Revolución francesa, o la revolución misma, son atribuidos a ellos y a su enseñanza por quienes no la aprueban.

La elevada evaluación de la obra de la Ilustración y la afirmación de que es la fuente de nuestra visión moderna de las cosas no recibirán la aprobación, por supuesto, de quienes piensen que la filosofía debe ser ajena y neutral. Para esas personas, la filosofía de la Ilustración debe parecerles un remedo de filosofía: en realidad, es difícil ver cómo pueden explicar su existencia.

Pero si la filosofía de la Ilustración fue una ideología o una concepción propagada con el propósito de transformar la sociedad, *también* fue una filosofía en el sentido técnico más restringido. Contenía doctrinas sobre muchos temas, por ejemplo, sobre los límites del discurso significativo, los criterios de la moralidad, la relación entre la mente y el cuerpo, cuestiones que los filósofos que creen en la existencia de un objeto de estudio restringido, neutral y no comprometido ideológicamente llamado "filosofía" consideran como cuestiones propiamente filosóficas, en su propio sentido preferido. Las ideologías de la Ilustración no sólo contenían tales doctrinas, sino que las contenían de manera *esencial*. Estaban conectadas por muchos caminos lógicos, como premisas y como corolarios de los elementos "ideológicos". Los dos aspectos eran totalmente inseparables, y siguen siéndolo aún.

Mi propia opinión es que separar la filosofía presuntamente técnica de las cuestiones relativas a nuestras concepciones del hombre, la sociedad y el mundo, separación que a veces es considerada como un logro meritorio de la filosofía académica de nuestro siglo, es absurdo. Pero si se adopta tal posición, entonces las

afirmaciones hechas sobre la filosofía de la Ilustración, en el sentido de que fue la primera expresión y el primer estímulo poderoso de la visión general moderna, se derrumban. Lo que es verdad, quizás, es que como filosofía "pura" no figura en primer rango, pero como *filosofía*, como manera de concebir el mundo, es de la mayor importancia y de gran mérito.

Quizá debemos referirnos brevemente a la historia ulterior de dicha visión. Dos destinos pueden socavar la vitalidad de una idea: el éxito o el fracaso. El "materialismo" de la Ilustración ha sufrido ambos.

Más específicamente, el materialismo de la Ilustración ha tenido relativamente poca influencia en Gran Bretaña, y su efecto inmediato sobre Alemania fue el de provocar una reacción, más que estimular una imitación. El fracaso en adquirir arraigo en Gran Bretaña aún es perceptible: el complejo de ideas del Iluminismo no opera como una unidad dentro de la tradición anglosajona. Sus "progresistas", generalmente para sorpresa de los observadores continentales, trabajan por la reconstrucción racional de la sociedad, según lineamientos "ilustrados", eligiendo fines, en general, con referencia al bienestar humano y buscando en la experiencia los medios para realizarlos, sin ser al mismo tiempo y *ex officio* anticlericales. La explicación de por qué el complejo formado por el anticlericalismo y el materialismo en sentido restringido no se fusionaron en Gran Bretaña con el utilitarismo, el empirismo y la democracia debe buscarse, en parte, en la ausencia de una iglesia católica romana dominante y, en parte, en el hecho de que las ideas individuales de la Ilustración ya existían en este país, y no fueron tomadas de los *philosophes*. La tierra de Hobbes no necesitaba lecciones de materialismo o egoísmo, la tierra de Hume no necesitaba lecciones de empirismo ni la patria de Bentham necesitaba que se le enseñara la aplicación consecuente del utilitarismo al pensamiento social.

Pero si, a corto plazo, la visión del Iluminismo no logró arraigar en los vecinos de Francia o produjo una

reacción filosófica, finalmente suministró el modelo o la principal corriente de pensamiento de otras sociedades cuando fueron sacudidas, a su vez, por los cambios económicos y políticos del mundo moderno. Fusionada con otros elementos posteriores, con ideas marxistas, románticas y otras, la Ilustración continuó y todavía continúa suministrando la visión alternativa del mundo en los lugares en los que las concepciones religiosas locales perdieron su ascendiente. Esta visión secular, creada en el Occidente cuando la religión era socavada desde el interior de la sociedad, sigue constituyendo el paradigma de una alternativa secular en aquellos países en los que la religión pierde terreno por la influencia externa de Occidente y por el estímulo a emularlo. Los sucesores de los *philosophes* en el siglo XIX fueron hombres del mundo occidental \* que se apartaron de las propias formas locales de la *infamia* religiosa y buscaban la salvación en fines mundanos y por medios mundanos; sus sucesores en nuestro siglo son los impulsores y justificadores de la modernización en todo el mundo. Las ideas de la Ilustración no son los únicos constituyentes de su visión del mundo; ella también incluye ideas históricas, místicas de la comunidad y otros elementos. Pero las nociones de la Ilustración siguen siendo un ingrediente indispensable.

No es infrecuente considerar con desprecio la visión ejemplificada en *Le système de la nature*, que examinaremos con mayor detalle, diciendo que expresa una *actitud* religiosa hacia una visión no religiosa del mundo. Se pretende que el racionalismo entusiasta de este tipo es anticuado. Para mí no es en modo alguno claro por qué esta combinación de ideas seculares respaldadas por un fervor religioso debe ser inferior a su alternativa, la combinación de fórmulas religiosas con una indiferencia no religiosa. Se dice a menudo que el mantenimiento de leyes no aplicadas socava el respeto por la ley en ge-

\* Incluyendo sus territorios marginales.



neral, y es al menos posible que el respetuoso mantenimiento de creencias increíbles pueda socavar la curiosidad intelectual y el respeto por la verdad, el interés por comprender el mundo, y haga improbable la realización de investigaciones fundamentales. El fervor presuntamente cómico implícito en la adhesión abierta a una visión sistemáticamente secular del mundo al menos tiene el mérito de la seriedad en su intento por comprender el mundo y en su intento por dar coherencia a su concepción. Quizá sea mejor heredar el carácter omniúmodo y el entusiasmo de la fe sin su contenido, y no a la inversa.

## LE SYSTEME DE LA NATURE

Los pensadores franceses del siglo XVIII fueron numerosos y prolíficos. Sería imposible en un espacio limitado ofrecer una descripción completa aunque sólo fuera de las ideas de aquellos que pueden ser caracterizados, en uno u otro sentido, como "materialistas de la Ilustración". Es habitual y conveniente tomar algún autor o alguna obra como representante del pensamiento de todo el período. Si quisiéramos concentrarnos en el anticlericalismo solamente, sin el rechazo total de las ideas religiosas, podríamos elegir a Voltaire. Si fuera menester elegir una sola obra como la más típica e influyente, sería adecuado elegir una obra colectiva como la *Encyclopédie*, según se acostumbra. Pero habría obvias desventajas en utilizar una obra colectiva de este tipo, que no pretende ser totalmente coherente ni atenerse a ciertos principios generales. Para el propósito de examinar una filosofía coherente y expuesta de manera sistemática, es mejor, por consideraciones de mérito y por su unidad, tomar *Le système de la nature* del barón de Holbach, y en particular el primero de sus dos volúmenes. Sus ideas son más radicales que la mayoría de las expresadas públicamente en la época: sin embargo, es esencialmente una sistematización coherente, franca y apasionada de las

ideas, o sus conclusiones lógicas, compartidas por el grupo más influyente de intelectuales de la época.

En cierto sentido, puede decirse que *Le système* relata una historia. No es solamente una visión del universo y del hombre y una exhortación, sino también una especie de exposición dramática de un conflicto entre dos fuerzas: es casi un relato. La batalla que describe, por supuesto, queda inconclusa. La intención del libro es hacernos ver su verdadero carácter, hacernos comprender la naturaleza de los dos contrincantes y conquistar nuestro apoyo para el bien en contra del mal, y contribuir a su victoria. Así, se nos conduce a los diversos puntos del frente de batalla: las doctrinas sobre el hombre, el conocimiento, la moral, etc.

Las dos fuerzas empeñadas en este conflicto fundamental y decisivo son dos maneras de pensamiento: la religiosa y la naturalista (que incluye el materialismo y el empirismo). La primera es errónea y dañina. La segunda es verdadera e inmensamente benéfica para la humanidad.

La obra consiste en la exposición y demostración de la concepción y estilo de pensamiento verdaderos y benéficos, así como en el análisis y la refutación de los caracteres principales de la concepción equivocada y dañina. También contiene una patología del pensamiento, un examen de por qué surge el tipo dañino de pensamiento y adquiere ascendiente sobre la humanidad: y, en menor medida, incluye también lo que podría llamarse una teoría racionalista de la Gracia, es decir, una explicación de cómo podría restaurarse y afirmarse entre los hombres la forma de pensamiento verdadera, racionalista y materialista. (Esta parte de la doctrina es uno de sus aspectos más débiles. También lo es la doctrina racionalista del Pecado Original, el intento de explicar cómo han llegado a difundirse y a adquirir tanto poder doctrinas equivocadas, o carentes de sentido y dañinas.)

Las características importantes del tipo de pensamiento erróneo y dañino son: la creencia en Dios, en fuerzas espirituales de cualquier tipo, en un elemento no material

del hombre, en el libre arbitrio o cualquier otra excepción a la regularidad de la naturaleza, en las ideas innatas o en cualquier modo no sensorial de conocimiento, en la creación o la interferencia divina y en valores morales distintos de los basados en las necesidades y los intereses humanos reales.

El blanco particular de ataque no es solamente la visión cristiana, en particular la católica romana, del mundo, sino también lo que el autor considera su refuerzo por filósofos "modernos" (sobre todo, Descartes y sus seguidores): las principales doctrinas dualistas según las cuales hay una sustancia pensante independiente, además de la materia extensa, y modos de conocimiento diferentes de los sentidos. En general, podría decirse que lo que se ataca es toda doctrina que impugne la unidad y exhaustividad de la naturaleza, toda doctrina que agregue un ámbito religioso extramundano a la totalidad de la naturaleza o que introduzca algún abismo o discontinuidad fundamental en ella (como la discontinuidad entre la materia y el pensamiento o entre sucesos determinados y sucesos libres).

*Le système de la nature* es también dualista, por supuesto, en su *sociología* fundamental, pues admite dos posibilidades polares fundamentales para el hombre y la sociedad (aunque, claro está, puede haber, y hay, posiciones intermedias, mixtas, y hasta pueden constituir el destino más común de la humanidad): un estado de salvación racionalista en la que el hombre, libre o liberado de la superstición y el prejuicio, está guiado por la trinidad de la naturaleza, la razón y la experiencia para alcanzar la felicidad; y, por otra parte, un estado degenerado o no regenerado en el que la superstición espiritualista reduce al hombre a la infelicidad bajo la dominación de sacerdotes y tiranos. La variable social más importante, por así decir, es el modo de *pensamiento* (aunque este mismo parece depender de la educación y el gobierno). El pensamiento materialista, racionalista y naturalista, libera al hombre y a la sociedad y conduce al primero

a la felicidad; el pensamiento religioso lo conduce al error y a la desdicha.

En la medida en que *Le système* distingue el punto de vista propiamente religioso de sus pilares metafísicos más recientes, aunque los clasifique juntos como variantes del mismo pecado intelectual básico, se lo puede considerar como un antecesor del positivismo de Comte y de su distinción entre la etapa religiosa y la metafísica por las que pasa la humanidad antes de llegar al pensamiento *positivo*.

## LA NATURALEZA DEL UNIVERSO

El prefacio de *Le système de la nature* comienza con la más importante de todas las ideas contenidas en la obra: "El hombre sólo es desdichado porque es ignorante de la naturaleza." Continúa señalando que el hombre está tan esclavizado por el prejuicio que podría suponérselo condenado por siempre al error. Un germen peligroso ha invadido todas sus ideas y las hace inestables, oscuras y falsas: la búsqueda de lo trascendente, el deseo de incursionar en la metafísica y no en la física. El hombre desprecia realidades para contemplar quimeras. Descuida la experiencia y deja de cultivar su razón, para alimentarse, en cambio, de conjeturas y sistemas; pretende conocer su propio destino en las regiones imaginarias de otra vida y no trata de alcanzar la felicidad en el mundo que habita.

En resumen, la fuente del mal es la ignorancia, y ésta no es accidental, sino el producto de un error generalizado: creencias e intereses extranaturales, e impedimento de la investigación de la naturaleza por medios naturales. Por ello, el autor llama a la lucha contra la religión y la metafísica, en interés del *conocimiento* natural y de la felicidad que éste brindará.

Debe observarse que este prefacio, el cual resume a su modo la totalidad del libro, introduce inconsciente-

mente una ambigüedad fundamental en la noción de *naturaleza* que constituye su tema. Se podría comenzar con una descripción positiva de la misma —una unidad gobernada por leyes, sin repeticiones internas, etc.— y proceder deductivamente a partir de sus caracteres generales, imitando el procedimiento de la *Ética* de Spinoza, con cuya visión *Le système* presenta obvias afinidades. Pero tal procedimiento, aunque ordenado y lógico, oscurecería el hecho de que la palabra “naturaleza” tiene aquí, también, otro significado, a saber, el de lo que se halla por medios naturales, por la aplicación de la razón a la experiencia, *cualquiera que sea el resultado*. En otras palabras, la premisa principal del *système* también puede ser considerada como de carácter epistemológico, no ontológico: deberíamos decir que quizá se trata de la recomendación de una estrategia del conocimiento, más que la postulación de un cuadro cosmológico. (Más aún, la estrategia epistémica recomendada podría ser considerada, a su vez, como corolario de una premisa ética y otra sociológica: la valoración exclusiva de la felicidad y la convicción de que la investigación naturalista la promueve, mientras que las ideas religiosas y metafísicas, sobre todo, la impiden.)

*Le système*, como la mayoría de los otros sistemas de ideas, puede ser ordenado en la forma de una argumentación deductiva a partir de premisas, pero, de hecho, es más correcto representarlo como un sistema entrelazado de ideas que se apoyan unas a otras. Algunas de estas ideas, por supuesto, son más importantes que otras, y pueden ser destacadas como premisas; pero es importante recordar que ellas, a su vez, pueden figurar como conclusiones inferidas de otras partes del sistema, aunque esas otras partes, a su vez, dependen en cierta medida de ellas con respecto a sus pruebas. La creencia en el poder benéfico del conocimiento, y en el poder maléfico, predominante y casi exclusivamente, de la ignorancia, la superstición, la religión y el trascendentalismo, es una de tales premisas del *Système*, quizá la más importante.

En el primer capítulo se nos brinda una descripción positiva de esa naturaleza que es objeto de investigación y, podríamos añadir, de reverencia.

El universo, ese vasto conjunto de todo cuanto existe, no nos presenta por todas partes más que materia y movimiento; no ofrece más que una inmensa e ininterrumpida cadena de causas y efectos. Conocemos algunas de estas causas porque actúan sobre nuestros sentidos inmediatamente; otras nos son desconocidas porque sólo actúan sobre nosotros por efectos muy alejados de sus primeras causas... A la suma total [de materias variadas, de sus propiedades y modos de acción, y de los sistemas constituidos por ellas] la llamamos *naturaleza*... Así, la naturaleza, en el sentido más amplio, es el gran todo que resulta del conjunto de las diferentes materias, de sus combinaciones y de los diferentes movimientos que vemos en el universo.

Holbach también utiliza la palabra "naturaleza" en un sentido más especial: "La naturaleza, en un sentido más restringido, o considerada en cada ser, es lo que resulta de su esencia; esto es, las propiedades, combinaciones, movimientos y maneras de obrar que lo distinguen de otros seres."

Distingue, así, entre naturalezas *particulares* y el sistema general (la naturaleza *universal*) al cual está ligado necesariamente todo lo que existe. El primer capítulo termina con un *Nota Bene* muy significativo. Desautoriza toda interpretación que le atribuya una personificación de la naturaleza, que es un ser abstracto. La nota explica que ciertas expresiones usadas con frecuencia en el libro, como "la naturaleza requiere..." o "es natural...", pueden ser traducidas a expresiones que no sugieran una personificación de la naturaleza. Debe observarse que estas traducciones no son muy convincentes para un filósofo crítico moderno, pues o emplean la noción de esencia, o la idea legislativa y "compulsiva" de ley de la naturaleza. Así, indirectamente, las reinterpretaciones de la palabra "naturaleza" que ofrece Holbach aún parecen teñidas con el antropomorfismo que trata de rechazar.

El segundo capítulo se ocupa del movimiento. Considera a éste como fundamental, tanto para la naturaleza, por ser el agente de todos los cambios necesarios que la constituyen, como para el conocimiento, por ser el único trasmisor de información, "Conocer un objeto es haberlo sentido, y haberlo sentido es haber sido movido por él". En este punto, parecen estar latentes dos conflictos en el pensamiento de Holbach: primero, entre su teoría del conocimiento basada en el "contacto" y su materialismo; segundo, entre su manera existencialista de hablar (la conducta parece emanar de las esencias de las cosas) y la exclusividad del movimiento comunicado como agente de cambio. Pues la emanación de todas las propiedades (incluyendo las del cambio) de las esencias de las cosas sugiere una entelequia más que un mecanismo.

Una distinción que para Holbach tiene gran importancia es la que establece entre movimientos externos y movimientos internos. Los primeros son perceptibles y consisten en la transferencia de toda la masa de un cuerpo de un lugar a otro. El movimiento interno es oculto y depende de los cambios de la esencia, de la estructura molecular de un cuerpo. Este tipo de movimiento es esencial para su argumentación, pues ayuda a explicar los cambios biológicos y psicológicos, así como las actividades, sin recurrir a otro principio que no sea el del movimiento natural determinista.

Holbach también distingue entre movimientos simples (de una causa) y movimientos complejos (de muchas causas). Todo movimiento es una consecuencia necesaria de las esencias y propiedades de las cosas o de las causas que actúan sobre ellas. (Como dijimos, podría sospecharse un conflicto entre su esencialismo leibniziano y su noción prescriptiva de las leyes, pero la interacción también puede ser explicada por leyes necesarias de las que puede decirse que son "intrínsecas" a las cosas, y quizás esta fuera la solución adoptada). En el universo, todo está en movimiento. Se destaca la noción de *nissus*

(esfuerzo), que tiene la misión de poner en armonía la tesis precedente con la apariencia de reposo ocasional en el mundo.

El movimiento es general e inherente a la naturaleza; no se necesita ningún impulso externo al mundo. La suposición de una creación a partir de la nada no constituye más que un conjunto de palabras sin significado. Estas nociones se hacen aun más oscuras si se atribuye la creación a un ser espiritual. La materia es suficiente. La materia y el movimiento son hechos, y hechos suficientes. Holbach añade una doctrina sobre la diversidad de las sustancias, en la que invoca a Leibniz. Compara la naturaleza en su cambio sin cesar con un fénix, que renace siempre de sus propias cenizas.

En el tercer capítulo desarrolla esta concepción de la materia. Aquí emerge nuevamente una concepción sensacionista de la materia —distinguimos las sustancias por los diversos efectos que producen en nosotros— y también una teoría diferente dudosamente compatible con la primera, una especificación de cualidades primarias llamadas “generales y primitivas”: extensión, movilidad, divisibilidad, solidez e inercia. Además, sostiene que todas las propiedades son necesariamente inherentes a sus sustancias, “en el sentido riguroso de la palabra”, aunque también afirma que el *movimiento* es el responsable de todo cambio. (No plantea el problema de adecuar la necesidad de todas las verdades con la existencia del cambio temporal.) La humanidad ha sido castigada por haberse formado concepciones inadecuadas de la materia en el pasado (es decir, concepciones que apelan a explicaciones extranaturales de las propiedades de la materia). Esboza, asimismo, una teoría del “ciclo eterno”: la totalidad de la existencia sigue siendo la misma, pero todo cambia.

El cuarto capítulo se inicia con algunas interesantes observaciones sobre la psicología y la lógica de la explicación: los hombres no se sorprenden de los efectos cuyas causas conocen (lo cual implica que sólo la ignorancia



invoca las explicaciones extranaturales). Pero Holbach también observa que los hombres no buscan causas de los efectos con los que están familiarizados. "Hace falta un Newton para comprender que la caída de los cuerpos es un fenómeno digno de atención". Esto parece ser un signo de otra tensión latente en su pensamiento: "El sentido del misterio, la necesidad de ulterior explicación, ¿es patológico o profundo?" El quisiera afirmar lo primero con respecto a la explicación religiosa, y lo segundo con respecto a la científica; pero no desarrolla adecuadamente las diferencias. Por supuesto, las explicaciones naturales y científicas son para él las materialistas, monistas y basadas en la experiencia. Pero podría objetarse que su materialismo y su monismo, de hecho, no están dados por la experiencia; y también son trascendentes, con frecuencia, aunque quizá no lo sean antropomórficamente. En este capítulo reafirma, asimismo, que sólo puede haber explicaciones naturales.

Esboza una física y una sociología (*morale*) en términos de disposiciones de la materia y relaciones entre los cuerpos: "atracción y repulsión, simpatía, antipatía, afinidades y relaciones". Afirma que existir es ser el sustrato de los cambios propios de una esencia determinada.

La necesidad es la conexión infalible y constante de las causas con sus efectos (y, por supuesto, ella todo lo impregna). El hombre desea necesariamente lo que es o lo que le parece útil para su bienestar, por ejemplo. No puede haber energías independientes, causas aisladas (en otras palabras, no puede haber intervenciones extranaturales ni milagros). Es interesante el hecho de que los ejemplos que da están tomados, uno de la física, y el otro de la sociología: un remolino de polvo y una convulsión política.

El quinto capítulo se ocupa principalmente de la noción de orden. El verdadero problema que Holbach parece enfrentar aquí es cómo combinar su visión ordenada y determinista de la naturaleza, una visión que halla

dentro de la naturaleza la explicación de todos los fenómenos, sin admitir la posibilidad de un argumento teísta basada en el designio. El principal recurso utilizado para este fin es la distinción entre el orden (real) de la naturaleza, que es inherente a las cosas, universal e ineludible, y lo que los hombres llaman *orden*, que es una noción subjetiva o relativa que los hombres proyectan en las cosas que presentan cierta conformidad con sus fines. Esta última noción tiene un contraste, una antítesis, el *desorden*, que los hombres también proyectan en las cosas.

Este par de nociones opuestas es "abstracto y metafísico", y no corresponde a nada fuera de nosotros. (Es interesante observar que Holbach considera a la noción que tiene una antítesis como metafísica y carente de significado, mientras que la noción sin contraste de orden-de-la-naturaleza, que abarca todo, se aplica a la realidad, según él.) El desorden aparente es: 1) sólo aparente; 2) una transición a un nuevo orden (como en la enfermedad o la muerte). Niega los milagros y los monstruos. El *azar* sólo una ilusión producto de la ignorancia.

También niega el antropocentrismo y el antropomorfismo. Es la ignorancia la que ha conducido a explicar la naturaleza en términos de inteligencia. Pero tal inteligencia exige órganos, etc. La inteligencia sólo es una característica de los seres organizados. No es necesario que la naturaleza la posea por el hecho de producirla, como el vino no tiene las características que produce en nosotros... Sólo palabras vacías e inferencias antropomórficas conducen a atribuir inteligencia al universo. ¿Pero qué sucede con la atribución de orden y necesidad? Podríamos preguntar: ¿no es también antropomórfica? Holbach atribuye a la naturaleza más y menos, al mismo tiempo, que lo que le atribuyen los teístas. Le *otorga* poder para eliminar la necesidad de interferencias extramundanas, y le *niega* constituyentes que destruyen su unidad y que podrían parecer intrusiones de algún otro ámbito. Para él, las explicaciones deben ser intranaturales y materialistas.)

## LA NATURALEZA DEL HOMBRE

El sexto capítulo trata específicamente del hombre. Se propone explícitamente aplicar las ideas generales que pretende haber demostrado antes a los "seres que más nos interesan". No obstante ciertas diferencias fundamentales, veremos caer al *hombre* bajo las mismas reglas que aquellas a las que todo está sujeto. Holbach aplica al hombre su especial tipo de "esencialismo", la doctrina mencionada según la cual todo tiene una "esencia" que es su modo especial de actuar, y el determinismo asociado con él. Hay referencias al carácter oculto y a la complejidad de la manera humana de actuar.

Estas (operaciones ocultas) son el origen de ideas equivocadas —voluntaristas, espiritualistas— acerca del hombre que se basan en la creencia de que el hombre se mueve a sí mismo, de que puede actuar independientemente de las leyes de la naturaleza. Un examen cuidadoso descartará esta ilusión. Hay dos tipos de movimiento, unos internos y otros externos; y en una máquina compleja los internos pueden estar bien ocultos. Para explicar los movimientos ocultos se inventan entonces esas vagas palabras como espiritualidad, inmaterialidad o inmortalidad. Así, de acuerdo con las teorías religiosas y espiritualistas, el hombre tiene una naturaleza dual: materia bruta y simple puro espíritu. Holbach niega este dualismo. Luego pregunta: pero, ¿ha existido el hombre en todos los tiempos? No lo sabemos, pero probablemente no. El hombre está unido a las condiciones particulares que lo han creado.

Sigue luego un ataque a las teorías dualistas. Estas no son más que la invención de palabras para ocultar la ignorancia. El dualismo aceptado por la mayoría de los filósofos en la época de Holbach sólo se basaba, para éste, en supersticiones innecesarias. El hombre es un ser material organizado para sentir, pensar y ser modificado de una manera adecuada a él, a su organización, a la

combinación de sustancias reunidas en él. ¿Y por qué suponer a la naturaleza estéril e incapaz de crear nuevos seres? En otras palabras, ¿por qué invocar causas externas o "espirituales" para explicarlos? A esto sigue una invocación al hombre: ¡Acepta tu naturaleza efímera! Todo es cambio en el universo. La naturaleza no contiene formas constantes. La conclusión es que el hombre no tiene razón alguna para atribuirse una naturaleza privilegiada (única).

En el capítulo siete continúa el ataque contra el "sistema espiritualista" (las doctrinas religiosa y cartesiana del alma). Destaca la inutilidad de las suposiciones gratuitas de la dualidad, la diferenciación de la actividad interna y la externa y de la noción de una sustancia interna imperceptible, indivisible e inextensa. Esta es una idea ininteligible y puramente negativa. Sólo las causas materiales pueden actuar. Se ha inventado una inteligencia infinita a la imagen de una finita, y se ha explicado la unión de esta última con el cuerpo con referencia a la primera, sin ver que ninguna de las dos puede poner en movimiento la materia. En este punto, llega casi a admitir que tenemos una imagen al menos de la inteligencia finita. Pero, pregunta, ¿cómo y dónde este cuerpo inextenso está ubicado y conectado con la materia? Es por no respetar la experiencia y la razón por lo que los hombres tienen ideas oscuras, no han comprendido que el alma forma parte del cuerpo y han creado un ser a la imagen del viento. Pero, políticamente, la idea es útil para los teólogos, pues hace que la parte separable del hombre pueda recibir castigos y recompensas. De hecho, el "alma" es el cuerpo considerado en relación con ciertas funciones.

Holbach desarrolla las paradojas del dualismo general: ¿puede Dios no dotar a la materia de pensamiento? Y si no es así, ¿hay, pues, dos seres eternos? Los primitivos explican animísticamente lo que no comprenden. Nosotros lo hemos hecho con el hombre y la naturaleza.

El capítulo ocho continúa desarrollando el programa

de una visión unitaria del hombre estableciendo la tesis de que todas nuestras facultades intelectuales derivan de los sentidos. (Vemos, así, que el sensorialismo desempeña un doble papel en el sistema: uno positivista, al eliminar empíricamente las ideas sin sustento sensorial, y otro antidualista, en antropología filosófica.)

La facultad de *sentir* (en sentido amplio) puede parecer inexplicable, pero no es diferente, a este respecto, de la gravedad, el magnetismo, la electricidad o la elasticidad. Pasa luego a definir el sentir en términos de modificaciones fisiológicas y a destacar la importancia del sistema nervioso: la sensibilidad del cerebro deriva de su *ordenamiento*. La leche, el pan y el vino se convierten en la sustancia del hombre. Hace repetidas veces esta observación. (El materialismo de Holbach tiene su propia doctrina de la Transustanciación.)

La *sensación* es definida como la impresión hecha sobre nuestros sentidos; la *percepción* es su transmisión al cerebro; una *idea*, la imagen del objeto que causa la sensación. (La teoría es causal y sensorialista.) Luego desarrolla esto para los sentidos individualmente.

Esta es la única manera de recibir sensaciones, percepciones e ideas. Estas modificaciones producen otras en nuestro cerebro, a las que llamamos pensamientos, reflexiones, recuerdos, imaginación, juicio, voluntad, acción; la base de todas ellas es la sensación. Para tener una idea exacta del pensamiento, reflexionemos sobre lo que sucede en nosotros en presencia de un objeto: combinamos impresiones. Los pensamientos tienen comienzos, términos, duración y una historia, como todos los otros sucesos. Y Holbach pregunta: ¿cómo puede ser indivisible el alma? Define la memoria, la imaginación, el juicio y la voluntad de acuerdo con esto. La comprensión es la capacidad de aprehender objetos externos e internos. La suma de todas las facultades es la inteligencia, y una manera de usarlas es la razón.

Todo está en el cerebro, que basta para explicar los fenómenos mentales. Invocar un ser espiritual del cual

no tenemos ninguna idea no sirve de nada. (Así, todo es reducido a la sensación y al cerebro —empirismo y materialismo— con lo cual se destierra doblemente el espiritualismo, como ininteligible y como sustancia ajena.)

El alma es afectada por los sucesos, por consiguiente, es material. (La conexión del materialismo con la causalidad y la inteligibilidad consiste en que se hace derivar el materialismo de la posibilidad de explicación, así como de la posibilidad del contacto experiencial, de la sensación.)

El noveno capítulo comienza con una reafirmación de la diversidad, a la que se asigna carácter necesario. No hay dos seres estrictamente idénticos. Luego, también los hombres difieren, es decir, son desiguales, y esta desigualdad es la base de la sociedad. La mutua necesidad es consecuencia de la desigualdad y la diversidad. Nuestra diversidad hace que se nos clasifique de acuerdo con nuestras características morales e intelectuales. Estas características están causadas físicamente. Estamos determinados por nuestra ascendencia y nuestra crianza. El temperamento de un hombre no es más que el ordenamiento de sus partes. A esto sigue otro ataque contra el espiritualismo dualista. (Ni siquiera el hombre mismo debe ser considerado antropomórficamente. Kant por la misma época y el existencialismo más adelante sostuvieron concepciones del hombre dualistas y no naturalistas al precio de renunciar a la ciencia, al menos parcialmente.)

El espiritualismo hace de la *moral* (Holbach usa correctamente la expresión en un sentido amplio, que incluye todo el estudio del hombre y de la sociedad) una ciencia conjetural. El materialismo, en cambio, nos brinda conocimiento y control. El hombre es inalterable. Los teólogos siempre considerarán al hombre un misterio, y atribuyen su conducta a un principio del cual no tienen idea alguna. Nuestros descubrimientos, realizados en términos de los materiales que entran en la constitución del

hombre, nos permiten mejorarlo. A esto sigue una teoría logística de la psique, junto con una teoría eléctrica de la comunicación nerviosa. Identifica el fuego y el calor como principios de vida.

La ciencia se basa en la verdad, y la verdad depende de la fidelidad de nuestros sentidos. La verdad es la conformidad entre los objetos que conocemos y las características que les atribuimos. Se llega a ella mediante sentidos bien constituidos y con la ayuda de la experiencia. ¿Cómo es posible determinar si los sentidos son defectuosos? Mediante experiencias multiplicadas, diversificadas y repetidas. En resumen, la verdad es la justa y precisa asociación de ideas. El error es la falsa asociación de ideas. (Así, esta teoría de la verdad se basa al mismo tiempo en la coherencia y en la correspondencia. Por supuesto, el control mediante la acumulación de experiencias es compatible con ambas.) La predicción también se basa en la experiencia y la analogía. (Holbach no se plantea cómo se compagina esto con su doctrina de la diversidad necesaria.)

Nuestra facultad de tener y recordar experiencias y de prever efectos para evitar los dañosos y provocar los útiles para nuestra supervivencia y nuestra felicidad (nuestros únicos objetivos), constituye la *razón*. (Se trata de una definición muy pragmática y utilitaria, pero no está sujeta a la crítica de Hume.) El sentimiento, nuestra naturaleza, puede engañarnos, pero la experiencia y la reflexión nos conducen por el camino correcto. La razón es la naturaleza modificada por la experiencia, el juicio y la reflexión. Presupone un temperamento moderado, un *esprit juste*, una imaginación controlada, un conocimiento de la verdad basado en la experiencia segura, la prudencia y la previsión. Por lo tanto, ¡pocos hombres son verdaderamente seres racionales! Nuestros sentidos son los únicos medios de establecer la verdad de las opiniones y la utilidad de la conducta. Los únicos fines del hombre son la felicidad y la autoconservación. Es importante conocer los medios verdaderos: sus pro-

pías facultades. La experiencia y la razón le muestran que necesita de otros seres humanos.

Las distinciones morales, todas las maneras de juzgar a los hombres y sus acciones, se basan en la utilidad y la diversidad, no en la convención ni en la quimérica voluntad de un ser sobrenatural. La virtud es aquello que es constantemente útil para los seres humanos que viven en sociedad. Nuestros deberes son los medios que la experiencia y la razón nos indican para alcanzar nuestros fines. Decir que tenemos una obligación equivale a decir que sin esos medios no lograremos nuestros fines.

La felicidad es el estado en el cual queremos persistir. El placer es la felicidad transitoria y depende de un cierto movimiento interno. De aquí que el placer y el dolor estén tan unidos. La felicidad no puede ser la misma en todos los hombres: de aquí que los moralistas disientan. Las ideas que se forman los hombres de la felicidad también dependen del hábito. La mayor parte de lo que hacen los hombres depende del hábito. Una nota al pie ilustra este punto desarrollando una teoría de la criminalidad basada en el aprendizaje: *c'est le premier pas qui coûte* ("el que cuesta es el primer paso").

Estamos tan modificados por el hábito que lo confundimos con la naturaleza. Tal es el origen de la falaz teoría de las ideas innatas. Pero los fenómenos físicos y morales son explicables por un puro mecanismo. Cita a Hobbes en el apoyo de tal afirmación. El hábito explica la cohesión casi invencible de los hombres a prácticas inútiles y dañinas. (No es posible ninguna refutación fácil del *philosophe* por no comprender la importancia y la fuerza del hábito. El es plenamente consciente de él. Simplemente no le place lo que era habitual en su época.) La educación consiste en inculcar hábitos a una temprana edad, cuando los órganos son flexibles. Esboza también una teoría del condicionamiento y de la transmisión de la cultura.

La política es, en realidad, viciosa porque no se basa en la naturaleza, la experiencia o la utilidad general, sino



en las pasiones, los caprichos y la utilidad particular de quienes gobiernan. Para ser útil, la política debería operar de acuerdo con la naturaleza, es decir, debería conformarse a la esencia y al objetivo de la sociedad (¿un esencialismo empirista?).

Formal o tácitamente, los hombres han hecho un pacto de ayudarse mutuamente o de no dañarse. Pero dada su propensión a satisfacer caprichos y pasiones temporarios y egoístas, se hace necesaria la fuerza, a la cual se la llama ley. Puesto que las grandes sociedades no pueden reunirse fácilmente, se ven obligadas a elegir ciudadanos a los cuales otorgan su confianza. Este es el origen de todo gobierno, que, para ser legítimo, debe basarse en el libre consentimiento de la sociedad, sin el cual sólo es violencia, usurpación y bandidaje. Tales ciudadanos son llamados soberanos, jefes, legisladores, y, de acuerdo con la forma, monarcas, magistrados, legisladores (aquí se observa el intento de llegar a una teoría moral y crítica de la política a partir de un naturalismo neutro).

La sociedad puede revocar el poder que ha otorgado, cuando su interés así lo requiere. Ella es la autoridad suprema, por la inmutable ley de la naturaleza que exige que la parte esté subordinada al todo. Así, los soberanos son ministros, intérpretes, delegados, no amos o propietarios absolutos. Ellos mismos están obligados por un pacto, sea tácito o expreso. (De este modo, Holbach sustenta una doble "teoría del contrato", entre los ciudadanos mismos, y entre éstos y el gobierno.)

Para ser justas, las leyes deben promover el bien general de la sociedad y garantizar la libertad (la búsqueda de la propia felicidad sin perjudicar a otros), la propiedad (el goce de los frutos del propio trabajo y laboriosidad) y la seguridad (el goce de la propia persona y de los bienes bajo la protección de la ley, en tanto dicha persona respeta el pacto con la sociedad). La justicia o equidad es esencial para la sociedad; ella impide la explotación.

Los derechos son todo lo que permiten las leyes ecua-

nimes. Una sociedad que no hace ningún bien no tiene derechos sobre sus ciudadanos. "*Il n'est point de patrie sans bien-être: une société sans équité ne renferme que des ennemis, une société opprimée ne contient que des oppresseurs et des esclaves*" \*. El desconocimiento de esto conduce al gobierno absolutista, que no es sino bandidaje. Un hombre que no teme a nada pronto se convierte en maligno. (Este diagnóstico de la corrupción habitual de quienes detentan el poder no armoniza con el pronóstico optimista de Holbach, expresado en otras partes e implícito en toda su obra, acerca de la conducta social del hombre ilustrado. Las implicaciones políticas de las ideas de Holbach inevitablemente fluctúan entre la democracia y el paternalismo.) Por consiguiente, es necesario limitar el poder de los jefes. Asimismo, el peso de la administración es demasiado grande para descansar sobre los hombros de un solo hombre. El poder corrompe. Los soberanos deben estar sujetos a las leyes, y no a la inversa. (Así, llegamos a un doble diagnóstico de tales males: la ignorancia y la concentración del poder. Holbach supone, demasiado apresuradamente quizá, que la eliminación de una y otro marchan a la par.)

El gobierno influye sobre los aspectos físicos y morales de las naciones. El gobierno influye sobre todas las otras variables sociales. Las costumbres sociales son los hábitos de los pueblos. No hay hábito, por abominable que sea, que no tenga la aprobación de *alguna* nación. Y algunas religiones consagran hasta las prácticas más repulsivas.

Las pasiones de los que gobiernan se reflejan en los gobernados. No es posible destruir la pasión en los corazones de los hombres, pero se la puede dirigir hacia objetivos útiles para ellos y para la sociedad. Hagamos habituales la educación, el gobierno y las leyes, y fijé-

\* "No hay patria sin bienestar: una sociedad sin equidad sólo encierra enemigos, una sociedad oprimida sólo contiene opresores y esclavos."

moslos dentro de límites establecidos por la experiencia y la razón. La naturaleza, como tal, no nos hace buenos ni malos. El hombre es un terreno en el cual pueden crecer tanto la cizaña como la simiente útil. La educación y otras influencias ambientales lo moldean.

Para que el hombre sea virtuoso, debe tener un motivo que lo impulse a la virtud; la educación debe darle ideas razonables; la opinión pública y el ejemplo deben hacerle estimable la virtud. De hecho, sucede lo contrario. El hombre debe buscar su propio bienestar y, por ende, los medios para alcanzarlo. Es inútil y hasta, quizás, injusto exigirle a un hombre que respete la virtud, si de ella sólo derivan perjuicios. Algunos salvajes achatan la cabeza de sus niños, con lo cual deforman la naturaleza. Lo mismo sucede con las instituciones. La religión induce a los hombres a buscar la felicidad en ilusiones. La opinión pública nos da ideas falsas acerca de la gloria y el honor.

La autoridad generalmente se considera interesada en mantener las opiniones establecidas. Los prejuicios y los errores que juzga necesarios para su mantenimiento están apoyados por la fuerza, que nunca razona. Los príncipes, henchidos de falsas ideas de grandeza, están rodeados de aduladores. Las cortes son los verdaderos centros de la corrupción de los hombres. Este es el origen real de los males morales. Todo conspira para hacer vicioso al hombre. El hábito refuerza el vicio. Así, la mayoría de los hombres están determinados para el mal.

En el décimo capítulo, Holbach ataca la doctrina de las ideas innatas. Nuestro órgano interior, al que llamamos alma, es puramente material, como se ve por la manera como adquiere ideas mediante las impresiones hechas por los objetos materiales sobre nuestros sentidos, que son materiales. Todas las facultades que llamamos intelectuales surgen de la sensación. Las cualidades morales pueden explicarse por leyes aplicables a un mecanismo simple.

También ataca las ideas de Descartes y de Berkeley.

Para justificar sus monstruosas opiniones, nos dicen que las ideas son los únicos objetos del pensamiento. Pero las ideas son *efectos*. Aunque sea difícil llegar a las causas. ¿podemos suponer que no haya ninguna? Si sólo tenemos *ideas* de objetos materiales, ¿cómo podemos suponer que las causas de nuestras ideas son inmateriales? Suponer que el hombre, sin ayuda de cosas y objetos externos, puede tener ideas del universo es como decir que un ciego puede tener una idea verdadera de un cuadro del que nunca ha oído hablar.

Es fácil ver el origen de esos errores. Forzados por el prejuicio o el temor de la teología, los hombres parten de la idea de un espíritu puro, y luego no alcanzan a comprender cómo éste puede interactuar con el cuerpo. Y al ver que el alma tiene ideas, concluyen que debe extraerlas de sí misma.

Sin embargo, hay ciertos fenómenos que dan sustento a esas opiniones: los *sueños*. Holbach ofrece, pues, una explicación causal de los sueños. Compara a quienes sueñan con teólogos despiertos. Pero los sueños prueban lo opuesto del dogma espiritualista. El alma de un hombre que sueña es como un hombre borracho o delirante.

Si hubiera en el mundo un ser capaz de moverse a sí mismo por su propia energía, tendría el poder de detener o suspender el movimiento en el universo, debería ser una excepción al determinismo general. (Holbach, como de costumbre, fusiona su determinismo con una tesis esencialista, la de que las propiedades causales y otras derivan de la naturaleza misma de los seres, o con un modo esencialista de expresión.)

La dificultad para comprender las facultades del alma humana da origen a la atribución de cualidades incomprendibles. Por ejemplo, nuestro pensamiento y nuestra imaginación pueden examinar el vasto universo. En realidad, sólo tenemos ideas como efecto de nuestros sentidos; sólo pensamos, queremos y actuamos a través de modificaciones de nuestro cerebro (Holbach fusiona el sensacionismo con el determinismo físico.) De aquí ex-

trae un principio verificacionista del significado, del cual afirma que no es sino el recíproco del aforismo aristotélico según el cual nada hay en el espíritu que no pase antes por los sentidos. Si una palabra o una idea no se refiere a nada sensible, entonces carece de significado.

El profundo Locke puso de relieve ese principio, para disgusto de los teólogos. También otros han comprendido el absurdo del sistema de las ideas innatas. ¿Cómo ha sucedido, pues, que todos ellos no hayan llegado a comprender que ese principio socava la teología? Es que el prejuicio, ¡ay!, especialmente en lo que respecta a cuestiones religiosas, es fuerte. Los moralistas deberían haber comprendido lo absurdo de admitir un sentimiento o instinto moral innato.

Holbach presenta también una teoría empirista de las verdades geométricas y lógicas, con el fin, nuevamente, de evitar la teoría de las ideas innatas. Aplica la negación de las ideas innatas a las ideas abstractas —bondad, belleza, orden, inteligencia, virtud, etc.— y brinda una teoría empirista de su significado. Todos los errores y disputas de los hombres derivan de abandonar las evidencias de la experiencia y los sentidos, y de dejarse conducir por ideas presuntamente innatas. Pensar en objetos que no actúan sobre nuestros sentidos es pensar en palabras (solamente) —por ejemplo, la palabra *Dios*—, es usar la imaginación (en el vacío). La teología, la psicología (es decir, la disciplina de su época dedicada al estudio de la sustancia psíquica) y la metafísica son meras ciencias de palabras. Ellas infectan el estudio de la moral y la política. Pero los hombres necesitan la verdad, y ésta consiste en conocer las verdaderas relaciones que ellos tienen con las cosas que pueden influir en su bienestar. Sólo es posible conocer esas relaciones con la ayuda de la experiencia. Sin experiencia no hay razón; sin razón no somos más que ciegos que actúan al azar. Pero, ¿cómo adquirir experiencia de temas ideales que nuestros sentidos nunca conocen o examinan? ¿Cómo conocer sus efectos sobre nosotros? Al hacer depender la

moral de esas cosas trascendentes, la hacemos arbitraria, la abandonamos a los caprichos de la imaginación.

Los hombres varían, pero los seres de la misma especie son aproximadamente similares, aunque nunca sean idénticos. A partir de esto, Holbach elabora un relativismo individual. Ninguna proposición, por simple, evidente y clara que sea, puede ser la misma para dos hombres distintos. (Así, llega al aislamiento del individuo a partir de esta naturaleza "de materia organizada", y no del sensacionismo.)

Exigir que un hombre piense como nosotros es exigir que tenga nuestra misma organización. Los hombres deben ser diversos. También son diversas sus quimeras y sus religiones. Los hombres se matan y se persiguen unos a otros por palabras carentes de sentido. Pero el hombre fiel a la experiencia, la razón y la naturaleza sólo se ocupará de objetos útiles a su felicidad. Si el hombre debe tener ilusiones, hay que permitir que otros vivan las suyas. Así, la tolerancia deriva del determinismo, el relativismo y el positivismo (pero (Holbach no dirige este relativismo contra su propia posición).

En el capítulo undécimo examina la doctrina de la libertad. Sostiene que la noción de libertad (de las leyes de la física) es un corolario de la concepción espiritualista del alma. La tesis del origen interno de las ideas y la del origen interno de la acción están unidas. Holbach continúa recordándonos que el alma no es más que el cuerpo considerado en relación con ciertas funciones más ocultas que otras, y destaca el determinismo. Nuestra vida sigue un curso decretado por la naturaleza.

Sin embargo, la gente cree en la noción de libertad, noción que es una de las bases de la religión y que la sociedad requiere, presuntamente, como fundamento de la responsabilidad. Para que el hombre sea libre, sería necesario que todas las cosas perdieran sus esencias (naturalezas) por él (en otras palabras, que no estuvieran gobernadas por leyes necesarias). (Esto revela, incidentalmente, que el "esencialismo" terminológico de Hol-

bach puede ser considerado realmente como una manera de afirmar una concepción determinista de la naturaleza, (que considera a ésta sujeta a leyes, y nada más.) El hombre está determinado por su prosecución del bienestar y la supervivencia, y es informado por la experiencia. La voluntad, como se indicó, es una modificación del cerebro que predispone a la acción. Así, la voluntad siempre está determinada. Por ejemplo, la voluntad está determinada por la sed y el agua, y por el conocimiento de que el agua está envenenada. Este modelo, sostiene, permite explicar todos los fenómenos de voluntad.

Cuando la voluntad está en suspenso, deliberamos. Deliberar es amar y odiar alternativamente. A menudo nos hallamos en equilibrio entre dos motivaciones. Nuestra manera de pensar está determinada necesariamente por nuestra manera de ser. Los errores de los filósofos se deben a que consideran la voluntad como una primera causa, en lugar de ir un paso más allá en la investigación.

Los partidarios de la libertad han confundido la coacción con la necesidad. Así, el hombre puede estar libre de coacción sin ser (metafísicamente) libre. Afirmar que el hombre no es libre no equivale a afirmar que sea siempre como un objeto movido desde afuera. Puede ser movido desde adentro. Lo que oscurece la verdad del determinismo es solamente la complejidad de nuestros movimientos internos.

La educación es la necesidad expuesta para los niños. La legislación es la necesidad expuesta para los miembros del cuerpo político. La moral es la necesidad de relaciones que subsisten entre los hombres y expuesta para los hombres razonables. La religión es la necesidad de un ser necesario, o la necesidad enseñada a los ignorantes y pusilánimes. El teólogo y el tirano persiguen necesariamente la verdad y la razón. La educación es, en general, tan mala porque se basa en el prejuicio. Cuando es buena, infortunadamente la contradice o la destruye el mal que hay en la sociedad. El gran arte del moralista sería el de persuadir a los hombres y a los

que dirigen sus voluntades de que sus intereses son los mismos, de que su respectiva felicidad depende de la armonía de sus pasiones. La religión sólo sería admisible si reforzara estos fines, si fuese posible que la mentira pueda ayudar realmente a la verdad. Es la religión y el poder lo que hacen malos a los hombres. Esto muestra que debemos llegar hasta las raíces, si queremos lograr la curación total (el gobierno y la religión parecen ser las raíces de la reforma).

El fatalismo (es decir, la posición de Holbach) es el orden necesario, inmutable y eterno de la naturaleza. La teoría de la libertad sólo surge del hecho de que en algunos casos vemos las causas y en otros no. En el hombre, la libertad sólo es la necesidad encerrada dentro de él. En apoyo de esta afirmación, cita la frase *Volentem ducunt fata, nolentem trahunt* ("El destino guía al bien dispuesto y arrastra al mal dispuesto"), que se acerca mucho a una teoría de la libertad como reconocimiento de la necesidad.

En el capítulo doce examina la opinión de que el sistema del fatalismo es peligrosa. Para seres cuya esencia consiste en conservarse y alcanzar la felicidad, la experiencia es indispensable; sin ella, no hay verdad posible, la cual es, como dijimos, el conocimiento de las relaciones constantes que existen entre el hombre y los objetos que actúan sobre él. La verdad misma no es el objeto de nuestros deseos sino porque la consideramos útil; sólo la tememos cuando suponemos que nos dañará. Pero, ¿puede realmente dañarnos la verdad? No, su valor y sus derechos se basan en su utilidad. Puede ser desagradable para algunos individuos y contraria a sus intereses, pero siempre será útil para la especie humana, cuyos intereses no son nunca los mismos que los de aquellos hombres que, víctima de sus pasiones, piensan que está en su interés sumir a otros en el error. La utilidad es, pues, la piedra de toque de los sistemas, las opiniones y los actos de los hombres. Es la medida de la estima y el amor que debemos a la verdad misma: las verdades más

útiles son también las más estimables. Aquellas a las que llamamos estériles y a las que despreciamos son aquellas cuya utilidad se limita a ser la diversión de hombres que no tienen ideas, maneras de sentir y necesidades similares a las nuestras.

La utilidad es también la medida de *este* sistema mismo. Quienes conocen el daño realizado por la superstición reconocerán el valor de oponerse a ella con sistemas más verdaderos, fundados en la naturaleza y la experiencia. Sólo los interesados en mantener las mentiras establecidas considerarán con horror esta actitud. Quienes no perciban, o sólo perciban débilmente, el dolor causado por los prejuicios teológicos lo considerarán (a nuestro sistema) estéril.

No debemos sorprendernos de la diversidad de juicios, pues los intereses de los hombres varían. Pero examinemos el sistema con los ojos de un hombre desinteresado, libre de prejuicios y preocupado por la felicidad de la especie. Entonces lo juzgaremos más correctamente. (Luego, la argumentación parte de la premisa de que el control exige el conocimiento de las causas verdaderas.)

Menciona el argumento que infiere la responsabilidad de la libertad. Pero, sostiene, *podemos* imputar un acto hasta a seres determinados. Podemos mantener la distinción entre actos útiles y actos dañinos, que no podemos sino aprobar y desaprobar, respectivamente. Las leyes están hechas para mantener la sociedad e impedir que los hombres asociados se dañen unos a otros. La herramienta del castigo es para la sociedad como los desagües para una casa. Luego expone una teoría utilitaria del castigo que concibe a éste como destinado a disuadir de hacer el mal.

El sistema del fatalismo no dejará de castigar los crímenes, pero mitigará la barbarie del castigo, que es ineficaz de todas maneras, que sólo desperdicia las vidas de los criminales (quienes pueden ser empleados más útilmente en el trabajo forzado) y que hace a los criminales más crueles, etc. La facilidad con la cual se priva a



los hombres de la vida es un indicio de la incapacidad de los legisladores. Se elude la paradoja del determinismo destacando que no tenemos la libertad para elegir ser pasivos. Y que no se diga que se degrada al hombre al compararlo con un vegetal o una máquina. Un árbol es un objeto útil y agradable. Y la naturaleza misma es una máquina.

Todo es necesario. La naturaleza distribuye (lo que nosotros llamamos) el orden y el desorden, el placer y el dolor. Ella suministra remedios para los males. Estos no se deben a la perversidad, sino a la necesidad de las cosas, una naturaleza neutral de la cual emana todo. ¡Sometámonos a la necesidad! A esto sigue un plan al determinismo.

El capítulo decimotercero trata de la doctrina de la inmortalidad del alma, del dogma de la vida futura y del temor a la muerte. El alma crece y decae junto con el cuerpo; en otras palabras, es idéntica a él. Examina los orígenes del "alma", es decir, las teorías de la duplicación del yo. Muestra el carácter ilusorio de la inmortalidad basándose en el hecho de que el alma es sensación y en la noción de organismo. Compara a un ser organizado con un reloj. Una vez roto, no puede funcionar. Análogamente, no podemos existir sin nuestros cuerpos. Como dice Bacon, "el hombre teme a la muerte como los niños temen la oscuridad". Aun el sueño profundo nos da ideas de muerte. La muerte es sueño, cesación de ideas. El temor a la muerte colabora con la tiranía. Pero no atemoriza a los malvados, sino solamente a los buenos. El efecto del fanatismo religioso es que los hombres se muestran en sus peores aspectos. Pues los malvados, aparentemente, también van al cielo: Moisés, Samuel, David, Mahoma, los santos Cirilo, Atanasio y Domingo, así como otros bandidos religiosos (una nota al pie señala maliciosamente que los partidarios de Berkeley y Malebranche no necesitan de la Resurrección).

## LOS FUNDAMENTOS DE LA MORALIDAD

En el capítulo decimocuarto, Holbach sostiene que la educación, la moral y las leyes bastan para refrenar a los hombres. Las soluciones y remedios no deben buscarse en un mundo ideal, sino en el mundo real. Se sigue de lo que se ha dicho antes que es la educación, sobre todo, la que suministra el remedio. El buen gobierno no tiene necesidad de mentiras.

Los hombres son malos porque el gobierno es malo. La sociedad es la guerra del soberano contra todos, y de todos contra todos. En una nota al pie Holbach observa que él no afirma, como Hobbes, que el estado de naturaleza sea un estado de guerra; por naturaleza, los hombres no son buenos ni malos, pero pueden llegar a ser ambas cosas.

El capítulo decimoquinto continúa con estos temas: el hombre no puede ser feliz sin la virtud. La utilidad como ya se dijo, debe ser la única medida de los juicios humanos. Ser útil es contribuir a la felicidad de nuestros semejantes. Siendo esto así, veamos si nuestros principios son ventajosos.

La felicidad es el placer sostenido. Para que un objeto nos plazca debe estar en armonía con nuestra "organización". Nuestra máquina necesita el movimiento continuo; de aquí el gusto por las tragedias (teatrales), la excitación, el café, el alcohol, los espíritus, las ejecuciones, etc. (En una nota al pie, observa que la religión es el *eau-de-vie* del pueblo.) Ser feliz sin interrupción requeriría fuerzas infinitas. Para Holbach, esto se desprende de su doctrina de que las sensaciones son funciones de actividades internas.

El interés es lo que cada uno de nosotros juzga necesario para su felicidad. El interés es la única motivación. Por ende, nadie es desinteresado. A veces no conocemos lo suficiente las motivaciones de un hombre como para poder discernir esto, o no asignamos valor al mismo

objeto que él. Admiramos el interés que resulta en un beneficio para la humanidad. Un hombre bueno es aquel cuyas ideas verdaderas le han indicado su interés de una manera que conduce a acciones que otros aprecian y aprueban en su propio interés. Esta es la verdadera base de la moralidad. No hay nada más quimérico que los intereses colocados fuera de la naturaleza o de los instintos innatos. Así, Holbach postula un egoísmo psicológico. La moral sería una ciencia vana si no demostrara que la virtud está en el interés de cada uno. La obligación sólo puede estar basada en el interés. Se demuestra que la armonía se logra a través de la necesidad mutua. Necesitamos de otras personas, requerimos su afecto, su aprobación, etc. La virtud no es sino el arte de llegar a ser feliz a través de la felicidad de otros. Por lo tanto, la virtud y la felicidad están vinculadas. La virtud es esencial para la sociedad, lo mismo que el interés. Pero, de hecho (es decir, en nuestra mala época), la virtud no es recompensada. La explicación de esto es que la sociedad corrompe, y el hombre bueno se retira de ella. (De este modo, Holbach altera la idea de que la virtud es recompensada y sólo le asigna validez en una sociedad racional.) Con todo, aun ahora hay algunos hombres virtuosos.

En el capítulo decimosexto, se examinan los errores de los hombres concernientes a (la naturaleza de) su felicidad y las fuentes verdaderas de sus males, así como los remedios que otros han querido imponerles. La felicidad sólo es el fruto de la armonía del deseo y las circunstancias. El poder, aun el poder supremo, es inútil sin el conocimiento de cómo usarlo para la felicidad. Muy a menudo los príncipes y sus súbditos son desdichados sólo porque carecen de conocimiento. Por ello, las declamaciones ascéticas contra el poder, las riquezas y el placer son superficiales, ineficaces y ajenas a la cuestión. El poder del hombre sobre el hombre debe basarse en la felicidad que da el poder. Sin ella, éste sólo es usurpación. El rango y el poder (sólo) son justificables por la utilidad.

Si consultamos la experiencia, vemos que la fuente de los males humanos se encuentra en la ilusión y en las opiniones religiosas. La ignorancia de las causas naturales da origen a la creencia en dioses. Y los hombres tienen prejuicios no menos peligrosos y dañinos en lo concerniente al gobierno. No se atreven a exigir felicidad de los reyes. Las naciones adoran al origen de sus miserias.

Encontramos la misma ceguera en la ciencia de la moral. En lugar de basarse en las relaciones reales entre los hombres, se basa en relaciones imaginarias y en relaciones entre el hombre y seres imaginarios. La noción de un "bien supremo" es una quimera. Males diferentes exigen remedios diferentes. Los que combaten los deseos humanos han confundido el estado natural del hombre con una enfermedad. Sin embargo, hay algunos hombres felices, aun entre los pobres. El mundo no es tan terrible, ni siquiera ahora. ¿No se aferran los hombres a la vida?

En el capítulo decimoséptimo, se sostiene que "las ideas verdaderas fundadas en la naturaleza" son el único remedio contra los males humanos, y contiene una recapitulación de la parte I de la obra, así como una conclusión. Caemos en el error cuando dejamos de tomar la experiencia por guía. Nuestros errores se hacen particularmente peligrosos e incurables cuando tienen la sanción de la religión. Entonces, nos negamos a volver sobre nuestros pasos y suponemos que nuestra felicidad depende de cerrar los ojos ante la verdad. Si los moralistas han fracasado, ello se debe a que sus remedios han ignorado la naturaleza, la razón y la experiencia. (Esta es la Santísima Trinidad de Holbach. Obsérvese que la segunda sólo es una consideración sistemática de la tercera; la tercera, la revelación de la primera; y la segunda y la tercera son de alguna manera partes *especialmente* legítimas de la primera.)

Sólo las pasiones constituyen un contrapeso real de las pasiones. La razón, fruto de la experiencia, no es sino el arte de elegir las pasiones a las cuales prestar oídos para nuestra propia felicidad. La educación y la legisla-

ción son la canalización de ellas hacia fines útiles. La religión es la propagación de quimeras.

La razón y la moralidad no ejercen dominio sobre el hombre a menos que le muestren su verdadero interés. El hombre sólo es malvado porque cree casi siempre que está en su interés serlo. Haced a los hombres más ilustrados y felices, y los haréis mejores. Un gobierno ecuaníme y vigilante pronto llenará su país de ciudadanos honestos, si les da motivos para hacer el bien. En una nota al pie, Holbach cita a Salustio: *nemo gratuito malus est* ("nadie es malo sin alguna razón"); y agrega: *nemo gratuito bonus* ("nadie es bueno sin alguna razón"). Si buscamos el origen de nuestra ignorancia de la moral y las motivaciones, lo hallaremos en falsas ideas especulativas, como las teorías dualistas del hombre que han afirmado la libertad del alma.

La conclusión es que todos los errores humanos derivan de haber renunciado a la experiencia, al testimonio de los sentidos y a la razón justa, y de habernos dejado guiar por la imaginación, frecuentemente engañosa, y la autoridad, siempre sospechosa. El hombre no logrará la verdadera felicidad hasta que no estudie la naturaleza, aprenda sus leyes inmutables y busque solamente en ella los remedios para los males que derivan de sus errores presentes.

## LE SYSTEME DE LA NATURE

### *Volumen II*

Es imposible en un espacio limitado ofrecer del segundo volumen de *Le système* un resumen similar al que hemos hecho del primero; y también es menos necesario. El segundo volumen no agrega nada sustancial al cuadro brindado por el primero. Se ocupa principalmente de nuevos diagnósticos y refutaciones de doctrinas teológicas, espiritualistas y dualistas, así como de las condiciones y

consecuencias sociales de la verdad y el error. A menudo, no hace más que reformular los mismos temas generales.

La naturaleza existe por sí misma; ella produce todo; contiene dentro de sí la causa de todo; su movimiento es una consecuencia necesaria de su existencia; sin movimiento, no podríamos formarnos ninguna concepción de la naturaleza; bajo este nombre colectivo designamos al conjunto de la materia que actúa en virtud de sus energías peculiares.<sup>1</sup>

O también en otra parte:

La observación más simple demostrará [al hombre] indiscutiblemente que todo es necesario, que todos los efectos que percibe son materiales; que ellos sólo pueden originarse en causas de la misma naturaleza... Así el espíritu [humano], dirigido correctamente, revelará en todas partes [al hombre] nada más que materia, que actúa a veces de una manera que sus órganos le permiten seguir, y otras de un modo imperceptible a [nuestras] facultades... [El hombre] verá que todos los seres obedecen a leyes constantes e invariables, por las cuales se unen y se destruyen todas las combinaciones... mientras el gran todo permanece siempre el mismo. Así [él] se curará de las ociosas nociones de las que está imbuido... [y de los] sistemas imaginarios; consentirá alegremente en ser ignorante de todo lo que sus órganos no le permitan abarcar...

Los pasajes en los que examina la posibilidad psicológica y social del ateísmo, y en los que admite que una concepción tan filosófica es inadecuada (al menos en el presente) para la generalidad de los hombres, son interesantes como expresiones del estado de espíritu de una inteligencia ilustrada que confía en la verdad de su visión pero que no cree poder compartirla —durante largo tiempo, en todo caso— con el común de la humanidad. La verdad es la salvación; pero todavía no lo es para todos, al parecer.

Hacia el final del segundo volumen hay una serie de pasajes declamatorios que transmiten bien el espíritu de la obra, aunque difieran estilísticamente del resto de ella.

<sup>1</sup> Capítulo VI.

Así, el penúltimo capítulo (el decimotercero) contiene la siguiente *confessio fidei*, hecha por el devoto de la naturaleza a los teólogos:

Nosotros no aseguramos más que lo que vemos; sólo nos rendimos ante la evidencia; si aceptamos un sistema es porque está fundado en hechos. Nada percibimos en nosotros ni en lo que nos rodea que no sea materia. Concluimos, pues, de ello que la materia puede sentir y pensar. Vemos que el movimiento del universo está regido por leyes mecánicas y que el todo resulta de las propiedades de la materia; son efectos de sus combinaciones y consecuencia inmediata de sus modificaciones. Esto nos basta, no buscamos otra explicación para los fenómenos que presenta la naturaleza. Concebimos un solo mundo único, en el que todo está vinculado; en el que cada efecto está unido a una causa natural, conocida o desconocida, que lo produce de acuerdo con leyes necesarias. No afirmamos nada que no sea demostrable...

En el capítulo final repite la doctrina de la utilidad de la verdad humana, antes de presentar el famoso "Código de la naturaleza", otro pasaje de carácter declamatorio (que algunos, basándose en consideraciones estilísticas, atribuyen a Diderot). Lo falso no puede ser útil a los hombres, y lo que siempre es perjudicial no puede basarse en la verdad, por lo cual debe ser proscripto. (Este utilitarismo autoritario no armonizaba con el anterior relativismo tolerante de Holbach.) Por ende, es prestar un servicio al espíritu humano sacarlo del laberinto de la imaginación, en el que no puede hallar certidumbre. Sólo la naturaleza, conocida mediante la experiencia, puede sacarlo de él y brindarle los medios que están a nuestro alcance.

Pero los hombres defienden su propia ceguera, pues la luz los daña y se resisten a su propia liberación. Sin embargo, el amigo de la naturaleza (es decir, el hombre ilustrado) no es el enemigo de los hombres.

Escuchad a la naturaleza, la cual dice (y sigue entonces el "Código de la naturaleza", que reproduzco en forma muy abreviada):

Sed felices, buscad la felicidad sin temores. No os resistáis a mi ley. Vanas son las esperanzas de la religión. Liberaos del yugo de la religión, mi orgullosa rival. En mi imperio hay libertad. La tiranía y la esclavitud han sido desterradas de él para siempre. Seguid mis leyes; la sensibilidad humana debe interesaros por el destino de los otros. Sed justos; la equidad es el pilar de la humanidad. Sed ciudadanos, pues es necesario un hogar para lograr la seguridad, el placer y el bienestar. En resumen, sed hombres. No sintáis piedad por vosotros mismos ni caigáis en la tentación del placer transitorio del delito. Mía es la venganza \* [esto dice la *naturaleza*, recordándonos nuevamente que pensamos en los demás]. No dudéis de mi autoridad. Ved a los miserables [a los ambiciosos, o a los ricos indolentes]... ¿Cuán preferible es esto al dogma de la religión sobrenatural, que perjudica al hombre, que se recubre con el manto de la utilidad cuando es atacado con la razón, pretendiendo estar unido a la moralidad cuando, de hecho, está en guerra con ella? Es este artificio el que ha seducido al sabio.

La moralidad de la naturaleza es la única que ofrecen los discípulos de la naturaleza. El amigo del hombre no puede ser el amigo de los dioses, flagelos del hombre. (En otras palabras, el ateísmo es una condición del humanismo. ¿Pero no se sigue de esto que la mayoría, incapaz de llegar todavía al ateísmo, no puede ser la verdadera "amiga del hombre"?)

Que la naturaleza, la soberana de todos los seres, y sus adorables hijas, la virtud, la razón y la verdad, sean nuestras únicas divinidades, sean las maestras del hombre.

Los pasajes finales del "Código de la naturaleza" y los párrafos que le siguen, justo antes del final del libro, tienen una especie de sesgo estoico más que (o tanto como) "progresista": instan al hombre a aceptar valientemente su condición sin buscar consuelos espurios, en lugar de destacar las esperanzas de salvación y mejoramiento mundanos.

\* "Pues, no os engañéis, soy yo quien castiga, más seguramente que los dioses, todos los crímenes de la tierra; el malvado puede escapar a las leyes de los hombres, pero nunca escapa a las mías."



Así, el pasaje final del libro invoca a la naturaleza para "consolar a tus hijos por [las] penurias a las cuales los somete su destino, por los placeres que la sabiduría les permite gozar; que aprende a someterse a su condición, a desterrar la envidia de su mente, a ceder silenciosamente ante la necesidad. Conducidlos sin zozobra al término común de todos los seres, enseñadles que el tiempo modifica todas las cosas y que, por consiguiente, no han sido hechos para evitar su guadaña ni para temer su llegada..."

Este tipo de estoicismo es, quizás, un corolario más lógico de la adoración de la naturaleza —considerada como una unidad omnímoda, exhaustiva, autosuficiente y necesaria —que la visión "progresista" inspirada en la felicidad a través de la Ilustración y el secularismo que es, en general, más característica del *Système*. (En realidad, en periodos anteriores una ética de la aceptación estuvo característicamente asociada con el tipo de visión de la naturaleza predicado por el *Système*.)

En estos pasajes finales del libro, la emergencia de tal visión moral alternativa junto a la visión principal, progresista e ilustrada, quizá pueda ser considerada en parte como una supervivencia y/o como una percepción de las implicaciones morales coherentes de la visión general, pero también puede ser considerada principalmente, sin duda, como una defensa contra el contraataque esperado de los adeptos de la religión, contraataque que intentaría engañar al hombre con consuelos ilusorios destacando sus males y su mortalidad terrenales.

## CONCLUSION

En esencia, *Le système de la nature* es una receta para la salvación: la salvación progresiva y secular del hombre a través de la comprensión y la aceptación de una naturaleza física unitaria de la cual forma parte, y una parte igual a cualquier otra; una salvación por el conocimiento positivo. Fundida con esta panacea progresista, y como

una especie de tema menor que sirve de apoyo, se encuentra también una receta más antigua, la salvación por la aceptación, el renunciamiento a las falsas esperanzas.

Las dos recetas están fundidas por cuanto ambas militan contra las concepciones religiosas, dualistas, antropocéntricas o antropomórficas del mundo. Por supuesto, el *Système* no es meramente la recomendación de un remedio categórico, es también el diagnóstico de la enfermedad: la fuente de todos los males humanos es la ignorancia y las creencias falsas y carentes de sentido, la religión y las doctrinas no materialistas en general.

Como indicamos al comienzo, al elaborar esta visión simple, el *Système* formula muchos, si no todos, de los temas que han adquirido ciudadanía y han sido elaborados en el pensamiento moderno. Por ejemplo, la teoría verificacionista del significado, el análisis conductista de la mente, la idea de que las afirmaciones religiosas carecen de sentido, la de que la religión es una droga del pueblo y muchos otros temas se encuentran en él claramente formulados. Además, la interdependencia que establece el *Système* entre estas ideas, que separadamente pueden no ser originales, tiene un tono moderno característico.

El *Système* realmente no trata de manera adecuada de los problemas que debe enfrentar esta visión moderna. Por ejemplo, en su base hay dos premisas que son utilizadas alternativamente y que quizá no sean compatibles: el *materialismo* en un sentido restringido —la tesis sobre la unicidad de la materia, que es una teoría acerca del mundo— y el *empirismo*, la concepción según la cual todo conocimiento y toda vida psíquica se basan en la sensación, que es una teoría acerca del conocimiento y de la mente. Ambas ideas son utilizadas como bastones para golpear a la religión y a la metafísica, pero no se explora suficientemente su compatibilidad. Como filosofía formal, ésta no alcanza el nivel de Hume o de Kant. Hace uso de una visión materialista compulsiva —la de que todo lo que existe debe existir en el espacio y ocupar una parte de él, y la de que toda otra cosa sólo puede ser un aspecto de él—

pero se la predica, en lugar de explorársela críticamente. Podríamos expresar esto diciendo que no se establece ninguna armonía entre el paradigma de la *explicación*, en términos de la estructura de la materia, y el de la *información*, en términos de sensación (aunque se la define en parte en términos de impacto, modificación, etc., luego se deriva de ella la actividad del pensamiento y, por ende, de la explicación).

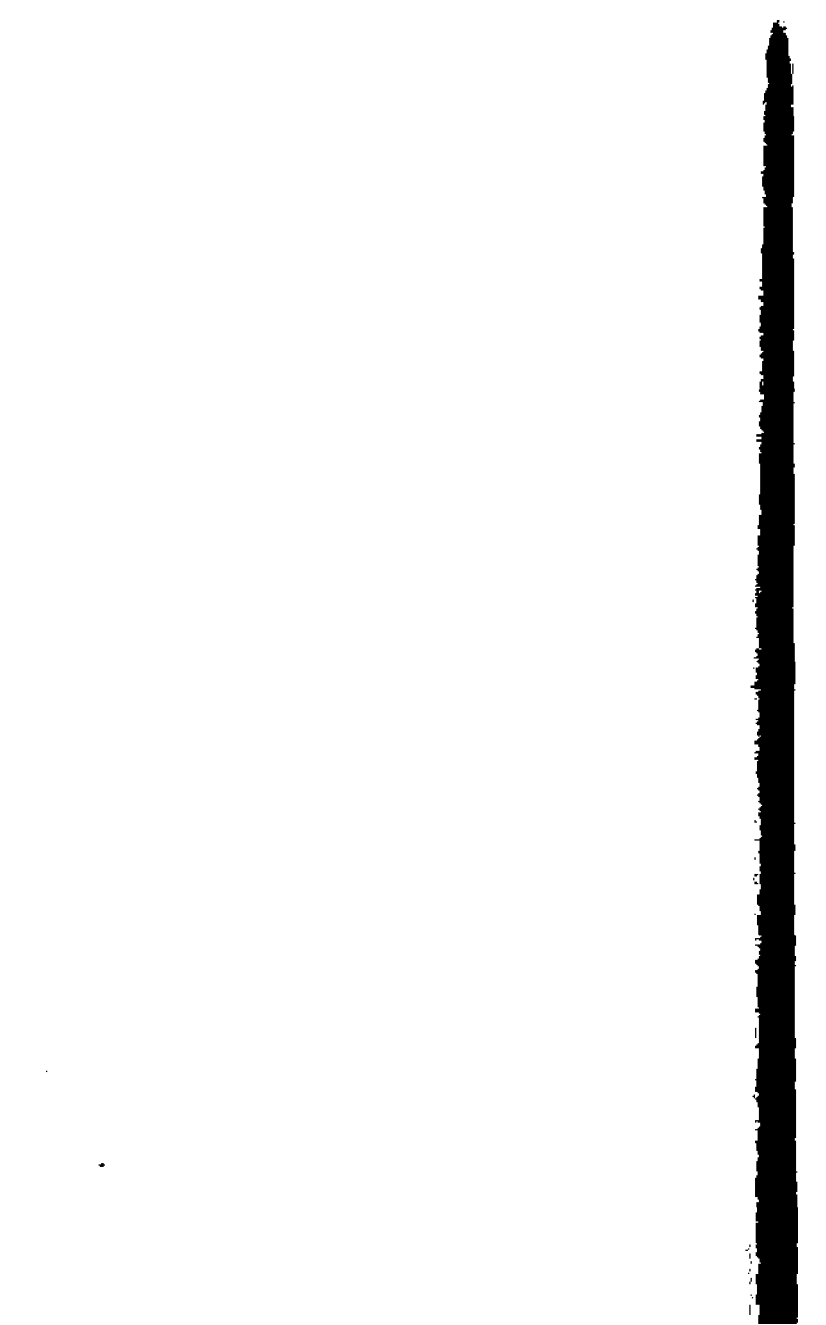
Hay otras contradicciones obvias (para nosotros) dentro del sistema, por ejemplo, entre su determinismo y el llamado a las armas, y su esperanza de liberación por el esfuerzo humano. Podríamos decir que tanto su teoría de la Gracia como su doctrina del pecado original son débiles: no logran explicar cómo, en un universo determinista, los hombres pueden liberarse de la religión y la tiranía que han envenenado sus vidas; ni explica de manera convincente cómo, en un mundo en el cual la verdad (materialista), la virtud, la utilidad y la felicidad están tan íntimamente vinculadas en la naturaleza misma de las cosas, los males execrables y generales de las doctrinas espiritualistas han conquistado sobre el hombre el ascendiente que parecen tener. Por supuesto, es fácil analizar la visión del *Système* como una religión omnimoda al revés; y creo que también es correcto. Pero esto, en sí mismo, no es algo de lo cual el autor o los autores necesitan avergonzarse, ni seguramente se habrían avergonzado de ello. En realidad, es una "religión", en cierto sentido; pero esto no prueba que sea falso.

El *Système* tiene también otras debilidades: no sólo simplifica demasiado las raíces tanto de los males como de la salvación, sino que también sobreestima ingenuamente las perspectivas de armonía y racionalidad humanas, una vez eliminadas las cadenas de la superstición. Mezcladas con sus anticipaciones, hay en él algunas concepciones que ahora parecen o son arcaicas, por ejemplo, una teoría empirista de la verdad matemática, la teoría flogística de la psicología y la doctrina de la diferenciación cualitativa de todos los objetos. (Esta sólo es utilizada como

premisa del relativismo, y no, a la manera de otros, como premisa para afirmar la imposibilidad de la comprensión científica del mundo.) Hay también un curioso abismo entre su programa científico positivista y determinista, por una parte, y su sociología esencialmente normativa, prescriptiva y valorativa, por la otra. (Sus afirmaciones acerca del hombre y de la sociedad oscilan incómodamente entre el análisis y la prescripción.) Hay, asimismo, una tensión entre las implicaciones democrático-liberales de su política y las progresistas y paternalistas.

Hay también otros conflictos aún: entre el empirismo, por una parte, y el determinismo y la manera esencialista de hablar, por la otra; entre la doctrina de la diversidad irreductible de las cosas y la doctrina de la inteligibilidad de la naturaleza; entre su relativismo y el absolutismo con el cual mantiene sus propias doctrinas fundamentales. Hay un conflicto entre la idea optimista de que la verdad no solamente es útil sino también manifiesta y la idea más pesimista de que la verdad no es algo que la humanidad en su conjunto pueda aceptar, dado el tiránico poder del hábito. Este conflicto entre la verdad ilustrada y el poder de las anticuadas costumbres populares pone de relieve muy claramente hasta qué punto los hombres de la Ilustración fueron los prototipos de posteriores intelectualidades "análogamente enajenadas" de todo el mundo. El profesor René Hubert, en su excelente libro *D'Holbach et ses amis*, observa al final<sup>2</sup> que la difusión de las ideas de Holbach ha dotado a Francia de sus dogmáticos ateos de aldea. Quizá sea así. Pero una consecuencia más importante de la difusión de esas ideas ha sido la de crear un mundo más amplio, dando origen a los "hombres de dos mundos"; los hombres que aportan una nueva Ilustración, moldeada en gran parte con los ingredientes del *Système*, con la que intentan reformar y reeducar poblaciones cuyas creencias inculcadas y habituales son del tipo que combatió el *Système*.

<sup>2</sup> París, 1928, pág. 99.



## BIBLIOGRAFIA

### Obras generales sobre el periodo

Becker, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven, 1932).

Frankel, C., *The Faith of Reason* (Nueva York, 1948).

Hazard, P., *European Thought in the Eighteenth Century* (Londres, 1954).

Hubert, R., *Les Sciences Sociales dans l'Encyclopédie* (Paris, 1923).

Mornet, D., *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française* (Paris, 1933).

Pahner, R. R., *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France* (Princeton, 1939).

Picavet, Fr., *Les Idéologues* (Paris, 1891).

Spink, J. S., *French Freethought from Cassendi to Voltaire* (Londres, 1960).

*Las siguientes obras contienen fragmentos de Holbach y otras importantes figuras de la Ilustración:*

*Age of Reason Reader*, compilación e introducción de Crane Brinton (Nueva York, 1956, 1961).

*Les Philosophes* (en inglés), compilación e introducción de Norman L. Torrey (Nueva York, 1960).

### Estudios generales que contienen capítulos especiales dedicados a Holbach

Lange, F. A., *History of Materialism* (Libro I, Sección Cuarta, Capítulo III) (Londres, 1880).

Morley, John, *Diderot and the Encyclopaedists* (Capítulo XIV) (Londres, 1923).

Plekhanov, G., *Essays in the History of Materialism* (primer ensayo) (Londres, 1934).

Wiley, B., *The Eighteenth Century Background* (Capítulo IX) (Londres, 1940).

## Escritos de Holbach

- Le bon-sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (Amsterdam, 1772). También publicado con el título *Le bon-sens du curé Meslier*.
- La religion naturelle, précédée de la correspondance de Voltaire et d'Alembert sur l'oeuvre du curé Meslier* (Paris, 1881).
- A Letter from Thrasybulus to Leucippe* (Londres, 1826).
- Common sense; or natural ideas opposed to supernatural* (Nueva York, 1795, y Londres, 1826).
- Le christianisme dévoilé* (Londres, 1756). Publicado anteriormente con el pseudónimo de Nicolas Antoine Boulanger.
- Histoire critique de Jésus Christ* (1770).
- La contagion sacrée* (Londres, 1768).
- Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (Londres, 1770; 2 vols., Paris, 1821).
- The System of Nature; or the Laws of the Moral and Physical World* (Londres, 1797).
- - con notas de Diderot, traducidas por H. D. Robinson (Boston, 1868).
- Système social; ou principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs* (Londres, 1773).
- La Politique Naturelle* (2. vols., Londres, 1773).
- Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur les morales* (Paris, 1775).

## Estudios sobre Holbach

- Hubert, R., *D'Holbach et ses amis* (Paris, 1928).
- Neville, P., *Paul Thiry D'Holbach* (Paris, 1943).
- Topazio, V. W., *D'Holbach's Moral Philosophy* (Ginebra, 1956).
- Wickwar, W. H., *Baron D'Holbach, a Prelude to the French Revolution* (Londres, 1935).
- "Kritisches Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, págs. 270-290 (1917).





SE ACABÓ DE IMPRIMIR  
EL DÍA 28 DE FEBRERO DE 1968 EN LOS  
TALLERES GRÁFICOS DIDOT, S. C. A.  
LUCA 2223, BUENOS AIRES