AGUSTÍN ECHAVARRÍA
JUAN F. FRANCK
(EDITORES)

LA CAUSALIDAD EN LA FILOSOFÍA MODERNA DE SUÁREZ AL KANT PRECRÍTICO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISBN 978-84-8081-340-2
Depósito Legal: NA 2236-2012
Pamplona

Nº 246: Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds.): *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico*

© 2012. Agustín Echavarría / Juan F. Franck

Redacción, administración y petición de ejemplares
CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/
E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 5
Agustín Echavarría / Juan F. Franck

SOBRE EL ESCOTISMO DE SUÁREZ. EL CASO DE LA CAUSALIDAD DE LA ESPECIE 9
Cruz González Ayesta

RESULTANCIA, FORMAS E INMANENCIA EN FRANCISCO SUÁREZ 17
Mauricio Lecón

EL ADVENIMIENTO DE LA NOCIÓN DE 'LEYES DE LA NATURALEZA' A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII: ANÁLISIS DE ALGUNAS NARRATIVAS HISTÓRICAS 29
Ignacio A. Silva

DESCARTES, VIVES Y CUREAU DE LA CHAMBRE: CAUSALIDAD, FISIOLOGÍA Y MODERNIDAD EN EL ESTUDIO DEL FENÓMENO EMOCIONAL 41
Félix González Romero

LA CAUSALIDAD EN LA ONTOLOGÍA DE SPINOZA.....51
Rodrigo Neira Castaño

CAUSALIDAD Y POLÍTICA EN BARUCH DE SPINOZA.....49
José María Carabante Muntada

ROBERT BOYLE: LA EXCELENCIA DE LA EXPLICACIÓN MECÁNICA Y LA CAUSA FINAL....69
Hugo Fraguito

LA CAUSALIDAD COMO DETERMINANTE METAFÍSICA DEL MOVIMIENTO ABSOLUTO EN G. W. LEIBNIZ....79
Leonardo Ruiz Gómez

CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DEL MECANICISMO Y MATERIALISMO DE LA METTRIE....83
Miguel Ángel Belmonte

EN QUEL SENS LA DEFINITION HUMIENNE DE LA CAUSALITE EST-ELLE EN ACCORD AVEC LE SENS COMMUN? LA CAUSALITE DANS LA SECTION 8 DE L'*ENQUETE SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN*....103
Benoît Gide

LA REDUCCIÓN DE LA IDEA DE CAUSA COMO CONDICIÓN DE SU ELIMINACIÓN EN DAVID HUME....113
Natalia S. García Pérez

HUME Y REID SOBRE LA METAFÍSICA DE LA CAUSA: EMPIRISMO Y SENTIDO COMÚN....125
Álvaro Lozano Platonoff

LIBERTAD Y EXISTENCIA EN KANT PRECRÍTICO: EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD EN LA *NOVA DILUCIDATIO*....139
Stéfano Straulino

ABSTRACTS....149

PRESENTACIÓN

Agustín Echavarría / Juan F. Franck

El presente volumen reúne una selección de las comunicaciones presentadas en las XLIX Reuniones Filosóficas organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra entre los días 18 y 20 de abril de 2012. Las Reuniones fueron financiadas parcialmente por el Proyecto *Naturaleza y voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre: De Escoto a Suárez*, del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España[1], y tuvieron por finalidad abrir una amplia discusión sobre el problema de la casualidad en el comienzo de la filosofía moderna, centrándose en las principales figuras del pensamiento pre-kantiano. El tema elegido responde al creciente interés que la filosofía moderna pre-kantiana despierta en el ámbito de la investigación en filosofía y de la historia de las ideas.

En las últimas décadas asistimos a un renovado y cada vez más creciente interés por los estudios historiográficos dedicados a la filosofía moderna temprana, de lo cual son testimonio los numerosos congresos, workshops y seminarios que sobre este período se celebran permanentemente en diferentes universidades de Europa y América y los numerosas obras monográficas y volúmenes colectivos que se publican en relación con él.

En tal sentido, es preciso señalar que el interés que este singular periodo de la historia de la filosofía despierta en las actuales generaciones de investigadores no responde a una mera curiosidad por planteamientos obsoletos de una época que puede antojarse barroca y extravagante. Antes bien, tal interés se nutre de la percepción de que se trata de un momento clave de la historia del pensamiento, que contiene no solo una gran variedad y riqueza temática, sino que además ostenta algunas de las propuestas intelectuales más profundas y ambiciosas que ha dado el pensamiento humano.

---

[1] Proyecto *Naturaleza y voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre: De Escoto a Suárez* (FFI2010-15875), del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España; investigadora principal Prof. Dra. Cruz González Ayesta.

Por tal motivo, no solo no es extraño, sino que es más bien ostensiblemente frecuente que en muchas de las actuales áreas de la discusión filosófica, como la teoría del conocimiento, la filosofía de la mente, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la religión, por nombrar solo algunas de ellas, resurjan de modo inesperado propuestas que, si no están clara y directamente inspiradas por pensadores de la filosofía moderna temprana, tienen un claro aire de familia con posiciones incoadas en tal periodo. Debates actuales como los de la relación entre mente y cerebro, libertad y determinismo, acción divina y leyes de la naturaleza, o el problema del mal y el sufrimiento, por ejemplo, reeditan permanentemente nociones y argumentos de clara ascendencia moderna.

En efecto, no hay tema sobre el que la filosofía del siglo XVII (y comienzos del XVIII) no haya ensayado una gran cantidad de soluciones novedosas y estimulantes. La ciencia moderna y los cambios culturales en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento provocaron un replanteamiento profundo de algunas de las principales nociones filosóficas. En teoría del conocimiento se planteó con radicalidad el problema de la certeza y de la relación de las ideas del espíritu con el mundo exterior; a su vez, la manera de entender el dualismo alma-cuerpo dio origen a diferentes doctrinas metafísicas con el objeto de explicar la relación entre lo que se consideraban dos sustancias, y su posible interacción; y el problema de la posibilidad de la libertad humana se presentó con fuerza, en relación tanto con la causalidad divina como con el determinismo propuesto por el nuevo paradigma de las leyes de la naturaleza.

En las diversas soluciones propuestas por los diferentes autores y escuelas a estos temas gravita de forma transversal, de modo explícito o implícito, el concepto de "causalidad", por lo cual puede considerarse la noción clave para abordar todos los problemas de la filosofía moderna. Tal concepto sufrió profundas transformaciones a lo largo del periodo que va desde las propuestas de la escolástica española tardía hasta el auge de la Ilustración. Por una parte, el desarrollo de las ciencias y el empleo de la matemática sugirieron la sustitución del concepto de causa por el de ley; a su vez, las cuatro dimensiones de la causalidad aristotélica fueron reduciéndose a la eficiencia con el surgimiento de nuevos planteamientos mecanicistas; finalmente, el valor cognoscitivo del principio de causalidad fue puesto en cuestión.

Por estas y otras razones, el período abordado en este volumen es universalmente considerado como fundacional para el pensamiento moderno. No obstante, con mucha frecuencia proliferan visiones muy simplificadas y esquemáticas del mismo, tanto entre quienes lo ensalzan por creer que ha roto de una vez por todas con el pensamiento tradicional, como entre quienes lo denuestan, pre-

cisamente por la misma razón. En este contexto, si no fuera por la mentada renovación de los estudios historiográficos, poco espacio quedaría para un conocimiento adecuado y una valoración ecuánime de los primeros pensadores modernos. Es por eso que la abundancia de estudios historiográficos que existe en la actualidad no ha de verse necesariamente como un abandono de los grandes temas de la filosofía. Antes bien, estos estudios arrojan una luz nueva sobre la filosofía misma, al revelar el contexto real en la que ella existe, permitiendo comprender mejor el sentido cabal de las propuestas estudiadas. Es en estos casos en donde queda en evidencia que trabajo del historiador de la filosofía no responde a una simple curiosidad y mucho menos puede decirse que carezca de valor filosófico. Antes bien, es tanto un instrumento necesario para el estudio de cualquier filosofía del pasado, como una advertencia para todo sistema que se presente como completamente acabado. No puede hacerse verdadera filosofía sin atender a su historia ni tampoco verdadera historia de la filosofía sin madurez filosófica. Esta sea quizás la lección más importante que un filósofo ha de aprender de un historiador y, claro está, lo mismo vale en sentido inverso.

Los trabajos incluidos aquí son una muestra de la variedad y riqueza de las discusiones que han podido presenciarse durante las XLIX Reuniones Filosóficas, y confiamos en que contribuirán a un mayor conocimiento de esta época clave de la historia de las ideas. Hemos querido preservar el orden cronológico de los autores y temáticas estudiados en los diferentes capítulos, para ofrecer una visión panorámica del periodo. Así, el volumen comienza por el estudio de distintos aspectos del tema de la causalidad en Francisco Suárez: por una parte, se estudian las raíces escotistas en su pensamiento de la concepción de la causalidad de la especie en el conocimiento (Cruz González Ayesta); por otra, se trata la cuestión de la causalidad formal en su filosofía (Mauricio León). El volumen continúa con un planteamiento general del origen y sentido del concepto de la "ley de la naturaleza" en el siglo XVII (por Ignacio A. Silva). A continuación aparece Descartes, personaje central del periodo, en un estudio sobre su concepción de las emociones, contrastado con visiones alternativas de sus contemporáneos, como Vives y Cureau de la Chambre (a cargo de Félix González Romero). La filosofía de Spinoza es objeto de dos contribuciones dedicadas a su concepción de la causalidad, tanto desde el punto de vista de su ontología de la relación de la sustancia con sus modos (Rodrigo Neira Castaño), como desde el punto de vista de las consecuencias de su determinismo en sus planteamientos políticos (José María Carabante Muntada). Reaparecen luego las cuestiones vinculadas al ámbito de la ciencia en dos contribuciones: la primera desarrolla la peculiar conjunción de finalismo y mecanicismo en Robert Boyle (Hugo Fraguito) y la segunda discute la noción leibniziana de movimiento absoluto (Leo-

nardo Ruiz Gómez). Las contribuciones sobre los planteamientos ilustrados del siglo XVIII comienzan con un capítulo dedicado a las implicaciones antropológicas de la concepción mecanicista y materialista de La Mettrie, autor del cual se destaca su inusitada posteridad en proyectos ideológicos vigentes (a cargo de Miguel Ángel Belmonte). La paradigmática crítica de Hume a la noción de causalidad y las respuestas modernas a estas críticas son objeto de tres estudios. El primero distingue entre el contenido y la gramática de la idea humeana de causa (Benoît Guide), el segundo analiza la crítica biraniana a los argumentos de Hume contra la noción de causalidad (Natalia García Pérez), y el tercero expone la defensa que Thomas Reid hace del principio de causalidad, también en respuesta al escepticismo humeano (Álvaro Lozano Platonoff). El volumen culmina en las vísperas del "giro copernicano" que para la noción de causalidad supuso el idealismo trascendental de Kant, con un estudio sobre la relación entre libertad y determinismo en el proyecto precrítico kantiano de la *Nova dilucidatio* (por Stefano Straulino).

Quisiéramos terminar esta breve presentación agradeciendo a todos los que han contribuido a la realización de este volumen, a los participantes y a los organizadores de estas Reuniones Filosóficas, particularmente a sus co-directoras, la Prof. Dra. Raquel Lázaro y la Prof. Dra. Cruz González Ayesta, al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, especialmente a su Director, el Prof. Dr. Rafael Alvira, y al Director de la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español y Director de la colección de Cuadernos de Anuario Filosófico, Prof. Dr. Ángel Luis González, sin cuyo apoyo y beneplácito esta publicación no habría sido posible.

Agustín Echavarría
Universidad de Navarra
aechavarria@unav.es

Juan F. Franck
Universidad Austral
jffranck@yahoo.com

SOBRE EL "ESCOTISMO" DE SUÁREZ: EL CASO DE LA CAUSALIDAD DE LA ESPECIE*

Cruz González Ayesta

Este artículo consta de dos partes. La primera traza un marco que permite proyectar las consideraciones sobre la "influencia" de Escoto sobre Suárez. Sobre ese trasfondo, en la segunda parte, se analiza un caso específico de tal influencia: el uso que Suárez hace de la teoría del concurso causal de Escoto en su explicación psicológica en el *De anima*.

1. ALGUNAS PRECISIONES SOBRE EL "ESCOTISMO" DE SUÁREZ

En los últimos años se han publicado algunos estudios que afrontan de nuevo la cuestión del posible escotismo de Suárez. En un volumen colectivo del 2010 (*Francisco Suárez and his legacy*) Anna Troppia publica una colaboración titulada "Suarez as a Scotist. The portrait of the Doctor Eximius in Losada's Commentary on the Soul"[1]. En él expone una línea metodológica que merece atención: descubrir el "grado" de escotismo de ciertas tesis suarecianas al analizar cómo fueron leídas y recibidas entre los Maestros de la orden. Ella se refiere concretamente a dos temas del *De anima*: la cuestión del primer objeto del entendimiento y el conocimiento de los singulares, y analiza el caso del jesuita Luis de Losada (1681-1748). Este autor en su *Animastica* (una parte de su *Cursus Philosophicus* [1724-1735]) sigue de cerca el *De anima* suareciano y lo lee viendo en él una deuda escotista que no siempre el propio Suárez reconoce explícitamente en su propia obra. La autora intenta probar la hipótesis de que Losada lee el *De anima* de Suárez guiándose por el *De anima ad mentem Scoti* de

* La investigación conducente a este trabajo se ha podido realizar gracias al soporte económico del Ministerio de Economía y Competitividad a través del Proyecto FFI 2010-15875 (Subprograma FISO).

[1] A. Troppia, "Suárez as a Scotist. The Portrait of the Doctor Eximius in Losada's Commentary on the Soul", en *Francisco Suárez and his Legacy. The impact of Suarezian Metaphysics and epistemology on Modern Philosophy*, M. Sgarbi (ed.), Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 91-104.

Bartolomeo Mastri (1643). En efecto, Losada piensa que en algunos aspectos de la teoría del conocimiento Suárez sigue la doctrina de Escoto[2]. En el mismo volumen, Marco Lamanna en un artículo titulado *Tra Fonseca e Suárez. L'Ingresso della nozione di* ens reale *nella Schulmetaphysik*[3] analiza el tema del *ens reale* en Fonseca, Suárez y la escolástica protestante. Señala en su conclusión que el criterio de la independencia del intelecto (que junto con el de la no repugnancia y el de la aptitud para existir comportan la esencialización de la noción de ente) es de "matriz escotista"[4].

Como se ve ambos artículos plantean la cuestión del "escotismo" de Suárez. El tema no es nuevo y fue propuesto ya en estudios clásicos como el de Honnefelder acerca de la constitución de la Metafísica moderna. Pero no por ello deja de ser un tema de interés donde los estudios más recientes aportan perpsectivas metodológicas novedosas. Concretamente, los artículos mencionados emplean como "test" para medir escotismo de Suarez, la tradición interpretativa de sus textos en el interior de la propia orden jesuita. Ello está de acuerdo con la convicción reciente de que buena parte del mapa intelectual que subyace al pensamiento de Suárez permanece desconocido porque no se ha prestado suficiente atención a las prácticas intelectuales de la segunda escolástica, con su específico uso de las autoridades y sus modos particulares de disputa[5].

En esta misma línea Jacob Schmutz en su "Cartografía del escotismo" concluía que las tesis que conforman el escotismo de los siglos XVII y XVIII se heredan desde la primera gran escolástica de los siglos XIII-XIV a través de múltiples intermediarios que intervienen en las discusiones: no se trata de que los autores del XVIII tomen en "estado puro" las tesis de Tomás o de Escoto sino que las toman mediadas por las discusiones habidas en los siglos posteriores con autores de la primera escolástica que solemos llamar de segunda fila, o

---

2 A. Troppia, "Suárez as a Scotist", pp. 91-93.

3 M. Lamanna, "Tra Fonseca e Suárez. L'Ingresso della nozione di ens reale nella Schulmetaphysik", en *Francisco Suárez and his Legacy. The impact of Suarezian Metaphysics and epistemology on Modern Philosophy*, M. Sgarbi (ed.), Vita e Pensiero, Milano, 2010, 141-168.

4 M. Lamanna, "Tra Fonseca e Suárez", p. 168.

5 M. Edwards, "Suárez in a Late Scholastic Context: Anatomy, Psychology, and Authority", en *The Philosophy of Francisco Suárez*, B, Hill, *et al.* (eds.), Oxford University Press, New York, 2012, p. 26.

por los comentadores "modernos" en un diálogo filosófico hecho de argumentos y refutaciones de modo podemos hablar de influencia siguiendo esa pista[6].

En este canal de transmisión del escotismo, como el propio Schmutz señala, se puede distinguir, de un lado la estricta escuela escotista que transita en buena parte, aunque no exclusivamente, dentro de la orden franciscana y, por otra parte, una transmisión externa donde la acción de los jesuitas fue decisiva. En efecto, aunque la orden jesuita se había sumado al movimiento de renovación del tomismo concedía a sus maestros una gran libertad de interpretación. De este modo muchos maestros jesuitas siguen doctrinas de Escoto en algunas tesis teológicas o filosóficas tales como la del concurso simultáneo (en la polémica *De auxiliis*), o la teoría de la contingencia de la voluntad[7] (por ejemplo en su aplicación a la angeología: si el ángel pudo pecar en el primer instante[8]).

De lo dicho podemos sacar tres conclusiones sobre el escotismo de Suárez: hay una cierta tradición escotista dentro de la orden jesuita a pesar de su adhesión a la renovación del tomismo de la que Suárez parece participar; las tesis escotistas llegan a Suárez mediadas por las polémicas habidas en los siglos intermedios y no tanto en "estado puro"; el escotismo de Suárez en algunos puntos parece haber sido una clave de lectura para sus intérpretes inmediatos (dentro de la orden) incluso más allá de lo que el propio Doctor Eximio reconoce.

Una vez expuesto el marco general en que entender la "influencia" de Escoto sobre Suárez, es posible pasar al caso específico de la causalidad de la especie.

2. SOBRE EL CONCURSO CAUSAL DE LA ESPECIE EN EL CONOCIMIENTO

En el *De anima* señala Suárez que las potencias cognoscitivas "son receptivas en un doble aspecto, activas, en cambio, sólo en uno y ése no completo que debe completarse por la especie"[9]. El carácter doblemente receptivo del intelec-

---

6 J. Schmutz, "L'heritege des Subtils. Cartographie du Scotisme de l'Age Classique", *Les études Philosophiques,* 2002 (60, 1), pp. 74-75 (Accessed: March 15, 2012, doi: 10.3917/leph.021.0051).

7 J. Schmutz, "Cartographie du Scotisme", pp. 67-73.

8 J. Schmutz, "Du peche de l'ange á la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne", *Les études Philosophiques,* 2002 (61, 2), p. 184 (Accessed: March 15, 2012, doi: 10.3917/leph.022.0169).

9 F. Suárez, *De anima*, II, d. 5, q. 8, n. 2; cito por: F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima,* S. Castellote (ed.), C. Baciero (trad.), Labor, Madrid, 1981.

to paciente significa que el entendimiento, de un lado, recibe su acto (no es una potencia activa que produzca un efecto distinto de ella misma) y, de otro, recibe la especie. Es decir, se comporta respecto de ella como potencia pasiva, siendo en ese caso el principio activo el intelecto agente. En cuanto a su dimensión parcialmente activa, tiene que ver con la capacidad del entendimiento para elicitar la intelección.

Sin embargo, a pesar de que el entendimiento elicita la noticia actual, Suárez no lo define como potencia activa (en esto difiere de Escoto) porque no es principio *completo* de la intelección. En efecto, el Doctor Eximio había señalado al inicio de la Disputación 43 (Sobre la potencia predicamental) que la potencia solo es activa si es un principio *completo* de su acto[10]. Dado que el entendimiento no puede dar lugar a la noticia sin la especie, no puede considerarse potencia plenamente activa.

En la Disputación 18 se dice que en la parte intelectiva el principio del obrar es "la potencia en cuanto informada por la especie", mientras que el principio del recibir es la sola potencia. Esta afirmación es muy sucinta y requiere aclaración: ¿qué debe entenderse exactamente por la expresión "la potencia en cuanto informada por la especie"? En una obra anterior, el *De anima* Suárez había discutido la cuestión con más detalle, dedicándole la cuestión 4, de la disputación 5: "Si el acto cognoscitivo es producido por la facultad en la que se recibe a una con la especie". En el curso de esta explicación comparece su herencia escotista.

Para describir la relación del entendimiento y la especie en vistas a la producción de la intelección Suárez propone cuatro teorías distintas:

a) La intelección resulta de la potencia informada por la especie de tal modo que toda la razón de eficiencia procede de la especie. Suárez señala que esta es la teoría que Escoto atribuye a Tomás de Aquino y que el propio santo Tomás parece insinuar en algunos de sus escritos[11]. Suárez la rechaza porque en ese caso la potencia sería puramente pasiva y actuaría más bien por un principio extrínseco. Su acción sería transeúnte mas que inmanente.

---

[10] F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, VI, 43, 2, 1; cito por: F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas,* VI, S. Rábade (trad.), Gredos, Madrid, 1960.

[11] F. Suárez, *De anima*, II, d. 5, q. 4, n. 4

b) "El acto cognoscitivo es efecto de la facultad a una con la especie, como dos causas parciales que integran un único principio activo"[12]. Esta es la opinión de Escoto. Suárez da varias pruebas en su favor.

c) La intelección responde a la eficiencia de la potencia sin ninguna concurrencia de la especie. Esta es la opinión de Enrique de Gante. También da varias pruebas en favor de esta tesis.

d) Toda la eficiencia es de la especie si el conocimiento es aprehensivo; pero toda la eficiencia es de la potencia si es judicativo. Suárez rechaza esta posición intermedia. Pues, explica, si la aprehensión es verdadero conocimiento no puede ser totalmente pasivo (por los mismos motivos que había aducido en contra de la primera teoría).

Antes de seguir con el análisis del texto es interesante detenerse y comentar uno de los motivos por los que Suárez rechaza la primera opinión (la atribuida a santo Tomás). Señala que si la eficiencia proviniera de la especie la producción de la intelección sería un acto transeúnte no inmanente. Esta afirmación no es fácil de entender desde la psicología de Tomás de Aquino: para él el entendimiento no es pasivo en el sentido en que es pasiva la materia pero sí es potencial ya que requiere actualización. Precisamente el acto en el que se posee la especie actualiza el entendimiento y es una operación inmanente porque es un acto que consiste en la posesión de su fin o *telos* (un acto perfecto en terminología aristotélica). De modo que la posesión de la especie no es entendida como una acción eficiente de la especie sobre algo exterior a ella que, por tanto, reciba pasivamente su acción.

En cambio el argumento suareciano es perfectamente comprensible desde el punto de vista de la psicología genética de Escoto, tal como es expuesta en *Ordinatio* I d. 3, p. 3 q. 1 (*De imago*) y *Quodlibetum* 13 y 15. Para Escoto hay una acción por la que la parte intelectiva del alma (memoria o intelecto agente según sea descrita en terminología agustiniana o aristotélica) y la especie causan la noticia (la generan, la dicen, la producen o la elicitan). La noticia así generada es una cualidad que se recibe también en la parte intelectiva del alma (memoria o intelecto pasivo). La intelección o acto de conocimiento es el recibir no el producir la intelección. De modo que hay como dos pasos. En relación a la producción de la intelección, intelecto (memoria) y especie son causas parciales como se verá. Y Escoto afirma que si se considera la causalidad del entendimiento que produce la intelección la acción es inmanente pero si se considera, en cambio, la causalidad de la especie que produce la intelección (como otra co-

---

[12] F. Suárez, *De anima*, II, d. 5, q. 4, n. 7.

causa) la acción es transeúnte. Aquí puede verse el transfondo de la objeción suareciana: si toda la eficiencia proviniera de la especie la acción seria transeúnte. Por tanto se puede observar ya que el propio planteamiento de la discusión esta mediado por la doctrina de Escoto y de autores posteriores a Tomás de Aquino pues lo que se discute es "la producción de la intelección o noticia actual" en buena medida como paso previo a su recepción (acto de conocimiento o intelección). Tal distinción se retroproyecta sobre la psicología del Aquinate causando confusión sobre su doctrina.

Prosiguiendo con el *De anima*, Suarez tras haber señalado las cuatro posibles alternativas, propone una serie de conclusiones donde expone su propia solución a la cuestión. La más interesante es la tercera: "El principio íntegro que produce el conocimiento es la facultad informada por la especie"[13]. Según Suárez esta es la sentencia de Aristóteles, san Agustín, Santo Tomás y Escoto. Parece que Suárez está refiriéndose, por tanto, a una doctrina común. Sin embargo, cuando se tiene en cuenta la discusión que ha precedido a esta conclusión se ve que Suárez no está exponiendo una "doctrina común". En efecto, lo único que puede encontrarse en común entre todos los autores citados es que hablan de que el entendimiento y la especie tienen algo que decir respecto del acto cognoscitivo. No puede decirse que suscriban que ambos constituyan "el principio íntegro de producción". Es más, lo curioso, es que solo Escoto, citado al final y como indirectamente ("a eso apunta también Escoto") suscribe la tesis formulada.

Para entender el sentido de la expresión de Suárez es clave el adjetivo empleado en las primeras palabras: "el principio *íntegro* de producción". En efecto, significa que potencia y especie, ambos son juntos el principio de la intelección (principio o potencia activa). Por ello la expresión "facultad informada por la especie" no debe entenderse en el sentido de que la potencia sea exclusivamente un principio pasivo y toda la eficiencia en la producción de la intelección provenga de la especie. Esta interpretación fue excluida por Suárez al discutir la primera opinión.

¿Cómo entiende el Doctor Eximio la unión entre facultad y especie en un principio íntegro? Eso se hace patente si se lee la respuesta de Suárez a los argumentos a favor de Enrique. Enrique de Gante suscribe la opinión que prima la eficiencia de la potencia en detrimento de la de la especie. La objecion que Enrique levantaba contra sus adversarios planteaba cómo podría la especie produ-

---

[13] "Principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie"; F. Suárez, *De anima,* II, d. 5, q. 4, n. 15 (La traducción es mía).

cir un efecto superior a ella misma. Suárez explica que la especie no opera como principio inmediato, ni como causa instrumental del entendimiento sino que la especie y la potencia conforman ambas *una* causa que produce el conocimiento y que ambos juntos (especie y potencia) conforman un instrumento íntegro del alma, que es quien realmente conoce: "ex potentia cognoscitiva et specie resultat unum integrum instrumentum"[14].

Aquí es donde la herencia escotista aparece explícitamente. De una parte Suárez acepta la opinión de Escoto: al llegar el momento de discutir la tesis de este autor no lo hace: se salta la discusión de esta opinión porque la acepta. Además, el Doctor Eximio toma la doctrina de la causalidad eficiente parcial de Escoto[15] y, como él, la aplica al caso del entendimiento y la especie, citándole explícitamente:

> "Luego si ni sólo el alma ni sólo la especie son causa total de la intelección actual –y ellas solas parecen requerirse para la intelección– se sigue que estas dos son una (única) causa íntegra de la noticia expresada"[16].

En efecto para Escoto dos causas eficientes (creadas) que concurren parcialmente en la producción de un efecto, no de modo subordinado, constituyen una unidad de orden (no una unidad real de especie o de número) y como tal un solo principio activo[17].

Esto es lo que Suárez presupone cuando emplea el adjetivo "íntegro": la especie y la facultad conforman ambos "un principio íntegro de producción", "un

---

[14] F. Suárez, *De anima,* II, d. 5, q. 4, n. 16.

[15] Una explicación de esta doctrina aplicada al caso del entendimiento y el objeto, puede encontrarse en R. Effler, *John Duns Scotus and the principle 'omne quod movetur ab alio movetur'*, Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY, 1962, pp. 156-159.

[16] "(S)i ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis –et illa sola videtur requiri ad intellectionem– sequitur quod ista duo *sunt una causa integra* respectu notitiae genitae"; Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 494; cito por: Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia,* III, Typis Poliglottis Vaticana, Civitas Vaticana, 1954 (El subrayado y la traducción son mías). La edición crítica de Suárez pone como referencia: I, d. 3, q. 7, n. 20. Esa referencia corresponde al pasaje citado de la edición Vaticana.

[17] "Causarum ergo ordinatarum in quacumque una activa est potentia activa propria et ad eundem effectum, et haec partialis in suo ordine, non loquendo de Deo. Omnes illae potentiae simul sumptae, ut scilicet conexae et concurrentes ad effectum, sunt una potentia activa totalis; una inquam, unitate ordinis, non realiter unitate speciei vel numero; immo semper differunt specie"; Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 11, n. 18; cito por: Ioannis Duns Scoti, *Opera Philosophica,* IV, Franciscan Institute, St Bonaventure NY, 1997.

solo instrumento íntegro" del alma. Suárez sigue a Escoto en el uso que este hace de su teoría de las causas parciales para explicar el modo en que la especie concurre con la potencia en la producción de la intelección. Sin embargo Suárez no hace uso de la doctrina escotista en un contexto aislado sino en el curso de la resolución de la confrontación de opiniones entre diversas posiciones el agustinismo (expuesto en Enrique de Gante) el tomismo (expuesto en Cayetano) y el propio escotismo. Curiosamente y casi sin hacer gala de ello Suárez opta por la solución escotista sin querer establecer una neta confrontación con santo Tomás.

La opción por Escoto en materia de teoría del conocimiento, no será algo aislado, así lo han demostrado algunos estudios clásicos[18], y se demuestra metodológicamente importante. Sin embargo, otros estudiosos, no parecen tener en cuenta esta perspectiva. Así por ejemplo, en un artículo muy riguroso, Teresa Rinaldi[19] estudia la doctrina de Suárez sobre la especie en su *De anima*. Esta autora percibe que Suárez opera ciertos cambios que alejan el planteamiento del Doctor Eximio de aquel del Aquinate en la línea de una cierta reificación del conocimiento, al introducir categorías predicamentales para explicar la relación de la especie con la potencia y la propia acción cognoscitiva[20]. A mi entender, tales cambios se entienden precisamente desde la perspectiva de la influencia escotista, que, sin embargo, Rinaldi, no contempla. Atender a la influencia de tesis escotistas sobre Suárez resulta importante como clave interpretativa para entender ciertos giros en sus posiciones respecto del Aquinate.

Cruz González-Ayesta
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
cjayesta@unav.es

---

[18] Cfr. B. Mendía, "Influencia de los Maestros franciscanos en la psicología del conocimiento intelectual de Suárez", *Verdad y Vida,* 1948 (6), pp. 421-453.

[19] Cfr. T. Rinaldi, "Il problema delle 'species' conoscitive nel *De anima* di Suárez", en *La Filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, A. Lamacchia (ed.), Levanti Editori, Bari, 1995, pp. 429-464.

[20] T. Rinaldi, "Il problema delle species", p. 451.

RESULTANCIA, FORMAS E INMANENCIA EN FRANCISCO SUÁREZ

Mauricio Lecón

En la disputación XV de sus *Disputaciones Metafisicas*[1], Suárez se hace cargo del problema de la existencia de las formas sustanciales. Ante la imposibilidad de conocerlas a través de la experiencia, el jesuita intenta inferir su existencia mediante cinco razones. Según el tercero de los argumentos aducidos, las formas son necesarias para explicar el regreso de una cosa a su estado natural después de haber sido afectada extrínsecamente[2]. Suárez se vale de un ejemplo físico muy simple para construir su caso. Cuando el agua es calentada recibe una forma accidental (i.e. el calor) mediante la acción[3] extrínseca de un agente (i.e. el fuego). Apenas cesa la acción del fuego, el agua naturalmente tiende a enfriarse. Esa vuelta al estado frío original es una segunda acción esencial y necesaria, ya que el agua siempre se enfría después de ser afectada por el calor. Dado que toda acción es causada por un agente, la producción de la forma accidental del frío debe ser causada por un agente que actúe perpetuamente sobre el agua; el cual no puede ser otro que su mismo acto sustancial. De esta manera, Suárez concluye que es necesario reconocer que las formas existen, siempre y cuando se admitan ciertas acciones de las sustancias naturales (v.gr. el enfriamiento). Ciertamente, es discutible la vigencia del argumento ante una posible explicación más sofisticada del fenómeno físico. Para efectos de este trabajo, empero, presumiré que las formas existen. Por ahora me interesa subrayar que el argumento asoma una tesis más arriesgada según la cual la forma sustancial

---

1 F. Suárez, *Opera Omnia*, C. Bertono, (ed.), Vives, Paris, 1861, vv. 25 y 26. De aquí en adelante me referiré a las *Disputationes Metaphysicae* indicando el número de disputación, sección y párrafo.

2 Suárez da, también, un argumento a priori que establece que no es contradictorio suponer que existen actos sustanciales en la realidad sino que, por el contrario, estas formas son imprescindibles para la constitución y perfección de las cosas naturales. Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XV, I, 16-19.

3 *X* es una acción si *X* es una forma (i.e. modo o dependencia distinto ex natura rei del término producido) por la que el principio activo es primariamente reducido al acto.

es capaz de actuar inmediatamente sobre la sustancia; de aquí en adelante me referiré a ella con el nombre de *principio de eficiencia formal* (PEF).

I

El (PEF) no alude a la forma sustancial en cuanto causa formal[4], sino que establece la posibilidad de que ésta sea descrita como un causa eficiente próxima y esencial. Algunos fenómenos sensibles, como el enfriamiento del agua o el movimiento de los cuerpos pesados, confirman la verdad del (PEF). Sin embargo, esto no ocurre la mayoría de la veces, por eso conviene determinar cuándo la forma sustancial actúa esencialmente.

Hay que decir, en consonancia con lo que las instancias sensibles revelan, que la eficiencia directa de la forma está ceñida a la producción de las cualidades más íntimas de la sustancia. El modo de la acción con el que la forma produce sus accidentes propios, es denominado *resultancia* o *dimanación natural*. Este modo de acción implica una auténtica eficiencia, pues la resultancia deviene una relación de dependencia entre el accidente y la forma. La eficiencia inmediata de la forma tiene dos modalidades. A veces la producción del accidente es posterior a la producción de la forma sustancial, otras veces es simultánea. En el primer caso, es evidente que la emanación se lleva a cabo con eficiencia e implica una verdadera acción. Así consta, cuando el agua se enfría o cuando el cuerpo grave cae; en ambos casos, "comienza a existir en el sujeto algo que antes no existía. Y comienza esencialmente sin nueva producción de otra cosa; luego comienza por alguna causa eficiente y por una auténtica acción y mutación; por tanto aquella resultancia es enfriamiento y moción local en sentido propio"[5]. Cuando la resultancia es simultánea con la producción del sujeto se ha de juzgar, también, que ocurren dos acciones distintas en un instante. La simultaneidad en duración, dice Suárez, no elimina la distinción entre ellas. La sustancia y la propiedad o accidente, al ser dos cosas distintas, reclaman de su acción productora respectiva para existir[6]; la sustancia y el accidente producido no son partes de un mismo efecto o término.

---

[4] La unión con la materia es la causalidad de la causa formal; su efecto es el compuesto. Dicha unión no es una acción, tampoco involucra algún tipo de eficiencia. Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XV, VI.

[5] F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, III, 7. Utilizo la traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Gredos, Madrid, 1960, 7 vols.

[6] Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, III, 8.

Al final, el (PEF) permite a Suárez dar razón del origen y de la naturaleza del vínculo entre la forma y sus propiedades naturales. Algunos especialistas han declarado que la acción por resultancia es un modo de otras acciones, además de la producción de los accidentes propios de la sustancia[7]. Personalmente, encuentro que el (PEF) tiene una vigencia acotada a las sustancias naturales y a un modo concreto de acción; cualquier otra lectura sobrestima el alcance de este principio. Aún así, la acción de resultancia es una tesis fundamental en la ontología suarista que hace eco, particularmente, en su antropología.

II

Además, debe admitirse una lectura débil del (PEF). Hasta ahora se ha dicho que la forma sustancial ejerce una eficiencia por su propia virtud[8], pero es necesario asumir también que las formas sustanciales no pueden actuar sin el auxilio de formas accidentales realmente distintas de ellas. Francisco Suárez suscribe ambas lecturas del (PEF). El Eximio admite que la forma sustancial actúa por sí sola en la producción de una propiedad natural o un accidente inseparable, pero que abundan los casos en los que la forma actúa mediante las formas accidentales.

Prima facie, la acción mediata de las formas es una tesis menos controvertida. Sin embargo, una vez admitido que las formas poseen la capacidad real de actuar, la lectura débil del (PEF) se antoja insostenible, ya que la forma sustancial carece de eficiencia propia cuando opera a través de los accidentes de la sustancia. Para clarificar los modos en que la forma sustancial actúa mediatamente, conviene invocar la distinción que hace Suárez entre los principios cau-

---

7 V. Abril Castelló, "La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano", en *Homenaje a E. Elorduy*, P. Rocamora Valls (ed.), Editorial Vizcaína, Bilbao, 1978, pp. 1-10; E. Elorduy, "La acción de resultancia en Suárez", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* 1963 (3), pp. 45-71.

8 Se trata de una tesis novedosa respecto de una posición más tradicional como la de Tomás de Aquino en *Summa Theologiae,* I, q. 54, a. 1. Además, esta tesis puede sumarse al grupo de proposiciones suarecianas en las que suele rastrearse visos de posiciones modernas. Para ello ver: V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause*, *de Suarez à Leibniz,* Presses Universitaires de France, Paris, 2002; O. Gilles, "L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité", en *Descartes et le Moyen Age*, J. Biard / R. Rashed (eds.), Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1997, pp. 91-105; P. Porro, "Cenni sulle principali trasformazioni del concetto di causa nel Medioevo", *Esercizi filosofici,* 2002 (6), pp. 91-101; T. M. Schmaltz, *Descartes on Causation,* Oxford University Press, New York, 2008, pp. 9-48.

sales principales *ut quo* y *ut quod*[9]. La forma es denominada principio principal *ut quo* cuando causa remota o accidentalmente a través de las causas instrumentales próximas, pero ella misma no actúa cuando ellas lo hacen. En cambio, se dice que la forma es principio *ut quod* de la acción cuando coadyuva en la actividad de las formas accidentales o poderes de la sustancia[10]. En un caso, la forma es condición para que existan otras formas accidentales capaces de actuar en acto; en el otro, la forma actúa conjuntamente con los poderes que arraiga y no a través de ellos[11].

Por ejemplo, se dice que la forma sustancial es principio *ut quod* cuando se produce una forma sustancial material[12], porque la causa no puede producir un efecto que le aventaja en perfección y[13], por tanto, los accidentes no bastan para la educción de una forma. De ahí que deba admitirse el influjo real y eminente. de la forma sustancial. En este tipo de acciones la asistencia de las formas accidentales es necesaria y se manifiesta en dos momentos distintos: primero, el accidente prepara la educción mediante una acción previa; segundo, participa instrumentalmente en la educción de la forma sustancial[14]. Así, la forma del fuego es principio *quo* cuando el calor calienta una sustancia cualquiera, como el agua. No obstante, la misma forma del fuego es causa principal *ut quod* si actúa junto con la forma del calor para generar otro fuego, una vez que anteriormente el calor ha actuado sobre un combustible.

Entonces, de cara a la objeción interpuesta, se ha de afirmar que la formulación débil del (PEF) no encierra ninguna contradicción. La actividad mediata de la forma sustancial no consiste en la actuación de las formas sustanciales *a tra-*

---

9 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVII, II, 7.

10 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, II, 23.

11 Alfred Freddoso parece hacer una lectura diferente de esta distinción, puesto que identifica al principio principal *ut quod* con los poderes activos de la sustancia y al principio *quod* con la forma. Cfr. A. Freddoso, "Introducción" a *On Creation*, *Conservation & Concurrence. Metaphysical Disputations 20-22*, A. J. Freddoso (trad.), St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2002, pp. xxix, n. 38; y F. Suárez, *On efficient causality: Metaphysical disputations 17*,*18*, *and 19*, A. J. Freddoso (intr. y trad.), Yale University Press, New Haven, 1994, p. 11, n.1, p. 18, n. 14. No comparto esa interpretación, pues en algún grado insinúa que las formas no actúan por sí, sino únicamente por medio de sus potencias.

12 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XV, II, 10. Solamente el alma humana es una forma sustancial espiritual.

13 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, II, 2.

14 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, III, 17.

vés de sus accidentes, sino en la *co-operación* mutua para producir una forma más noble que las potencias instrumentales.

III

El (PEF) rige también para todas las formas sustanciales, incluidas las almas, pues si las formas materiales pueden ser eficientes, con mayor razón pueden las almas, puesto que son formas más perfectas que las naturales[15]. Esto implica que el alma produce sus propias potencias mediante su acción directa en el compuesto[16]. Derivadamente, esto implica, también, que las almas sensitiva y vegetativa realmente actúan, cada una en conjunción con sus respectivas formas accidentales, en la educción de una forma semejante[17]. De esta manera, piensa

---

[15] El alma es una forma más perfecta porque (i) da un ser más perfecto (i.e. el ser sustancial) y por tanto actúa más perfectamente; (ii) suprime la potencialidad sustancial de la materia y con ello suprime la mayor potencialidad y (iii) es la más perfecta en su esencia y entidad ya que posee la máxima aptitud para informar. Cfr. F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, S. Castellote Cubells (ed.), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978, p. 77; de aquí en adelante citaré la obra seguida por el libro, número de disputación, cuestión y párrafo: I, II, 5. Que el alma es una forma sustancial es un principio evidente en el contexto de las *Disputationes Metaphysicae*. Tanto así, que la razón inicial de argumentación en favor de la existencia de las formas sustanciales es que el ser humano posee un alma como forma. Suárez construye su argumentación a partir de la inmortalidad del alma racional. Primero, infiere que el alma racional es una sustancia y no un accidente; de lo contrario no podría subsistir sin un sujeto de inhesión. Después, establece que el alma debe ser verdadera forma del cuerpo para poder vivificarlo; un indicio de esto, es que las funciones vitales de un humano cesan tan pronto el alma se separa del cuerpo. Concluye, entonces, que el alma racional debe ser un tipo de sustancia y la forma que configura la materia del ser humano. Suárez opta por esta estrategia, según Helen Hattab, porque para el público al que se dirigía la inmortalidad del alma era una premisa mayormente aceptada que la filosofía natural de Aristoteles. Cfr. H. Hattab, "Suárez's Last Stand for the Substantial Form", en *The Philosophy of Francisco Suárez*, B. Hill / H. Lagerlund (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 103. Semejante estrategia supuso preguntas distintas para el propio Suárez. En concreto, ocurrió un cambio en la carga de la prueba que se trasluce en la metodología de la disputación XV: el Eximio no prueba que el alma es una forma, sino que existen formas en las sustancias naturales. De ahí que la disputación XV comience por la demostración de la existencia de las formas.

[16] Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, III, 3.

[17] El alma racional no participa de este tipo de actividad, ya que toda alma humana es creada de la nada.

Suárez, el alma humana, produce el entendimiento y la voluntad por efección natural y, también, el alma sensitiva produce la forma sustancial que se transmite en el semen de los animales.

No obstante, se suele decir que, en virtud de su perfección, el alma es principio eficiente de acciones más nobles que las otras formas sustanciales; a saber de las denominadas *acciones vitales*[18]. Al principio de su comentario al *De anima*, Suárez caracteriza las operaciones vitales como aquellas "que no sólo deben ser recibidas en el mismo ser que obra, sino que deben también ser realizadas por el principio intrínseco del operante"[19]. Lo cual sugiere que las operaciones vitales son inmanentes. Antes de asentir a la identidad, conviene establecer a cuál de los dos sentidos de inmanencia se refiere Suárez. Pues uno establece que:

X es una acción inmanente si y sólo si *X* es una acción cuyo término permanece *en la potencia próxima* que lo produjo y, además, nunca puede ser producido en otro sujeto[20].

Desde esta aproximación, el conjunto de las acciones inmanentes está compuesto únicamente por la causalidad del entendimiento y la voluntad. Suárez advierte un uso menos restrictivo del término y avanza un segundo sentido en el que:

X es una acción inmanente si y sólo si *X* es una acción cuyo término permanece *en el supuesto operante*.

A la luz de esta nueva acepción, "pueden calificarse como inmanentes todos los movimientos vitales, tanto el de nutrición como el de aumento, y también el movimiento local de los animales; podrá hacerse lo mismo con el movimiento natural de la tierra que tiende hacia abajo, o con el del agua que se reduce a su frialdad primitiva"[21]. Esta doble significación plantea un problema cuando se vincula la noción de inmanencia a la noción de vida. Pues si se asume, como algunos especialistas lo han hecho, que la inmanencia es signo de la agencia vital, entonces o las acciones vitales quedan constreñidas a las acciones esen-

---

18 Cfr. F. Suárez, *De anima*, I, IV, 10.

19 F. Suárez, *De anima*, I, I, 9. Algunos especialistas como Salvador Castellote distinguen entre organismo y anorganismos, i.e., seres vivos e inertes, a partir de la capacidad para realizar acciones inmanentes. Cfr. S. Castellote Cubells, "La Antropología de Suárez", *Anales del Seminario de Valencia,* 1963 (3), pp. 125-340.

20 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLVIII, VI, 9.

21 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLVIII, VI, 10.

cialmente humanas, o bien se suscribe un panvitalismo justificado por el sentido impropio de las acciones inmanentes. Todo indica, entonces, que el riesgo no es tanto admitir que un cuerpo inanimado puede realizar alguna acción inmanente, cuanto identificar inmanencia con vitalidad. De suerte que, antes que excluir a la resultancia de las acciones inmanentes, es menester preguntarse si las acciones vitales poseen alguna otra nota distintiva además de la inmanencia.

Al respecto, debe decirse que las acciones vitales se diferencian de las no vitales porque poseen principios de naturaleza distinta y están ordenadas a términos diversos. Los principios de las acciones vitales son potencias o poderes de una forma sustancial anímica con vida[22]. Las acciones del alma vegetativa, por ejemplo, se denominan vitales "merced a una peculiar relación al alma considerada como principio unido en el mismo sujeto que se mueve a sí propio"[23]. Los principios anímicos tienen por términos cualidades o actos –también calificados como vitales– que, a su vez, están especificados por objetos de naturaleza más noble que los de las acciones naturales[24]. Las acciones vitales, entonces, son aquellas que tienen por principio una sustancia viva, animada y que, en consecuencia, están ordenadas a términos o actos más perfectos[25].

Esta descripción deslinda la acción vital de la inmanencia. De acuerdo con el sentido estricto de inmanencia, que es el que suscribe Suárez, las acciones inmanentes constituyen un subconjunto de las vitales. Entender y amar son dos acciones inmanentes que además son vitales, pero también existen otras acciones que no son inmanentes, pero sí son vitales, como la nutrición y la sensibilidad. El sentido de vida que descansa detrás es mucho más amplio que la noción de inmanencia, pues no está fincado en el tipo de acciones que los vivientes pueden realizar, sino en las perfecciones que poseen[26]. Por eso, puede decirse que una planta (cuyas acciones son sustancialmente iguales a las producidas por un principio extrínseco)[27] y Dios (en quien no se distingue el acto primero del segundo) son sustancias vivientes, aunque el modo de vida de cada uno sea distinto. Al final, el carácter vital está depositado en las perfecciones, sin impor-

---

22 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, VI, 3.

23 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, V, 6.

24 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLVIII, III, 16.

25 Aunque en las acciones vitales destaca la existencia de su principio anímico, la especificación de éstas no sucede sin la mediación de términos diversos. Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLVIII, III, 15.

26 Cfr. J. P. Burns, "Action in Suárez", *The New Scholasticism,* 1964 (37), pp. 463-66.

27 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, V, 6.

tar si éstas son alcanzadas por un verdadero movimiento propio y causal, o si se poseen esencialmente[28]. En cuanto a la acción por resultancia, esto le niega el carácter de acción inmanente y vital, pues su término no permanece en la misma potencia, ni tampoco posee la nobleza de los actos vitales.

Ahora que, si se quiere hacer una lectura impropia de la inmanencia, debe decirse que la emanación natural es una acción inmanente *per accidens*. Tradicionalmente, se dice que los agentes naturales no poseen en sí el principio de su movimiento. Por eso, las acciones inmanentes que estos agentes realizan en virtud de su naturaleza o forma, suelen atribuirse a su generante, "de igual manera que se atribuye al que lanza algo y le imprime un impulso el movimiento que de él procede"[29]. Pues, "así como el ímpetu impreso, aun cuando sea una auténtica virtud motriz y posea suficiente fuerza para dicho movimiento, sin embargo no mueve sino en cuanto instrumento del que lanza y en lugar de él"[30], así también, continúa Suárez, la forma mueve como instrumento del Creador y en sustitución suya.

Las acciones inmanentes *per accidens*, propias de las sustancias naturales, se oponen a las acciones inmanentes *per se*. Este último grupo de acciones constituyen el conjunto de acciones vitales. Así, "[e]s evidente que una acción de ese tipo [i.e. enfriamiento del agua] no es vital porque [esa acción] no existe *per se*, sino prácticamente *per accidens* en aquella naturaleza pues no está instituido *per se* que [dicha naturaleza] se realice [*exerceat*] en esa o por esa acción. Sino que por accidente le conviene a ella adquirir o recuperar un estado natural, en el cual repose"[31]. El modo de acción vital añade a la operación inmanente en sentido amplio la tendencia a la perfección del sujeto. La acción vital constituye una acción inmanente perfectiva o esencial para la perfección del agente. En cambio, la perfección de las sustancias inanimadas no radica en tender a sus estados o cualidades naturales, sino que éstas convienen esencialmente a los agentes naturales desde el instante en que fueron creadas, por ello se estima que poseen dichas perfecciones en virtud de su generación y que les son conferidas por el generante. "[L]as cosas carentes de vida no han recibido de la naturaleza la facultad de perfeccionarse, absolutamente hablando, sino que la naturaleza de estas cosas únicamente postula el que sean generadas en su perfección natu-

---

28 Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXX, XIV, 7.

29 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, VII, 26.

30 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, VII, 26.

31 Francisco Suárez, *Opera omnia*, v. 3, I, IV, 12 (La traducción es mía).

ral"[32]. De ahí que, cuando pierden alguna de esas cualidades o estados, sin importar cuál sea el motivo, "el camino o retorno hacia él se atribuye siempre al generante, porque siempre es producido por el mismo principio y con igual denominación natural, y porque compete a uno mismo dar el término y el camino hacia él"[33]. El enfriamiento del agua no representa un paso en su perfección, sino la restitución de su perfección originaria que sólo puede ser adjudicada a quien la generó y dio su forma al agua.

IV

Una vez concedido que la acción por resultancia es una modalidad distinta de la vital, conviene, a su vez, distinguirla del resto de las acciones naturales. La producción del calor en el fuego y la iluminación del aire mediante el Sol, por ejemplo, podrían considerarse acciones realizadas según un mismo modo, ya que ambas son accidentales[34] y necesarias. Suárez admite que la dimanación natural es un modo necesario de la acción y, en esa medida, se asemeja a otras acciones naturales. Sin embargo, subraya que la resultancia natural es una modalidad totalmente intrínseca, mientras que la acción natural es realizada mediante una modalidad más extrínseca. Esto no significa que la acción por emanación natural sea inmanente y los otros modos pertenezcan a acciones naturales transeúntes. Semejante lectura fracasa ante la evidencia de que existen numerosas acciones naturales que son inmanentes y no se realizan por efección. Lo que quiere decir Suárez, me parece, es que la acción por dimanación natural es más fundamental u originaria que el resto de las actividades necesarias. Y, en esa medida, es más interna, más próxima a la esencia de la sustancia.

Por eso, inmediatamente después añade el jesuita que lo propio de la acción de resultancia es "establecer la cosa en el estado connatural que le es esencialmente debido en virtud de la generación"[35]. Si la acción por modalidad de resultancia es más intrínseca, no es por otra razón que porque es más constitutiva que las demás. A diferencia de ella, cualquier acción realizada de otro modo supone un agente previamente constituido en su estado natural. Después de producirlas por modo de dimanación, el alma está en condiciones de poder rea-

---

[32] F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, VII, 28

[33] F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, VII, 26.

[34] *X* es una acción accidental si *X* es una acción cuyo término es un accidente. Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLVIII, VI, 2.

[35] F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, III, 14.

lizar cualquier otra acción de un modo distinto. O lo que es lo mismo, un alma no puede amar, inteligir, sentir o nutrirse sin antes haber producido la voluntad, el entendimiento, o la sensibilidad por su propia virtud.

Se podrá objetar que en el caso de las sustancias naturales no pasa lo mismo; que no es condición necesaria para el agua poseer la forma del frío para poder actuar. Así lo muestra, por ejemplo, que el agua caliente pueda calentar una sustancia distinta de sí misma. A esto hay que decir que cuando el agua actúa estando caliente, lo hace de modo no connatural o no esencial: el agua caliente calienta –valga la redundancia– no por fuer de su naturaleza o propiedades de agua. El calor es una forma adquirida extrínsecamente, una propiedad espuria al agua. Por eso, las acciones que el agua realiza mientras detenta dicha forma, no son esenciales; para que el agua actúe de acuerdo con su naturaleza de agua, es necesario que antes esté constituida como tal junto con todas sus propiedades esenciales. Lo cual solamente puede hacerlo mediante la acción por resultancia de su propia forma; la cual, también en este caso, es metafísica y temporalmente anterior a cualquier otra acción propia de la sustancia.

CONSIDERACIONES FINALES

Suárez defiende que toda forma sustancial es capaz de comportarse como causa eficiente (PEF). La forma sólo es principio eficiente próximo e inmediato en la producción de los accidentes inseparables de la sustancia. Este modo de acción inmediata de la forma es llamado resultancia o dimanación e implica una verdadera eficiencia. La forma sustancial, además, es causa eficiente principal en la producción de otra forma sustancial material; en el resto de las acciones, la forma es sólo un principio remoto de acción.

El alma, en cuanto forma sustancial, tiene la capacidad de actuar inmediatamente en la sustancia y producir sus propias formas accidentales. Las almas, además, son principio de acciones vitales. Estas acciones, son exclusivas de los compuestos animados, que destacan sobre otros modos por introducir un componente perfectivo a la inmanencia. En cualquier caso, la inmanencia no es sinónimo de vitalidad. Según el sentido estricto de inmanencia, las acciones inmanentes son un subconjunto de las vitales; de acuerdo con el sentido impropio, las acciones vitales son un subconjunto de las inmanentes. Pero en ninguno de los dos escenarios la acción por resultancia es vital. Por su parte, la acción de resultancia puede considerarse un modo de acción inmanente, aunque no sea una acción vital. La acción de resultancia se distingue del resto de las acciones naturales, ya que es un modo que pertenece a una acción constitutiva de la sus-

tancia; en cambio, el resto de acciones naturales que no son por dimanación presuponen un sujeto constituido en su estado connatural.

Mauricio Lecón
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
mlecon@alumni.unav.es

EL ADVENIMIENTO DE LA NOCIÓN DE 'LEYES DE LA NATURALEZA' A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII: ANÁLISIS DE ALGUNAS NARRATIVAS HISTÓRICAS

Ignacio A. Silva

1. INTRODUCCIÓN

Una de las características más notables del mundo en el que vivimos es que parece estar regido por las llamadas leyes de la naturaleza, y es la ciencia empírica quien se encarga de descubrir y describir tales leyes. En cualquier manual introductorio de física o química podemos encontrar muchos ejemplos de tales leyes, desde las leyes del movimiento planetario de Kepler, la ley de la gravedad de Newton, la ley de Boyle-Mariotte para los gases ideales, la ley de Lavoisier de la conservación de la masa, o la ley de Avogadro sobre las moléculas de los gases.

En filosofía de la ciencia el carácter propio de estas leyes es tema de arduas discusiones y, como casi todo tema de filosofía de la ciencia, de pocas conclusiones. Sin embargo, comúnmente se entiende que éstas y en general todas las leyes de la naturaleza no son meras descripciones matemáticas que la ciencia utiliza en su labor de estudio del mundo natural, si no que son 'leyes', es decir, dictan cómo el mundo debe ser y comportarse. Así, Kepler descubrió que en dos intervalos de tiempo iguales un planeta orbitando elípticamente el sol barrerá áreas iguales, Newton que la fuerza con la que dos cuerpos de masas distintas se atraen es directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia, Boyle y Mariotte que la presión de una cantidad fija de gas es inversamente proporcional al volumen que ocupa, Lavoisier que la masa de un sistema aislado se mantiene constante (Lavoisier), y Avogadro que en las mismas condiciones de presión y temperatura, volúmenes iguales de diferentes gases tienen el mismo número de moléculas.

No es fortuito que haya seleccionado ejemplos todos de estudiosos de la naturaleza de fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Todos ellos (quizás con la excepción de Kepler quien trabajó hacia principios del siglo XVII) estaban bien familiarizados con el término 'ley de la naturaleza', que sufrió un

boom en su uso para describir el comportamiento del mundo natural desde el establecimiento de la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge* en 1660s.

Todas estas leyes, en cierto sentido, expresaban, y siguen expresando, una necesidad natural, un modo en que la naturaleza se comporta (y no puede hacerlo de otra forma), y lo hacen en el lenguaje particular de las matemáticas. Para quienes estudiaban los fenómenos naturales en el siglo XVII, ésta es una de las características más importantes de las leyes de la naturaleza, y lo sigue siendo aun hoy en día para muchos científicos y para el público en general. Sin embargo, el énfasis de este carácter esencialmente matemático del comportamiento del mundo natural tuvo su origen, según el común acuerdo de los historiadores, en algún momento del siglo XVII, ya que hasta ese siglo la filosofía natural, más que nada aristotélica, no era estudiada bajo la formalidad matemática.

Sophie Roux[1], del Centre Alexandre Koyré de París, en un importante artículo sobre las leyes de la naturaleza en el siglo XVII, ha expresado en 2001 la gran sorpresa de muchos historiadores de la ciencia acerca de la poca dedicación académica que éste término ha despertado en los círculos de investigación histórica: ¿Cómo puede ser que una noción tan fundamental como la de ley de la naturaleza en las ciencias del siglo XVII no haya recibido una mayor cantidad investigaciones dedicadas a ella? John Henry[2], de la Universidad de Edimburgo, también se muestra sorprendido en 2004, afirmando que aunque se pudiese esperar una gran literatura sobre esta noción dada su importancia histórica, este no es el caso. Parecería que el reclamo de Eugene Klaaren, en 1977, sigue en pie: la totalidad de la novedad histórica, su contexto, y el grado de esta idea general no ha recibido su debido estudio"[3].

Peter Harrison[4], en un artículo de 2008, plantea tres preguntas acerca de la legalidad de la naturaleza: ¿Por qué estas leyes son matemáticas? ¿Por qué son necesarias, es decir, sin excepciones? Y simplemente, ¿por qué la naturaleza se rige por leyes? Todas estas preguntas han sido utilizadas para dirigir los estudios

---

1 S. Roux, "Les lois de la nature au XVIIe siècle: le problème terminologique", *Revue de synthèse*, 2001 (4ª Series, 2-4), pp. 531-76, p. 531.

2 J. Henry, "Metaphysics and the Origins of Modern Science", *Early Science and Medicine,* 2004 (9, 2), pp. 73-114, p. 74.

3 E. M. Klaaren, *Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*, Eerdmans, Grand Rapids, 1977, p. 164.

4 P. Harrison, "The Development of the Concept of Law of Nature", en F. Watts (ed.), *Creation: Law and Probability,* Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 13-35, p. 13.

que se han realizado acerca del origen de la noción de ley de la naturaleza en el siglo XVII y diversas respuestas han sido ofrecidas por historiadores de distintos *backgrounds* académicos. Es, sin embargo, John Henry el que se lleva el justo elogio de Peter Harrison, quien asegura que de las explicaciones recientes es Henry quien mejor logra explicar el origen histórico de la noción de ley natural[5].

2. EL ANÁLISIS Y LA PROPUESTA DE JOHN HENRY

Henry, en su artículo "Metaphysics and the Origins of Modern Science" antes citado, presenta tres posibles explicaciones históricas para el advenimiento de la noción de ley de la naturaleza en el siglo XVII que se han dado a lo largo del siglo XX. Después de rechazarlas, marcando acertadamente los problemas que cada una deja sin resolver, propone su propia explicación, resaltando el papel que la figura de Descartes jugó en el desarrollo de tal noción.

Las tres opciones que Henry descarta son: 1) una explicación de tinte social ofrecida por Edgar Zilsel y Joseph Needham; 2) una reducción hacia las discusiones de la providencia divina durante el siglo XIII, por Francis Oakley y John R. Milton; 3) otra reducción hacia las discusiones medievales acerca de reglas matemáticas, por Jane E. Ruby y Alistair Crombie[6].

La explicación del origen de la noción de ley de la naturaleza propuesta por Zilsel, historiador de corte marxista, en 1942, se centra en los cambios sociales y económicos que acontecieron durante los siglos XVI y XVII. La razón por la que las leyes de la naturaleza tomaron vital importancia en el siglo XVII en Europa fueron la caída del sistema feudal medieval, el comienzo del capitalismo, y la aparición de las monarquías absolutas. Nunca se les podría haber ocurrido a los pensadores medievales la idea de que Dios es el supremo pro-

---

5 P. Harrison, "The Development of the Concept of Law of Nature", p. 14.

6 Ver E. Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law", *The Philosophical Review,* 1942 (51, 3), pp. 245-79; J. Needham, "Human Laws and Laws of Nature in China and the West", *Journal of the History of Ideas,* 1951 (12, 1 y 2), pp. 3-30 y pp. 194-230; F. Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of Law of Nature", *Church History,* 1961 (30), pp. 433-457; J. R. Milton, "The Origin and Development of the Concept of the 'Laws of Nature'", *Archives européennes de sociologie,* 1981 (22), pp. 173-195; J. E. Ruby, "The Origins of Scientific 'Law'", *Journal of the History of Ideas,* 1986 (47), pp. 341-359; y A. Crombie, "The Significance of Medieval Discussions of Scientific Method for the Scientific Revolution", en M. Clagget (ed.), *Critical Problems in the History of Science,* The University of Wisconsin Press, Madison, 1959, pp. 79-101.

mulgador de leyes, que las impone hasta en los cuerpos inanimados, ya que vivían en una realidad social de gobierno local, característico de la Europa Feudal.

Sin embargo, aunque Henry acepta que es plausible pensar que los cambios políticos y sociales dieron lugar a una imagen de Dios en términos más absolutistas y monárquicos, es ineludible la evidencia histórica que indica que las discusiones acerca de las leyes de la naturaleza tuvieron un tinte teológico y no político, y mucho menos social. Es más, estas discusiones son aquellas sobre el poder de Dios que tuvieron comienzo durante la escolástica del siglo XIII. Sin mucha más vuelta, Henry concluye que el registro histórico no admite la explicación social y política que Zilsel propone.

Francis Oakley, en su artículo de 1961, percibe una clara continuidad entre la teología medieval voluntarista y la filosofía natural del siglo XVII, insistiendo que esta teología explica en cierto modo el advenimiento de la noción de ley de la naturaleza y su crecimiento en importancia en la filosofía natural del siglo XVII. Oakley sugiere que la importancia de las leyes de la naturaleza en la filosofía natural del siglo XVII es el resultado final de un cambio gradual en la sensibilidad teológica de una noción de orden inmanente, a la manera del orden natural de la filosofía de Aristóteles, a una noción de leyes no inherentes si no más bien impuestas a la materia por un Dios omnipotente.

Henry señala que aunque es cierto que autores como Boyle, Descartes o Newton utilizan argumentos semejantes a los de la teología voluntarista de los siglos XIII y XIV (de Scoto y Ockham), en ningún momento Oakley explicita por qué Boyle, Descartes o Newton recurren a ese tipo de argumentos en sus filosofías naturales, ni la relación de estos con tal filosofía. Henry sugiere que algo más debe haber pasado para que la noción de ley de la naturaleza llegase a ser tan predominante.

Jane Ruby, por último, siguiendo las propuestas de Alistair Crombie, sugiere que la noción de leyes de la naturaleza del siglo XVII tiene su origen en el período medieval, aunque no en las discusiones teológicas acerca de la legislación divina de la naturaleza, si no en las consideraciones matemáticas y astronómicas de Regiomontano y en la óptica de Roger Bacon. El uso que Regiomontano o Bacon hacían del término ‘ley’, como en el caso de las leyes de reflexión y refracción para Bacon, según Ruby es exactamente el mismo uso que se le da al término ‘ley de la naturaleza’ durante el siglo XVII (y hasta en las matemáticas del siglo XV), lo que indica una clara continuidad conceptual entre tales nociones.

En este caso Henry marca que Ruby no distingue apropiadamente entre las ciencias matemáticas y la filosofía natural. La formalidad matemática, siguiendo la filosofía aristotélica, no podía ser aplicada al objeto de la filosofía de la naturaleza para ofrecer explicaciones causales dentro de la misma filosofía de la naturaleza. Según Henry, lo que es cierto es que la filosofía natural escolástica aristotélica fue gradualmente dejada de lado para darle lugar a una filosofía natural con explicaciones matemáticas, pero no parece ser cierto que las leyes matemáticas de la escolástica se transformasen en las leyes de la naturaleza del siglo XVII.

Habiendo considerado estas tres propuestas, y aun rescatando que en todas se puede encontrar parte del contexto histórico que dio origen a la noción de ley de la naturaleza, Henry afirma que el problema sobre tal origen permanece, y la gran pregunta sigue siendo ¿por qué los grandes precursores de la ciencia moderna se vieron llamados a utilizar la noción de leyes de la naturaleza para dar explicaciones causales en sus filosofías naturales?

La noción de ley de la naturaleza, Henry sugiere, no es el resultado final de una larga discusión teológica, ni del reconocimiento de Dios como monarca absoluto, ni de propuestas matemáticas medievales. La noción de ley de la naturaleza es más bien, según Henry, el estímulo que sirvió para desarrollar lo que Amos Funkestein[7] ha llamado la teología secular del siglo XVII, es decir, la teología cultivada por filósofos naturales tales como Descartes, Boyle o Newton. Es decir, tal teología no fue más que la herramienta de la que se sirvieron para justificar el concepto de ley de la naturaleza, que acarreaba la extraña consecuencia de que la materia inerte era capaz de obedecer tales leyes. Henry sugiere que esta tesis captura lo mejor de las tres propuestas analizadas, dejando de lado sus falencias.

Para dar evidencia histórica que sustente esta hipótesis, Henry resalta la importancia de la figura y la influencia de Descartes en toda Europa y en el desarrollo de la filosofía natural en el siglo XVII. El joven Descartes de 1618 era, antes que todo, un matemático dedicado a desarrollar una nueva física-matemática que propusiera leyes precisas de la interacción de los objetos físicos. Sin embargo, Descartes reconoce, al poco tiempo de embarcarse en esta tarea, en 1629 (en una carta a Mersenne), que las nuevas leyes físicas son muy diferentes de las leyes matemáticas que no necesitan de una justificación metafísica. Estas leyes físicas, si realmente son tales, requieren de una justificación metafísica, lo

---

7 A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination,* Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 3.

que lleva a Descartes a considerar la naturaleza de Dios y su interacción con el mundo, tornándose así a las discusiones acerca de la providencia y el poder de Dios.

Las leyes de la naturaleza, en la filosofía natural de Descartes y de muchos otros autores de la época, estipulan precisamente cómo se han de mover e interactuar las distintas partes materiales del universo natural. Así, toda explicación en filosofía natural va a derivar de estas leyes. Es importante recordar que esta filosofía natural se caracteriza por las explicaciones en términos de movimientos de los cuerpos, es decir, es una filosofía natural mecánica y corpuscular, en la que las leyes no cumplen un rol meramente descriptivo, sino que buscaban realmente explicar tales movimientos. Ahora bien, la pregunta es de dónde proviene tal poder explicativo. Para lograr explicar, las leyes deben tener alguna suerte de eficacia causal. Y Descartes no parece tener otra salida que invocar al poder de Dios, tornando su atención a la teología para lograr justificar metafísicamente su filosofía natural: como se lee en *Le Monde*, es Dios quien ha impuesto estas leyes en la naturaleza y, por lo tanto, es "Dios el autor de todos los movimientos del mundo en tanto que existen y que son derechos [*droits*]"[8].

Henry no encuentra ninguna otra explicación para el movimiento metafísico del joven Descartes abocado al desarrollo de su física-matemática. Aun el reconocimiento de que Descartes buscaba remplazar la física aristotélica con su nueva física requiere afirmar que se dedicó a la metafísica para justificar su física. Una clara evidencia es la estructura misma del *Le Monde*: en los primeros cinco capítulos se presentan las ideas de un universo corpuscular, mientras que las ideas acerca de Dios, y de una cierta metafísica, aparecen recién en el capítulo sexto para justificar la filosofía natural antes expuesta. En síntesis, es la misma naturaleza de la noción de ley de la naturaleza física lo que llevó a Descartes a confrontar el problema metafísico de su poder causal, e introducir por sí solo la noción de ley de la naturaleza en la filosofía natural del siglo XVII.

3. LA CONTRIBUCIÓN DE SOPHIE ROUX Y LOS PROBLEMAS DE JOHN HENRY

Mi hipótesis es que poner todo el peso histórico en un único filósofo natural, aunque tal filósofo sea de la talla de Descartes, para explicar el advenimiento de una noción tan importante y compleja para la historia de la filosofía y de la

---

8 R. Descartes, *Le Monde*, c. 7 (La traducción es mía).

ciencia como la noción de ley de la naturaleza, es una jugada un tanto arriesgada que puede manifestarse deficiente en ciertos sentidos.

Mi intención es mostrar que, dada la complejidad de tal noción, y la diversidad de usos y acepciones que se pueden encontrar de la misma durante la segunda mitad del siglo XVII, es preciso matizar la tesis de John Henry teniendo en cuenta los diferentes usos del término 'ley'. Mi estrategia será mostrar, utilizando el trabajo hecho por la historiadora francesa Sophie Roux, y presentado en su artículo *Les lois de la nature a l'age classique: la question terminologique*, que la noción de ley de la naturaleza no es una noción que sea entendida de una manera única tal y como parecería asumir Henry.

Roux expone de manera clara en su trabajo las diversas maneras de entender la noción de ley de la naturaleza a lo largo de la historia de tal noción, desde la filosofía antigua griega y romana, pasando por la escolástica medieval, a lo largo de todo el siglo XVII hasta comienzos del siglo XVIII. Distingue un uso específico, un uso disciplinar, un uso físico-matemático y un uso metafísico. El uso específico se refiere a la correlación entre la formalidad aristotélica y la ley de la naturaleza. Este uso Roux lo encuentra en casi todas las edades de la filosofía. El uso disciplinario se refiere a un procedimiento de una disciplina, algo así como las reglas gramaticales, retóricas, de poesía, de la historia o hasta de la medicina (a principios del siglo XVII). En la antigüedad 'regla' y 'ley' en este sentido eran sinónimos, mientras que en la edad media se fueron distinguiendo: 'ley' se refería a una afirmación más general que 'regla'. En lógica sin embargo, nuestro principio de no contradicción era conocido como la 'ley de la contradicción' [*lex contradictionis*], y durante el siglo XVII se utilizaron ambos términos referidos a procedimientos tanto en matemáticas como en filosofía natural.

El uso físico-matemático del término refiere al uso en el que la ley revela una regularidad natural expresada en una relación numérica. Este uso del término 'ley' ya se encuentra en la óptica de Roger Bacon, o los matemáticos del siglo XV y XVI. Roux propone que este uso se popularizó durante los siglos anteriores al XVII gracias a la circulación de los manuscritos de Roger Bacon, sobre todo durante el siglo XVI, y fue transmitido a través de los escritos de Copérnico, Regiomontano y Kepler a, por ejemplo, Descartes y Newton. Por último Roux distingue el uso metafísico del término 'ley de la naturaleza', que es aquel que refiere a un legislador divino. Este uso se encuentra sobre todo en la filosofía estoica, y fue utilizado antes del siglo XVII dentro del campo de la moral. En los pocos casos que se encuentra utilizado en referencia al mundo natural, este uso refiere al carácter inexorable, inmutable y eterno de la ley de la

naturaleza, aunque nunca se encuentran asociados a enunciados precisos, y mucho menos matemáticos.

Como explican Oakley y Henry (aunque de modos diversos), Roux afirma que el encuentro durante el siglo XVII de los usos metafísico y físico-matemático es el hecho que fomenta el uso más frecuente del término en los ámbitos de la filosofía natural mecánica y corpuscular naciente en el siglo XVII. Es sabido que tal término no fue muy utilizado hasta 1660 en filosofía natural. Quizás valga mencionar tres excepciones: Kepler, en quien se encuentran los usos disciplinario y físico-matemático; Francis Bacon, quien utiliza el término de forma específica, aunque diferenciando su comprensión de la forma con aquella de los de la escuela; y por último el héroe de la historia de Henry, Descartes, quien utiliza y une los usos físico-matemático y metafísico, como hemos visto.

Desde la fundación de la Royal Society en 1660s, el término 'ley' asociado a la naturaleza se convirtió en un término de uso muy frecuente gracias a la influencia de Descartes. Este hecho es el que sostiene la tesis de Henry. Tanto autores franceses cartesianos como aquellos autores que se opusieron la filosofía natural cartesiana en Francia o Inglaterra han utilizado el término 'ley de la naturaleza' en sus escritos de filosofía natural. Sin embargo, los usos de tal término, los significados que se le han dado, difieren según el autor. Así, Roux afirma que grandes autores cartesianos como Cordemoy (quizás el primer ocasionalista), Rohault (utiliza el término una vez en su uso metafísico afirmando que el autor de la naturaleza ha establecido las 'leyes de la naturaleza' en su *Sistema de Filosofía Natural*)[9], Lamy (quien, en su *Entretiens sur les Sciences*, reserva el uso metafísico para las ley natural del obrar humano inscrita en el corazón del hombre)[10], y Régis (quien, en su *Système de philosophie* aun cuando discute la creación de los primeros animales y habla de las leyes de la naturaleza no las caracteriza como creadas por Dios)[11], reservan su uso a las reglas del movimiento de los cuerpos, es decir a un uso físico-matemático. En general, Roux sostiene que la difusión de tal término no significa en ninguna medida que se lo haya utilizado de manera exclusiva o sistemática. Para Boyle, por ejemplo, los términos 'ley', 'principio', 'regla' o 'teorema' son de idéntica significación (aunque también afirma su dependencia en Dios), mientras que Mariotte utiliza términos como 'regla natural', 'máxima natural', 'proposición fundamental', 'causa primera natural', 'principio de experiencia', 'principio natural' junto al

---

9 J. Rohault, *Rohault's System of Natural Philosophy*, c. 28 'On Gravity and Levity'.

10 B. Lamy, *Entretiens sur les sciences*, 'Discours sur la Philosophie'.

11 P. S. Regis, *Système de philosophie*, vol. 4, VII, c. 1.

término 'ley de la naturaleza'. Huygens prefiere el vocabulario de la geometría, utilizando términos como 'proposición', 'teorema', 'principio' o 'axioma' evitando el término 'ley', mientras que para autores de la Royal Society como Wren, Wallis y Oldenburg las expresiones 'ley de la naturaleza' (o del movimiento), 'hipótesis', 'regla' y 'principio' son equivalentes. Finalmente, Roux llama la atención a un autor como François Bernier, de la Acadèmie des Sciences, quien utiliza el término 'ley de la naturaleza' en sus usos específico, metafísico, disciplinario y físico-matemático (similar al de los autores de la Royal Society). Y hasta el mismo Leibniz utiliza el término de manera específica, por ejemplo en su *De Ipsa Natura* hacia finales del siglo XVII. Es cierto que, hacia fin del siglo, Newton ha utilizado el término 'ley de la naturaleza' sobre todo en sus argumentaciones más metafísicas dentro de sus *Principia*, inscribiendo su física dentro de una metafísica a la manera de Descartes, pero también es cierto que el mismo Leibniz lo ha utilizado en diferentes circunstancias, tanto para referirse a leyes de lógica o aritmética, como físicas y hasta metafísicas.

Sin embargo, quizás el descubrimiento más notable de Roux sea que el término 'ley de la naturaleza' no es utilizado dentro de los ámbitos de filosofía natural de finales del siglo XVII (tales como la Royal Society o la Acadèmie des Sciences) tanto como en obras metafísicas y teológicas como el *Tratado de la verdad religiosa cristiana* de Jean Abbadie (1684), *El uso de la razón y de la fe* de Régis (1704), la *Teodicea* de Leibniz (1710) y el *Tratado de la existencia de Dios* de Fenelon (1712).

CONCLUSIÓN

Varias preguntas surgen de este conjunto de datos históricos, pero sobre todo dos que parecen quedar pendientes del análisis y la propuesta de Henry: 1) Si el uso de la noción de ley de la naturaleza (o de ley del movimiento) fue tan variado en los autores de la segunda mitad del siglo XVII, ¿no sería más preciso afirmar que el uso del término y no la noción de ley natural fue lo que Descartes propulsó, ya que no parecería haber un entendimiento único de la naturaleza misma de las leyes de la naturaleza? 2) Si, como afirma Henry, Descartes ya poseía sus propias leyes de la naturaleza (o del movimiento) antes de abordar la problemática metafísica para justificar la eficiencia causal de tales leyes, ¿cómo ha Descartes encontrado tales leyes? O más bien, en primer lugar ¿por qué quiso Descartes abandonar la filosofía natural aristotélica para abrazar una filosofía mecánica corpuscular? Y en segundo lugar, ¿por qué tal filosofía natural mecánica y corpuscular requirió del giro metafísico en el pensamiento de Descartes?

La respuesta a la primer pregunta requiere de una investigación histórica que es preciso llevar a cabo, preguntando cómo, cada autor, ha entendido la noción de ley de la naturaleza y de dónde ha obtenido tal noción.

En cuanto a la segunda pregunta, dadas las convicciones corpusculares de la filosofía natural de Descartes, sin una causa formal, o sin una naturaleza interna que determine el comportamiento de los cuerpos, y dado que tal comportamiento es no sólo regular si no que parece ser sin excepciones, es preciso encontrar una causa externa del mismo. Es así como Descartes llega a unir tal comportamiento regular y sin excepciones con el poder de Dios.[12] Este es el camino que Henry explica en la filosofía de Descartes. Lo que no explica es la razón de la filosofía corpuscular cartesiana y de los grandes filósofos naturales del siglo XVII.

El re-descubrimiento del *De Rerum Natura* de Leucipo en el siglo XV ha jugado un papel predominante en la adopción del atomismo en la filosofía natural del Renacimiento y de los comienzos de la Edad Moderna. Sin embargo, no resulta tan claro por qué la filosofía de la escuela aristotélica fue dejada de lado. La filosofía natural escolástica del siglo XVI se vio envuelta en cuestiones y polémicas para las que no poseía los elementos filosóficos necesarios. Como explica Robert Pasnau[13], durante los siglos XV, XVI y XVII la naturaleza de la causa formal fue confundida y mal interpretada, tanto por los escolásticos como por los anti-aristotélicos, con una causa eficiente interna al cuerpo natural o con una causa material lo que impulsó entenderla casi como una substancia misma, lo que llevó a su rechazo por parte de los filósofos mecánicos.

Por último, es curioso el caso de una controversia acerca de la naturaleza del sacramento de la Eucaristía entre el ministro protestante escocés Robert Bruce (1554-1631) y el clérigo inglés católico William Rainolds (1544-1594). Bruce, en un sermón acerca de la última cena en 1591 dirigido a mostrar la inexactitud de la doctrina católica acerca del sacramento eucarístico, utiliza el término 'ley de la naturaleza' que refiere al estudio de la física contrapuesto al término 'ley de Dios' referente de la teología, afirmando que no se puede aceptar que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía no esté sujeto a las leyes de la física, pues en última instancia éstas provienen de la ley de Dios. Rainolds, en su Tratado sobre la verdad de la fe católica y apostólica en el santo sacrificio y Sacramento de 1593, responde a la polémica contradiciendo esta postura afirmando que la ley de Dios puede, y de hecho lo hace, suspender la ley de la física.

---

12 P. Harrison, "The Development of the Concept of Law of Nature", p. 14.

13 R. Pasnau, "Form, Substance, and Mechanism", *The Philosophical Review,* 2004 (113, 1).

No importan tanto los argumentos aquí si no más bien el uso de los términos, su significación, y la fecha en la que son usados. A finales del siglo XVI, en el contexto de las polémicas y controversias por las reformas protestantes en Inglaterra y Escocia, dos autores utilizan los términos 'ley de la naturaleza' o 'ley de la física' en su uso metafísico y físico, unidos, casi 30 años antes que Descartes, y probablemente en escritos que Descartes no haya leído. Ciertamente el uso físico que se les da a estos términos no es exactamente el mismo que el uso físico de la filosofía natural del siglo XVII, sin embargo, tal como sucedió a finales de tal siglo, hacia finales del XVI estos términos ya se utilizaban en discusiones teológicas.

Para concluir, mi intención no ha sido negar la propuesta de Henry ni desmerecer su veracidad histórica. Por el contrario, el análisis presentado del giro metafísico de Descartes es sin duda excepcionalmente enriquecedor de los estudios históricos acerca del origen de la noción de ley de la naturaleza. Sin embargo, parece preciso no dejar de lado las investigaciones históricas sobre esta temática, ya que tanto hacia los años posteriores a Descartes como hacia los anteriores quedan, en el análisis de Henry, preguntas sin responder.

Ignacio A. Silva
Harris Manchester College
University of Oxford
ignacio.silva@hmc.ox.ac.uk

DESCARTES, VIVES Y CUREAU DE LA CHAMBRE: CAUSALIDAD, FISIOLOGÍA Y MODERNIDAD EN EL ESTUDIO DEL FENÓMENO EMOCIONAL

Félix González Romero

1. CAUSALIDAD Y MODERNIDAD EN EL TRATAMIENTO CARTESIANO DE LAS PASIONES

El padre de la filosofía moderna nos ofrece un estudio de las pasiones al estilo de los físicos, alejándose de las propuestas de los oradores y del voluntarismo de los moralistas, empeñados en ofrecer recetas sobre su uso sin un estudio previo de su dinámica fisiológica[1]. Las pasiones cartesianas tienen una etiología somática, lo que implica liberar al alma de la responsabilidad en su génesis. Cuando Descartes nos dice que quiere abordar la cuestión de las pasiones de una forma absolutamente novedosa –"seulement en physicien"– se trata de poder dotarlas de una etiología enteramente somática, sin que ello suponga reducir la investigación al estudio de su dimensión corporal. En el artículo 36 del *Tratado* la dinámica de la experimentación del miedo nos sirve como modelo sobre el automatismo en el origen del fenómeno pasional[2]. Esta visión moderna de las pasiones tiene como objetivo moral último el control individual, voluntario de las mismas, que nos conduzca a la heroicidad interior, a la virtud suprema de la generosidad; pero pivota sobre la necesidad de resituarlas en los esquemas propios de una causalidad natural y eficiente exigida por los patrones de la modernidad científica. Precisamente este estudio de la dinámica fisiológica de las emociones nos permite alejar al hombre de la voluntariedad en su producción, abriendo el camino a su dignificación y rehabilitación. A pesar de su voluntad de separarse de la tradición y de la autoridad, intentando mostrar su absoluta

---

[1] R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Preface. AT XI, 326. Respecto al cambio que ejecutan los moralistas franceses en relación a la naturaleza de la pasión, retirándole su carácter psicosomático para comenzar a tratarla como un fenómeno somatopsíquico resulta interesante el trabajo de Jean Deprun, "Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1988 (112), pp. 408-410.

[2] R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 36. AT XI, 356-357.

originalidad, Descartes bebe de la influencia de otros autores al construir su propuesta moral. Especialmente subrayamos en relación con el análisis fisiológico de las pasiones la presencia en sus escritos de elementos que aparecen en las obras de Juan Luis Vives, de cuya lectura por parte de Descartes tenemos clara constancia, y Marin Cureau de la Chambre, que unos años antes de la publicación del *Tratado* cartesiano sobre las pasiones editaba el primero de los volúmenes de su gran obra, centrada en un estudio fisiológico de las emociones, y que Descartes también conocía. Exponemos aquí algunas de sus ideas centrales al respecto en relación a la influencia ejercida en el padre de la filosofía moderna.

2. JUAN LUIS VIVES Y LA DIMENSIÓN SOMÁTICA DE LAS PASIONES

El conocimiento del humanista valenciano por parte de nuestro filósofo queda patente en el *Tratado*. El único autor que Descartes cita en su obra es Juan Luis Vives, con ocasión de la explicación de la risa que a veces acompaña a la indignación[3]. Cita, en concreto, el capítulo 10 del libro tercero del *De anima et vita*, donde leemos cuáles son las causas de la risa junto a un esbozo de la explicación fisiológica de sus efectos y causas, relacionadas, sobre todo, con la presencia o ausencia de determinados fluidos corporales. En el Prólogo de la obra, Vives afirma que este tercer libro es una "disertación acerca de 'Las emociones'", que "es el fundamento de toda la ciencia moral, privada y pública"[4]. El planteamiento antecede el interés cartesiano por un estudio científico, en términos de explicación fisiológica de la cuestión tradicional de las pasiones. Por tanto, no sólo constatamos el conocimiento de la obra por parte de Descartes sino un estilo común, un primer referente de un tratamiento novedoso de las pasiones, que se aleja del mero ejercicio moralista al tiempo que olvida el estilo escolástico, a pesar de que Vives mantenga una definición y partición del alma en términos aristotélicos.

Este tercer libro aborda las pasiones desde una perspectiva más descriptiva que valorativa, centrándose en los mecanismos psicológicos que acompañan a

---

[3] Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 127. *AT* XI, p. 422. En la introducción y notas de su edición del *Traité* cartesiano, Geneviève Rodis-Lewis explica los numerosos contactos de esta obra con el *De anima et vita*. Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme,* Vrin, Paris, 1970.

[4] J. L. Vives, *De anima et vita*. *El alma y la vida,* Ajuntament de València, Valencia, 1992, Prólogo, 37. Vives iniciará el análisis de las pasiones en su *De anima et vita* haciendo referencia a su separación respecto a la tradición. Encontramos un claro paralelismo con el *Prefacio* del *Tratado* cartesiano.

cada una de ellas y en las consecuencias que provocan en el ánimo, alejándose de la perspectiva tradicional. Para Vives, Cicerón y los estoicos "falsearon toda esta cuestión con sus argucias"[5]. La definición que el humanista nos ofrece de pasión se aproxima extraordinariamente a la modernidad cartesiana: "movimientos del espíritu o, mejor, impulsos naturales que proceden de una afección del cuerpo". Con esta definición, Vives subraya la imperfección del juicio inicial, la intromisión inevitable que elementos no racionales, incluso ajenos a la voluntad, realizan en la excitación de estos movimientos psíquicos. La comprensión de la pasión como un fenómeno somatopsíquico y no psicosomático está esbozada en las reflexiones del humanista, lo que implica que el poder de la voluntad afectada por la pasión es limitado, ya que el proceso físico desencadenado posee su independencia. Restar protagonismo a la voluntad en su génesis nos abre el camino hacia una valoración positiva de las emociones, sin que signifique un menoscabo a la capacidad de control sobre ellas, una vez se experimentan.

En este mismo sentido, Descartes considera que una misma causa puede generar pasiones diferentes en distintos hombres, pues un objeto espantoso puede mover a unos a la valentía [*courage et hardiesse*] y a otros al miedo [*peur*]. La razón es que "todos los cerebros no están dispuestos del mismo modo"[6]. La distinta reacción ante esta causa depende fundamentalmente de las experiencias vividas que hacen que si unimos alguna acción corporal con algún pensamiento, la una no se presente posteriormente sin la otra. Esta reacción no es unidireccional sino biunívoca. Este hecho se ejemplifica en el *Tratado* con el fenómeno psicológico de las aversiones irracionales, particulares, propias de individuos aislados. El mecanismo de la fobia tiene que ver con una experiencia de condicionamiento en etapas infantiles o fetales, que convierte en involuntario y automático el proceso somático una vez asentado. La aversión al olor a rosas o a los gatos proviene de que tales objetos provocaron efectos nocivos en el individuo, quedando una huella cerebral en forma de aversión para el resto de su vida[7]. Este mecanismo psicológico que permite asociar estímulos tempranos a

---

5 J. L. Vives, *El alma y la vida*, III, Introducción, p. 233.

6 R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 39. *AT* XI, 358. Las diferentes experiencias determinan nuestra disposición cerebral, aunque Descartes nos habla en ocasiones de la influencia de los distintos temperamentos corporales, como comprobamos en la exposición de las causas primeras de las pasiones. Existe un curso ordinario de los espíritus que se atribuye a una cierta disposición natural que determina el humor triste o alegre de un individuo concreto. Cfr. Carta a Isabel de 6 de octubre de 1645. *AT* IV, 311. Cfr. Galeno, *Sobre los temperamentos*, 1, 3 y 2, 8.

7 R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 136. AT XI, 428-429.

emociones durante toda la vida lo vemos ya descrito en Vives. Es conocida la anécdota que cuenta el humanista donde explica que siendo niño y estando enfermo con fiebre comía cerezas. Posteriormente, siempre que ingería esta fruta no solamente recordaba esta fiebre sino que le parecía sentirla[8]. Pero dicha asociación denota accidentalidad y posibilidad de modificación. El contracondicionamiento ante las fobias y filias irracionales adquiridas es posible. Es la inspiración central que pudo encontrar Descartes en la lectura de Vives. Cierto es que para el padre de la filosofía moderna existen algunos movimientos de la glándula que están instituidos naturalmente para que sintamos en el alma una pasión, como se describe en el artículo 36 del *Tratado*; pero podemos encontrar la raíz por la cual esos movimientos se asocian a determinadas experiencias u objetos, raíz que no es connatural al hombre, sino aprendida en otra fase de nuestra evolución individual, como anuncia la variabilidad de reacciones dependiendo de los individuos. Las asociaciones de contenidos de conciencia a movimientos fisiológicos más universales y primigenios, por ser experimentadas en el estadio de embrión, son adquiridas y determinadas por factores externos. Es el caso de determinados movimientos de los espíritus que ahora acompañan a las pasiones que ya experimentamos en el vientre de nuestra madre por la presencia de un alimento conveniente o nocivo para el cuerpo.

Como se expone, en carta de Descartes a Chanut, el filósofo intenta dar razón de la génesis embriológica de la primeras pasiones subrayando que existen determinados movimientos corporales –especialmente el calor que sentimos en torno al corazón– que ahora acompañan al amor, aunque su causa actual sea distinta, a raíz de la estimulación cerebral en ese primer momento de vida. El proceso físico se desencadena con independencia de nuestra voluntad, pero su asociación respecto al contenido de conciencia no deja de ser adquirido[9]. En

---

[8] Cfr. J. L. Vives, *El alma y la vida*, II, c. 2, p. 122. Foster Watson no ha dudado en calificar a Vives como el padre de la psicología moderna. La narración de esta experiencia pone de manifiesto el énfasis que el humanista pone en la inducción como método de investigación y descubrimiento tanto en cuestiones filosóficas como psicológicas, considerándole precursor de las ideas de Descartes y Bacon. Cfr. L. García Vega / J. Moya Santoyo / S. Rodríguez, *Historia de la Psicología I. Introducción,* Siglo veintiuno, Madrid, 1997, p. 12. Cfr. A. Ovejero, "Juan Luis Vives. Precursor de la Psicología empírica moderna", *Revista de Psicología General y Aplicada,* 1999 (52), pp. 105-120.

[9] Cfr. Carta a Chanut de 1 de febrero de 1647. AT IV, 604-606. Este tipo de análisis ya había sido presentado para explicar el origen de la tristeza, que se origina por una deficiente alimentación en el seno materno. Cfr. Carta a Isabel de mayo de 1646. AT IV, 409. Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 107. AT XI, 407.

virtud de este carácter adquirido, es modificable el proceso por el cual a partir de determinadas experiencias u objetos surge en nosotros actualmente una determinada emoción. Descartes desvela a Chanut que ha sufrido la tendencia a amar a personas bizcas, a raíz del enamoramiento que siendo niño experimentó por una niña que sufría de este defecto [*défaut*] físico. Esta asociación entre causa primera y pasión puede ser reversible en virtud de la intervención del entendimiento, capaz de determinar el valor de esas primeras causas, una reflexión atenta hizo que el filósofo entendiera esa característica física como una limitación, reconduciendo su tendencia[10]. Conocer el proceso permite habilitar correctamente nuestra facultad voluntaria de control[11]. De este modo el discurso de Vives se completa con la idea recogida igualmente por Descartes de que las pasiones son fuerzas cotidianas y naturales, plásticas, dependientes de un juicio posterior para su control racional, que conviven en el hombre en tanto que el sujeto está dotado de corporalidad: "todas ellas adquieren su principal fuerza […] de la constitución del cuerpo"[12].

3. MARIN CUREAU DE LA CHAMBRE. LOS "CARACTERES" O EFECTOS CORPORALES DE LAS PASIONES

Marin Cureau de la Chambre (1594-1669), médico y uno de los miembros fundacionales de la Academia francesa, escribe en cinco volúmenes entre 1640 y 1662 su obra *Los caracteres de las pasiones*[13]. En ella se interesa por la explicación de las emociones dejando de lado la perspectiva moral, para adentrarse en una explicación fisiológica y útil para la medicina. Pensamos que esta obra funciona como trasfondo en el que situar el proyecto cartesiano de un tratado dedicado a esta cuestión, planteado desde una perspectiva exclusivamente pro-

---

[10] Cfr. Carta a Chanut de 6 de junio de 1647. AT V, 57-58.

[11] Para Descartes el error de la filosofía tradicional es no haber sabido distinguir las funciones del alma de las del cuerpo, el único que se puede oponer realmente a los movimientos de nuestra *psique*. Vives es el primer pensador que realiza una enumeración de las pasiones sin dividirlas entre pasiones del irascible y el concupiscible. Cfr. J. L. Vives, *Del alma y la vida*, III, c. 1, p. 241.

[12] J. L. Vives, *Del alma y la vida*, III, c. 1, p. 242. Vives introduce esa dimensión corporal de las pasiones para subrayar su inevitable presencia en el alma humana, su carácter natural. Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, arts. 29 y 46. AT XI, pp. 350 y 363.

[13] M. Cureau de la Chambre, *Les characteres des passions,* Jacques D'Allin, Paris, 1662. Nos referimos con esta cita al primer volumen de la obra. La primera edición es de 1640. Tenemos acceso a la de 1662, depositada en la Biblioteca Nacional de Francia.

pia del físico[14]. Parece que en un primer encuentro de Descartes con los textos del médico no resultaron de su agrado. Si bien, a finales de 1649 y principios de 1650, nos encontramos con el afán que muestra a Picot por que sus *Pasiones del alma* llegue a manos de Cureau[15].

Los caracteres de las pasiones se inicia con un primer capítulo dedicado a explicar qué entiende el autor por "caracteres". Es recomendable mirarse al espejo bajo los efectos de la ira, pues las pasiones se deben conocer desde una perspectiva concreta: a través de la mirada, de la observación de sus efectos en el cuerpo. Cureau recoge la tradición fisiognomónica o fisiognómica, que estudia las alteraciones del cuerpo, especialmente el rostro, cuando el alma se conmueve. A esto nos referimos cuando hablamos de "caracteres": son los efectos en el alma, las "marcas" [*marques*] que imprime en el cuerpo. La difícil tarea de describirlos es el objetivo de la obra que el médico tardará más de veinte años en desarrollar y que es la única parte concluida de un proyecto inicial titulado *Arte de conocer a los hombres*. Cada pasión aporta un "aire" [*air*] al rostro, la parte más expresiva del cuerpo, que se percibe básicamente por sus movimientos y su color, y que se interpretan como consecuencias observables de la vida afectiva[16]. Será tarea del artista determinar las complicadas técnicas para captar este movimiento que nos describe esa vivencia interior. En su estudio de la dimensión emocional del ser humano la tarea del médico no es la de representar

---

[14] Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Preface. Réponse a la seconde lettre. AT XI, 326.

[15] Tenemos constancia del conocimiento que Descartes tiene de la obra de Cureau de la Chambre. Esta constancia la encontramos en su correspondencia y haría referencia a la lectura del primer volumen de *Los caracteres de las pasiones*, dada la fecha de las cartas. Leyendo la carta a Mersenne de 11 de junio de 1640 podemos inferir que éste habría pedido a su amigo la opinión sobre la obra del médico. Descartes proyecta leer la obra para satisfacer dicha petición. Cfr. *AT* III, 87. En nueva carta de Descartes a Mersenne de 28 de enero del año siguiente afirma haber recibido la obra de "*M. de la N*." y dice haberla leído dos o tres horas, "sin encontrar en él más que palabras". Adam y Tannery nos aclaran que Descartes se está refiriendo a la obra de Cureau. Cfr. *AT* III, 296 y 299. Elzevier había informado a Descartes, ya en Estocolmo, de la finalización de la impresión del *Tratado*, y éste insta al abad a entregar ejemplares en la corte, sin olvidarse de Mr. De la Chambre. Cfr. A. Baillet, *Vie de monsieur Descartes*, VII, c. 19, vol. 2, p. 393. Las cartas, según lo anotado al margen por Baillet, datarían de 4 y 25 de diciembre de 1649 y de 15 de enero de 1650. Se explicita que esta última está dirigida a Picot y entendemos que sería aquella en la que se establece en encargo concreto de entregar una copia Cureau. Adam y Tannery también hacen referencia a este testimonio de Baillet al presentarnos la carta a Picot de 4 de diciembre de 1649. Cfr. AT V, p. 453.

[16] M. Cureau de la Chambre, *Les characteres des passions*, c. 1, p. 6.

los "caracteres", sino la de determinar cuál es la causa del movimiento externo que producen las pasiones. Todas estas expresiones gestuales, sean pasionales, sean resultado de la virtud o de la buena disposición física del individuo, se explican desde la idea de la medicina galénica, recogida igualmente por Descartes, de que los espíritus animales son mensajeros y transmisores del alma en su relación con el cuerpo. Los movimientos del cuerpo son los efectos del alma, son las imágenes de sus agitaciones. Cada pasión implica unos movimientos físicos particulares, pues en cada una de ellas el apetito tiene una emoción y un fin específico. En unas el movimiento es violento y en otras dulce, en unas desbordado y en otras contenido. Forman parte del proceso causal que transmiten los espíritus de las partes interiores a las partes externas del cuerpo. En este sentido, Cureau anticipa la perspectiva cartesiana: aun sin valorar moralmente las pasiones las considera movimientos naturales que activan un proceso meramente fisiológico al tiempo que libera al alma de la responsabilidad sobre sus efectos físicos.

Más allá de las posibles interpretaciones, uno de los signos que manifiestan la perspectiva novedosa del tratamiento físico es que el alma cartesiana no se implica en los epifenómenos que se derivan como consecuencia de los movimientos pasionales. La voluntad no tiene potestad absoluta sobre estos procesos. Su dominio se sitúa sobre la imaginación o la voluntaria percepción de las cosas a las que las pasiones suelen ir unidas[17] o en el caso de que sea el alma misma su causa[18], pero en ningún caso sobre la lógica causal que se deriva del fenómeno psicológico de la pasión. El máximo esfuerzo de la voluntad en este terreno de lo fisiológico es la tarea preventiva de no representarse imaginativamente el objeto o no consentir ciertos efectos corporales a los que las pasiones predisponen, como son determinados gestos faciales que puedan derivarse de ella. Pero no puede controlar el proceso una vez desencadenada la actividad fisiológica que se deriva inevitablemente de la pasión. De hecho, Descartes nos aclara que los efectos corporales que se suelen asociar a algunas pasiones no son producidos necesariamente por éstas, sino que poseen un funcionamiento fisiológico independiente del alma. La explicación de este funcionamiento autónomo se incardina en la descripción de un hombre-máquina, cuyo cuerpo está sometido a unas leyes determinadas que no se encuentran sujetas a un ámbito

---

17 Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 45 y 46. AT XI, pp. 362-363.

18 "[…] dependiendo absolutamente de las acciones que las producen, y no pueden sino ser cambiadas indirectamente por el alma, excepto cuando ella misma es su causa"; R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 41. *AT* XI, pp. 359-360.

externo a su propia lógica inmanente y física[19]. Descartes subraya esa independencia de lo fisiológico, del hombre-máquina. Sólo podemos tachar de bueno o malo el uso que hagamos de las pasiones.

Carole Talon-Hugon nos ofrece las claves para entender la influencia de Cureau en Descartes y expone minuciosamente las diferencias de perspectiva entre ellos. Considera al médico de la corte un innovador en su tratamiento de las pasiones, pero también lo vincula a la tradición. En tanto que tradicional es, como hemos indicado, heredero de la Fisiognomonía, ese método que se atribuye originalmente a Aristóteles según el cual la observación de la apariencia física de la persona, especialmente los rasgos del rostro, nos permitiría determinar su carácter o personalidad[20]. En el *Advertencia necesaria al lector* de *Los caracteres* se expone un principio sobre el que gira toda la obra: los hombres que poseen rasgos faciales que se parecen a los rasgos particulares de una pasión, vicio o virtud, tienen inclinación a esa pasión, vicio o virtud. En este sentido comparte el principio básico de la Fisiognomonía tradicional, que consiste en afirmar que el exterior revela el interior, que el cuerpo es signo del alma y que las cualidades morales tienen una manifestación en el cuerpo. Esta semejanza entre los signos faciales y otros signos corporales y las pasiones, vicios o virtudes, es una semejanza analógica, que según la profesora Talon-Hugon, Cureau no ha sabido superar, a diferencia de Descartes. Los nuevos datos de la ciencia del siglo XVII no nos permiten mantener este razonamiento analógico, que ha de ser sustituido por la explicación de una cadena causal. Y en cierto modo, Cureau introduce una novedad en la explicación del signo externo como manifestación de la vida afectiva al considerarlo no sólo semejante analógicamente, sino también efecto de una causa anterior. El interior se convierte en causa de los caracteres físicos. Pero ambos razonamientos, tradicional y moderno, coexisten en el médico de la corte, navegando entre dos mundos. Ambos tipos de explicación se apoyan mutuamente y coexisten; la relación de semejanza es sostenida por la relación causal: "Incluso adoptada y defendida, la vieja teoría de la analogía necesita ser reforzada. Entre la realidad escondida y la

---

[19] El rubor facial que es atribuible no sólo a la pasión de la vergüenza sino a otras causas meramente físicas como son el ejercicio, el calor o la enfermedad. Lo mismo ocurre con los suspiros, que no sólo provienen de la tristeza o del deseo sino también de la enfermedad o la mera costumbre. Cfr. Carta de Isabel de mayo de 1646. *AT* IV, p. 110. Asimismo las lágrimas, que son un efecto externo de determinadas pasiones, pueden ser producidas por un accidente ocular. Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, arts. 128, 130 y 131. *AT* XI, pp. 422-425.

[20] Esta tradición va a tener en el Renacimiento un transmisor destacado, Giambattista della Porta, quien publica en 1586 su obra *De humana physiognomonia*.

realidad manifiesta, Cureau propone una relación inédita: un vínculo de causalidad"[21].

Descartes supera la ambigüedad de Cureau, eliminando el razonamiento analógico e introduciéndose de lleno en una explicación causal. Para Cureau, conforme al principio de la mencionada tradición fisiognomónica, el rostro es el espejo del alma, la manifestación exterior de la interioridad. En el *Tratado* cartesiano la interioridad cambia definitivamente de sentido y el hombre interior deviene hombre orgánico. La modificación de los rasgos faciales no es la expresión somática de una emoción del alma, sino el efecto visible de un proceso fisiológico oculto, escondido. Estos fenómenos no deben considerarse aquel punto de partida desde el que comenzamos nuestra tarea de escrutinio del estado y funcionamiento del alma, sino aquel punto al que llegamos después de haber seguido el proceso causal de los espíritus animales. Estos efectos faciales en tanto que "signos" cambian de significado y el estudio psicológico varía su direccionalidad y sentido, alejándose de la lógica de las analogías y las semejanzas. La nueva ciencia requiere una nueva interpretación de estos signos. Éstos son fenómenos que se siguen espacial y temporalmente de los procesos fisiológicos internos, que además no son meros segmentos del movimiento pasional, sino efectos, dado que las pasiones se definen como percepciones, sentimientos o emociones del alma y no como simples movimientos corporales[22]. Los cambios de los rasgos [*traits*] del rostro no son la transposición somática de una emoción del alma, sino que son los efectos que le acompañan. Además, como ya hemos indicado, estas modificaciones corporales externas, como las lágrimas o la risa, tienen su lógica mecanicista propia, autónoma e independiente del alma. No dependen exclusivamente de ellas y no guardan una relación analógica de semejanza. Son efectos con funcionamiento propio en el orden de las leyes naturales, que pueden darse en tanto que desencadenados por la emoción del alma que denominamos pasión[23].

---

[21] C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris, 2002, pp. 41-42.

[22] R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 27, AT XI, p. 349.

[23] La recepción cartesiana del planteamiento de Cureau se manifiesta en los artículos del 112 al 136 del *Traité* dedicados a exponer los signos exteriores de las pasiones, entre ellos los principales son "las acciones de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, el pasmo, la risa, las lágrimas, los gemidos y los suspiros"; R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 112. AT XI, p. 411. Encontramos, en cualquier caso, en el artículo 113 del *Traité* un texto que recoge la preocupación de Cureau por determinar los efectos en la cara y nos permite ver como ningún otro fragmento la toma en consideración de este autor y de esta tradición fisiognomónica.

Cureau nos prepara, en definitiva, para una explicación causal; ha determinado que los "caracteres" son efectos de una causa, sin que renuncie definitivamente a considerar que esos efectos guardan una semejanza analógica con el estado psíquico del individuo que es presa de la pasión[24]. Recordamos, para concluir, que Cureau nos excusa de la voluntariedad de gran parte de las manifestaciones externas de las pasiones. Dotar de autonomía a este proceso fisiológico nos permite fundamentar la neutralidad y plasticidad moral de las pasiones; su tratamiento como procesos naturales nos acerca a la visión de una época que quiere recuperar su ambivalencia y su potencial positividad en la construcción de la virtud y la sabiduría.

Félix González Romero
Universidad Pontificia de Comillas
fegonro@gmail.com

Este artículo se titula "De las acciones de los ojos y del rostro" y se refiere a la dificultad de la identificación de los efectos faciales que acompañan a cada pasión, especialmente en el caso de la mirada por su multiplicidad de matices y variabilidad en cada una de ellas; algo que preocupa a Cureau en el caso específico del amor, argumento que a su vez le sirve para justificar la complicada representación pictórica de la mirada amorosa. Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 113. AT XI, pp. 412-413.

[24] Cfr. C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, p. 117.

LA CAUSALIDAD EN LA ONTOLOGÍA DE SPINOZA

Rodrigo Neira Castaño

I

Spinoza comparte con Descartes la convicción de que la filosofía debe proceder a partir de los primeros principios de la metafísica; el tronco del árbol cartesiano del conocimiento contiene, en palabras del propio Descartes en la carta dedicada al traductor de los *Principia* al francés, "la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que poseemos"[1]. Ahora bien, Spinoza disiente de Descartes al menos en dos cuestiones fundamentales:

i) Spinoza considera que el conocimiento de Dios y del mundo material ha de preceder al conocimiento de la conciencia. Para Spinoza, antes de alcanzar cualquier conocimiento del mundo material debemos contar con el conocimiento de Dios. Recordemos a este respecto el enunciado de la proposición 15 de la primera parte de su *Ética*: "Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido"[2].

ii) La segunda diferencia reside en el plano ontológico en vez de en el epistemológico: Spinoza rechaza el pluralismo de sustancias que postula Descartes. Para Spinoza no hay más que una única sustancia, la Sustancia infinita o Dios, y lo que de acuerdo con el esquema de Descartes son sustancias finitas son en Spinoza modos de la Sustancia única.

Spinoza rechaza asimismo el dualismo de Descartes a propósito de los tipos de sustancia. Descartes consideraba que el mundo contiene dos tipos de sustancias u órdenes sustanciales: por un lado, las sustancias materiales o corpóreas, como mi cuerpo; por el otro, las sustancias inmateriales o pensantes, como mi mente. Tanto mi cuerpo como mi mente son ejemplos de sustancias finitas. Ambas están limitadas: mi cuerpo está limitado por otros cuerpos mientras que mi

---

1 R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas,* Alba, Barcelona, 1999.

2 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña, Alianza, Madrid, 1999), I, prop. 15.

mente está limitada en tanto que hay pensamientos que no puede albergar o ideas que no puede entender. Las sustancias finitas se distinguen porque poseen cierto grado de independencia. Si bien orgánicamente mi cuerpo depende de los alimentos y del aire para mantenerse con vida, y en último término de Dios –Dios como causa constante–, lo cierto es que podemos concebir cualquiera de esas sustancias como existente sin que nos resulte necesario postular la existencia de ninguna otra sustancia.

Ahora bien, otras entidades no poseen el mismo grado de autarquía ontológica que poseen las sustancias finitas. Los cuerpos poseen ciertas notas, tales como la forma y el color, que no podemos concebir más que como *de* un cuerpo, es decir, más que como relativas a un sustrato material –a una sustancia– de la que son forma y color. Del mismo modo, en cuanto a la sustancia pensante, los pensamientos –deseos, creencias, asunciones, suposiciones... – se caracterizan porque sólo pueden ser concebidos como *de* una mente; un pensamiento no puede existir sin un sujeto que lo piense.

La forma y el color de los cuerpos, los deseos y creencias de las mentes, no son pues sino ejemplos de modos. Por lo demás, puedo concebir la misma sustancia como portadora de otros modos diferentes: puedo meter una figura de cera en un horno caliente y comprobar cómo la cera se derrite: los modos han cambiado, pero sería un desatino suponer que el cuerpo sea ontológicamente otro, que haya mudado su identidad. Sin embargo, no puedo concebir ese mismo cuerpo –o mejor, no puedo concebir ese cuerpo como un cuerpo en absoluto– sin que sea portador de los modos de la extensión, sin que sea extenso. Por eso dice Descartes que la extensión es el atributo de las sustancias extensas, la nota fundamental que distingue a las sustancias extensas como sustancias extensas. El mismo razonamiento se sigue a propósito de las sustancias del otro tipo: no podemos concebir una mente como mente si no es portadora de pensamientos.

Pues bien, sirva esta exposición de la ontología cartesiana y de sus diferencias con la spinozista como introducción de nuestra ponencia.

II

Hemos dicho que la diferencia más conspicua entre las ontologías de Descartes y Spinoza es que Spinoza niega la pluralidad de sustancias y la dualidad de tipos de sustancias. Spinoza niega en particular la posibilidad de la existencia de dos o más sustancias que compartan el mismo atributo. Las cosas finitas particulares, por su parte, son para Spinoza modos de la sustancia única. ¿Qué

significa esto? Si adoptamos la definición cartesiana de los modos comprobaremos que éstos se caracterizan porque no se bastan a sí mismos, por su carencia de autarquía ontológica –no puede haber un pensamiento sin un sujeto que lo piense–. Y si aplicamos esta definición de los modos al esquema planteado por Spinoza concluiremos que las cosas particulares han de predicarse de la sustancia única de igual manera que como las propiedades se predican del sujeto. Sin embargo, esta propuesta debe arrostrar algunas dificultades de no escasa magnitud: las cosas finitas particulares no son propiedades y no parece que puedan ser predicables de otra cosa. Aparentemente, la propuesta de Spinoza está sometida al riesgo de incorrección lógica.

La cuestión planteada no es baladí; si bien afecta al núcleo mismo de la ontología de Spinoza, a juzgar por la parquedad explicativa de los textos disponibles, no pocas veces nos hemos visto tentados a declararla irresoluble. Una propuesta de resolución del problema ha sido la articulada en los siguientes términos: supongamos que el mundo es un continuo físico y que los objetos particulares, las cosas particulares finitas, son porciones más o menos grandes de ese continuo. En último término hay una única cosa extensa en el universo y las cosas particulares finitas no son sino diversas cualificaciones de la totalidad del universo físico, propiedades del continuo físico en un determinado tiempo y espacio.

La explicación que acabamos de adelantar resulta bastante plausible. De hecho, se aprecia en la ontología de Descartes cierta tendencia a afirmar que los dos órdenes sustanciales son asimétricos, es decir, a afirmar que cosas extensas finitas no son sustancias, sino modos de una única sustancia extensa, el "cuerpo el general" que menciona Descartes en la sinopsis de sus *Meditaciones*: "El cuerpo", afirma Descartes en ese lugar de su obra, "tomado en general, es una sustancia"[3]. Bien puede ser que esta concepción, latente y nunca explícitamente declarada en la obra de Descartes, influyera en Spinoza. Ahora bien, desde el punto de vista de Curley[4], esta propuesta de solución debe arrostrar al menos dos problemas:

i) Spinoza admitiría que ese continuo físico fuera asimismo Dios, en tanto que Spinoza no excluye la extensión de Dios. Pero si Dios es extenso, entonces tendríamos que predicar de Dios –o del continuo físico– cualidades que habi-

---

[3] René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, ed. y trad. Manuel García Morente (Madrid: Espasa Calpe 1980), 7.

[4] Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza´s "Ethics"* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

tualmente predicamos de las cosas extensas, tales como la fragancia o la dureza. La pregunta es la siguiente: ¿cabe predicar de la sustancia aquellas propiedades que predicamos de las cosas particulares finitas? Difícilmente podríamos predicar de la sustancia cualidades tales como el color o la fragancia por más que estas cualidades no sean más que funciones de otras cualidades fundamentales, las cualidades primarias. ¿Acaso podríamos predicar de la sustancia propiedades como la forma esférica o un determinado volumen en metros cúbicos, que implican finitud?

ii) Si para tratar de resolver el problema de la relación entre la sustancia y los modos finitos recurrimos a la noción de un continuo físico del que las cosas particulares finitas son meras porciones, ¿cómo no atribuir a Dios el cambio? Spinoza es elocuente a este respecto: "Dios es inmutable", declara Spinoza en el segundo corolario de la proposición 20 de la primera parte de la *Ética*. Y es obvio que las propiedades de las cosas finitas cambian: de acuerdo con este esquema, no es la pieza de cera la que cambia cuando se derrite en el horno ni la pieza de barro la que cambia en el torno del alfarero, sino Dios mismo.

iii) La tercera objeción que podemos plantear es el riesgo de predicar propiedades contradictorias de un mismo objeto, por ejemplo, que la sustancia tiene la cualidad de la dureza en este lugar y ahora mismo, mientras que no la tenía anteriormente en aquel otro lugar.

Así pues, la cuestión de las relaciones entre la sustancia única y los modos finitos en la ontología de Spinoza queda por ahora sin una propuesta de solución más satisfactoria.

III

Quizá si fijamos nuestra atención en la primera definición de la primera parte de la *Ética* hallemos la clave para resolver el reto teórico que nos hemos planteado: "Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica su existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente"[5]. Posteriormente, en la proposición 16 y sus corolarios, Spinoza identifica la Sustancia, no como causa de sí –cosa que ya ha hecho en la proposición 7–, sino como causa de todos sus modos, tanto los finitos como los infinitos. Si las cosas particulares finitas son propiedades de esa Sustancia única, entonces cabe preguntarse cómo puede ser que el sujeto de las propiedades sea a la vez la causa de las propiedades de las que es sujeto.

---

[5] B. Spinoza, *Ética*, I, def. 1.

¿Pero qué quiere decir Spinoza cuando llama "causa de sí" a la Sustancia? Esa identificación, unida al célebre *Deus seu Natura* del prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, invita a una identificación de la Sustancia con la naturaleza: la naturaleza es el todo. *Ontológicamente autárquica, la naturaleza se basta a sí misma*. Y si la naturaleza es el todo, entonces el todo es inteligible: no cabe en la ontología de Spinoza ninguna excepción al mecanicismo que Descartes confinó a los límites de la sustancia corpórea.

Asimismo, Spinoza en el escolio de la proposición 29 de la primera parte de la *Ética* distingue la *natura naturans,* la naturaleza en tanto que activa, Dios en tanto que causa libre por ser el todo y no padecer constricción alguna, de la *natura naturata*, la naturaleza en tanto que pasiva. Spinoza identifica en este punto la Sustancia con sus atributos: "Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita"[6]. La cuestión por la que nos estamos interrogando aparece ahora bajo la siguiente formulación: ¿cuál es la relación entre los modos finitos de un atributo de la Sustancia y el atributo? La sustancia es sus atributos, de tal manera que no cabe ya tratar de responder a nuestra pregunta en términos de sujeto y propiedades. Debemos concebir la sustancia bajo algún atributo si queremos entender su relación con los modos finitos.

En el corolario de la proposición 25 de la primera parte de la *Ética,* afirma Spinoza que los modos finitos expresan los atributos de la sustancia: "Las cosas particulares no son sino […] modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera"[7]. Para saber qué quiere decir Spinoza cuando dice que en los modos "se expresan" los atributos de Dios podemos recurrir a algunas proposiciones de la primera parte de la *Ética*. En la proposición 18, Spinoza declara que Dios es causa inmanente de todas las cosas. Asimismo, en el segundo corolario de la proposición 17, considera a Dios causa libre, pero añade que "obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza"[8], y en el primer corolario de la proposición 16 afirma que "Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito"[9].

Así, Dios es causa libre –en tanto que obra sin coacción– y universal: dice Spinoza que los modos finitos existen en la Sustancia en tanto que se siguen necesariamente de sus atributos. Si no hay más que una única Sustancia y si la

---

6 B. Spinoza, *Ética*, I, prop. 29, escolio.

7 B. Spinoza, *Ética*, I, prop. 25, corolario.

8 B. Spinoza, *Ética*, I, prop. 17, corolario 2.

9 B. Spinoza, *Ética*, I, prop. 16, corolario 1.

Sustancia es el todo, entonces no puede tener una causa distinta de ella misma y las leyes de sus atributos son necesarias. Los hechos particulares del universo –los modos finitos– son de este modo necesarios, si bien, considerados en sí mismos, podrán haber sido de otra manera, son contingentes.

IV

Concluyamos con algunas dificultades a las que debe enfrentarse una propuesta de explicación basada en la causalidad:

i. Si cada modo finito del universo es contingente, ¿acaso no lo es también la suma de todos ellos?

ii. La idea de causación a partir de lo necesario es en sí misma lógicamente problemática. Tal como expone Carruthers[10], la idea de una influencia causal ejercida por estados necesarios resulta difícilmente inteligible en tanto que obligaría a concebir el estado necesario como no existente, lo cual colisionaría justamente con su carácter de estado necesario: la causación del estado B por el estado A parece estar conectada con la contingencia del estado A –en el sentido de que parece implicar que si A no se hubiera dado tampoco B se habría dado–, pero si A es necesariamente el caso el antecedente de la contrafáctica de B tendría que ser imposible. El resultado de esta objeción es que debemos ser cuidadosos a la hora de formular cualquier concepción de las relaciones entre los modos finitos y la Sustancia en Spinoza en términos de causalidad: en la ontología de Spinoza *no podría tratarse en ningún caso de una causalidad eficiente ordinaria* que produzca los modos finitos contingentes.

Rodrigo Neira Castaño
Universidad de Oviedo
rneira1984@hotmail.com

[10] Peter Carruthers, *The Metaphysics of the Tractatus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

CAUSALIDAD Y POLÍTICA EN BARUCH DE SPINOZA

José María Carabante Muntada

1. INTRODUCCIÓN

No hay duda de que la noción de causalidad resulta imprescindible para entender la metafísica racionalista y, en general, el pensamiento filosófico moderno, hasta el punto de que es posible partir de la transformación de su sentido para explicar la transición histórica de la filosofía. Tampoco debe extrañar que la obra fundamental de Spinoza comience definiendo la causalidad, en concreto la noción de *causa sui*. Se ha señalado, en cualquier caso, y conviene recordarlo que, frente al pensamiento clásico, los filósofos modernos acentúan la dimensión gnoseológica, y no ontológica, de las categorías filosóficas; junto con la causalidad, por ejemplo, cambia también el sentido de sustancia, definida como aquello cuyo concepto no necesita de otro para formarse, y correlativamente, accidente, modo, etc.

Es importante advertir, a estos efectos, que la investigación sobre la causalidad no nace de una indagación sobre la estructura ontológica del mundo, sino que responde a unas exigencias epistemológicas que operan como punto de partida y que determinan una particular comprensión de la política, como trataremos de explicar, decidiendo el nacimiento de la ciencia política, en contraposición con la filosofía práctica clásica. En concreto, la construcción teórica de Spinoza se encuentra totalmente condicionada por una dimensión determinista de la causalidad, ya que si se mantiene la atención sobre la metodología demostrativa y deductiva que gobierna su *Ética* es fácil colegir que constituye el axioma fundamental o el punto arquimédico de su sistema. Pero la causalidad actúa no como un concepto explicativo de la estructura de lo real, sino como una categoría lógica de la que depende, en última instancia, la propia racionalidad del mundo y, por tanto, también la política en cuanto ciencia.

Se puede decir, en conclusión, que la causalidad constituye la imbricación conceptual que dispone lógicamente la conexión necesaria entre los fenómenos, en la medida en que esa necesidad viene exigida por razones de principio, es decir, por razones sistemáticas, de forma que la capacidad de la razón por enla-

zar los conceptos exige la operatividad de esa noción en el ámbito ontológico. Con ello, el camino es el inverso al efectuado en el pensamiento clásico.

En lo que sigue trataré de abordar tres cuestiones: en primer término, destacaré la novedad del pensamiento de Spinoza en relación con la causalidad, aludiendo al concepto de causa sui y pondré de manifiesto cómo esta categoría gobierna su construcción filosófica, tanto desde un punto de vista teórico como práctico o político. En segundo lugar, señalaré las consecuencias que se derivan para la política de su cosmovisión racionalista; en concreto, se ha sostenido que Spinoza es un autor decisivo, aunque injustamente olvidado, para el nacimiento de la ciencia política. Sin embargo, es esta sólo una de las interpretaciones posibles de sus escritos, pero no la única. En la tercera parte, explicaré por qué su sistema impide cualquier forma de "política" y ensayaré una explicación alternativa que sugiere una clave de lectura distinta, de modo que sus reflexiones sobre la praxis y la democracia tendrían como intención escapar a la censura y posibilitar el ejercicio de la libertad como conocimiento, la verdadera libertad para el autor holandés.

2. CAUSALIDAD Y *CAUSA SUI*

En Spinoza, frente a otros sistemas racionalista, se produce una acentuación de la causalidad, ya que, como él mismo indica, cree que ha sido el primero en encontrar el principio absoluto y explicativo del universo[1]. Pero ¿cuál es, para el autor de la *Ética*, el verdadero *arjé*? Descartes aludió, aunque sin desarrollarla, a la categoría de *causa sui*, pero es Spinoza quien decide estudiarla de forma sistemática y convertirla en la clave de bóveda de su sistema racionalista[2]. La atención pormenorizada a la *causa sui* es, por ello mismo, una consecuencia lógica que extrae de la perspectiva axiomática que gobierna toda su visión filosófica, tal y como se alude en su obra fundamental.

Desde esta perspectiva, el concepto de *causa sui* adviene como una radicalización de la filosofía racionalista y alcanza relevancia en la medida en que responde a necesidades de sistematicidad intelectual. La *causa sui* –sustantivizada en su expresión *Deus sive Natura*– procede de la unificación axiomática y espe-

---

[1] Así se explica que para un autor como Jacobi, Spinoza supusiera la consagración del panteísmo y del ateísmo, cfr. J. Montserrat Molas, "Strauss y Spinoza", *Cuadernos del seminario de Spinoza,* 2002 (13), p. 9.

[2] Cfr. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, prop. 10. Las referencias a la obra de Spinoza están tomadas de la edición Spinoza, *Obras,* Gredos, Madrid, 2011.

culativa de la multiplicidad fenoménica del mundo a una raíz exclusivamente lógica. No es de extrañar que en el análisis de la misma la esencia exija la existencia y que la sustancialidad termine vinculándose a la autocausación, ya que, según el pensador holandés, intelectualmente la "sustancia no puede ser producida por otra cosa, es decir, es causa de sí en la medida en que a su naturaleza le pertenece propiamente existir"[3].

La autocausalidad exige obviar las referencias a las otras dimensiones implícitas en la idea de causa que habían sido advertidas originalmente por el pensamiento clásico. La teleología, por ejemplo, ejerce, para Spinoza, el papel de un prejuicio; es una forma de ocultar, señala, nuestra propia ignorancia. Lo mismo vale decir de la contingencia, que es el nombre específico que adquiere el desconocimiento de la conexión causal. La naturaleza, advierte Spinoza, no se ha prefijado ningún fin[4].

Fijarse en la autocausalidad de la naturaleza equivale a consolidar la deriva inmanentista del pensamiento moderno y a unificar sustancialmente la diversidad en un complejo divino y eterno. El *Deus sive Natura* es, pues, también un *Deus ex machina* que concilia coherentemente lo real con lo pensado. A nadie se le escapa que todo este rapto supone limitar, de un lado, el sentido del orden del mundo, pero por otro implica una simplificación exagerada y alcanzada exclusivamente por imperativos metodológicos. También, debemos confesarlo, Spinoza aparece aherrojado en los prejuicios, si bien éstos quedan velados por su intelectualismo: la confianza ciega en la razón, propia de la mentalidad moderna, que se sustenta también en una decisión axiológica, no tiene más remedio que admitir el determinismo derivado de la misma.

Debemos recordar, sin embargo, que la causalidad finalidad explica la complejidad de lo real, no susceptible de reduccionismos metodológicos. La apertura que entraña la inadmisión de la necesidad, de amplias consecuencias ontológicas, puede comprometer las inquietudes sistemáticas, pero resulta más enriquecedora y sobre todo, como veremos, es de capital importancia para otorgar sentido a la filosofía política y práctica.

---

3 Cfr. B. Spinoza, *Ética*, I, prop. 6V.

4 Ver, para ello, la proposición 33 y el apéndice de la primera parte de la *Ética.*

3. LA NOCIÓN DE CAUSALIDAD EN EL ÁMBITO POLÍTICO. EXIGENCIAS PRAGMÁTICAS.

Junto con la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza escribió dos tratados de carácter político, uno inconcluso. En ambos, el escritor holandés coincide en afirmar que sus reflexiones sobre la praxis proceden de una extensión de su metodología axiomática, empleada en la *Ética* para proceder a una explicación unicausal e inmanente de la naturaleza, frente a quienes, con cierta asiduidad, consideran que es posible reflexionar sobre la política de Spinoza al margen de sus presupuestos ontológicos[5]. Por ello mismo, supone un error limitar el alcance de su *Ética* a la ontología. ¿Cuál es la razón, deberíamos preguntarnos, de que Spinoza utilice justamente la palabra 'ética' para referirse a una investigación que es, antes que nada, ontológica? Cierto es que a partir de la acentuación de Dios o la naturaleza como *causa sui*, no puede afirmarse desde los postulados spinozistas, que exista una separación radical de la teoría con respecto a la praxis y esto resulta especialmente importante para la interpretación posterior que sugerimos de sus obras.

También el concepto de *causa sui*, que permite la identidad del pensar y del ser y sirve de puente entre la lógica y la ontología, debe funcionar en el ámbito práctico, ya que las exigencias de la razón obligan a comprender la acción humana como dependiente necesariamente de ella, la sustancia única. No es, en efecto, que el ser humano dependa en su existencia del ser de Dios, sino que la vida del hombre constituye una expresión de *Deus sive Natura,* un modo, a partir de la identificación de la sustancia eterna. Este enclave onto-*lógico* le permite a Spinoza reconducir el problema de la felicidad humana a la existencia propiamente filosófica, ya que la beatitud consistirá en la comprensión íntima de ese orden, divino o natural, es decir, en la contemplación de Dios. Es ésta la entraña del amor intelectual en términos spinozistas que alude a la autocontemplación[6]. De ese modo, la vida ética se identifica con la existencia filosófica y científica hasta el punto de que es posible afirmar que el saber adquiere una función moral y la libertad una dimensión epistemológica, cuestiones muy relevantes como veremos en el desarrollo posterior[7].

Una interpretación común de la política de Spinoza, como puede comprobar cualquiera que se adentre en un manual de filosofía política moderna, subraya

---

5 Cfr. Aaron Garret, "Knowing the Essence of the State in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus", *European Journal of Philosophy,* 2012 (20), p. 51.

6 Véase para ello el escolio a la proposición 49 de la parte II de la *Ética*.

7 Cfr. B. Spinoza, *Ética*, V, prefacio.

que los dos tratados políticos del pensador holandés son meramente extensiones coherentes de una investigación científica que pretende fundar epistemológicamente una ciencia relativa a la acción. Es el problema común al que se alude con la expresión 'cientificación de la praxis' que, a mi juicio, constituye uno de los postulados más importantes del pensamiento moderno. No en vano, en el inicio de su *Tratado teológico-político* se subraya que todo lo escrito en él es acorde con la ciencia natural: "sólo después de haber conocido la naturaleza de las cosas [objetivo de la Ética] y gustado de las excelencias de la ciencia es posible fijar las bases de la moral y comprender la verdadera virtud"[8]. Nótese, a este respecto, que el término naturaleza hace referencia en exclusiva a la composición física; además, la exclusión de la dimensión teleológica explica, como ocurre también en gran parte de sus coetáneos racionalistas, impide el desarrollo de una reflexión normativa del fenómeno político, y hace posible solo una aproximación meramente descriptiva en la que los asuntos políticos se encuentran sometidos, como los cuerpos, a una causalidad específica y enlazados por conexiones necesarias.

Desde este punto de vista, incluso la naturaleza contractual de la convivencia social, a la que tanto recurren los modernos, no constituye, por motivos obvios, un hecho procedente de la experiencia, sino que conforma una hipótesis científica necesaria para sustentar la visión racionalista de la política, que atiende sólo a causas eficientes y a exposiciones genéticas de los fenómenos. El saber cierto y exacto, es decir, la ciencia que se ocupa de las condiciones y de la conservación del poder –tanto en Maquiavelo, como en Hobbes o en el propio Spinoza– habría hecho necesaria la postergación, por motivos de rigurosidad científica, de la pregunta más volátil, aunque más filosófica, sobre el carácter normativo que caracterizaba la comprensión clásica de la política.

Spinoza comparte esta inquietud cientificista de los tiempos modernos, de la que se deriva el nacimiento de la ciencia política, hasta el punto de que en la propia introducción al *Tratado político* que dejó inconcluso se lamenta expresamente de las consideraciones filosóficas –en sentido clásico-, de la política. En ellas no se trata, como es menester, a los hombres como si fueran líneas o planos, sino que se alaba "de muchos modos la naturaleza humana que no está en ninguna parte y acosa a aquella que en verdad no existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fuesen"[9].

---

8 Cfr. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. IV, 46.

9 Cfr. B. Spinoza, *Tratado político*, cap. I.

Frente a esta interpretación usual, que en la defensa del sistema democrático que realiza el autor del *Tratado teológico-político*, percibe a un precursor de la democracia liberal, podríamos preguntarnos en qué medida es coherente reflexionar sobre la praxis, en concreto sobre la política, si los presupuestos ontológicos anulan su propia posibilidad. ¿Por qué, pues, el autor de la *Ética* escribe dos tratados sobre política? ¿Por qué diferencia entre estado natural y estado civil? Si, como se nos indica claramente, nadie está en condiciones de escoger su manera de vivir, si todos se encuentran determinados por los planes de una naturaleza determinista[10], ni la ética ni la política tendrían sentido alguno, como tampoco sería necesario proponer una tipología normativa de los sistemas políticos, como parece hacer el autor holandés en su último trabajo. Con todo, tampoco el lector de Spinoza puede escapar a identificar algunas contradicciones en sus ensayos, como ha indicado Leo Strauss, el comentador, tal vez, más perspicaz de sus obras, para quien resulta insospechable que un lector tan avezado como Spinoza pudiera incurrir en incoherencias tan clamorosas de forma no premeditada[11].

Teniendo en cuenta las consideraciones del propio Strauss, que distingue entre una lectura exotérica y otra esotérica, en lo que sigue propondré una interpretación de la política de Spinoza acorde con su visión ontológica, aunque menos usual. La finalidad es leer a Spinoza a partir de sí mismo, sin las anteojeras que suponen en ocasiones los intérpretes, tal y como aconseja hacerlo él con la Escritura. Solo entonces estaremos en disposición de descubrir las razones, las verdaderas razones, por las que vinculó la política con la teología. Tendría, desde este punto de vista, razón Jacobi al considerar que el sistema ideado de Spinoza es, en su conjunto, un rechazo, más o menos explícito, de la visión racional transmitida por el cristianismo[12].

Si se insiste en que la filosofía de Spinoza no es susceptible de diferenciar la investigación teórica de la práctica, se comprende con mayor facilidad su original concepto de libertad. En él, esta no hace referencia a la elección en el obrar, sino al conocimiento exacto de la necesidad natural, por lo que que podríamos decir que es la virtud propia del filósofo o el científico. La libertad tiene este sentido exclusivo porque los individuos son seres dependientes de sus afectos, a los que responden necesariamente, lo que erradica cualquier *posibilidad*. Con

---

[10] Cfr. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. III, 10.

[11] Cfr. L. Strauss, "Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza", en *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu, Madrid, 2009, pp. 186-187.

[12] Desde este punto de vista, *Deus sive natura* escondería una visión esotéricamente atea.

este planteamiento se disminuye la preeminencia ontológica del hombre, modo de la sustancia infinita, constituido como parte superficial de un sistema estrictamente determinado.

¿Qué hacer, sin embargo, con esa experiencia interna de la libertad, con la percepción íntima que posee el sujeto de lo posible? La libertad, entendida como capacidad de elección, según Spinoza, es una simple idea procedente de la imaginación, incapaz de proveer conocimiento de lo real. Quien se sabe libre porque siente abrirse ante su conciencia un abanico de posibilidades está cegado y no llega a alcanzar la verdadera libertad. De ahí que, *strictu sensu*, Spinoza juegue a lo largo de sus obras con esos dos sentidos del término: libertad engañosa, propia del vulgo y de los no instruidos, y libertad verdadera, que coincide necesariamente con el saber científico, libertad en la necesidad[13].

El encapsulamiento ontológico que clausura la apertura a la contingencia tiene también consecuencias sociales. El hombre libre en el sentido de Spinoza es el filósofo, es decir, quien ha identificado las íntimas pero necesarias conexiones entre los fenómenos y asume su destino determinista, también en lo político. Filósofo o científico es, en definitiva, quien comprende que los hombres se conducen, incluso inconscientemente, según la forma de su deseo, voluntad o *conatus*, y lo acepta. La libertad en sentido vulgar, o sea, aquella noción común o prejuicio que la vincula con la voluntad de elección, es errónea desde el prisma filosófico, pero también sirve necesariamente a la conservación del ser que la imagina.

No queda, sin embargo, espacio alguno para la política; de acuerdo con la idea de la libre necesidad, la política, así como las instituciones, la verdad, como sus imaginaciones, constituyen mecanismos nacidos de la naturaleza, pero orientados al cumplimiento también de sus propósitos. Asimismo, la existencia de un estado político, como diferente del natural, responde a reglas o leyes necesariamente naturales. En concreto, podría decirse que la política para Spinoza no es más que el camino específico que toma la naturaleza para conservar de una manera más eficiente el ser del hombre, lo que explica que la conservación del individuo y la del estado o la sociedad hayan de ser coincidentes por motivos obvios y específicamente naturales.

Cierto es que esta interpretación parece hurtarse en la lectura literal del *Tratado teológico-político*. En él, por ejemplo, Spinoza sugiere que los hombres conciertan el nacimiento de la sociedad desde un momento pre-social. Pero ¿podrían dejar de hacerlo? Según sus presupuestos ontológicos, no hay diferen-

---

[13] Cfr. B. Spinoza, *Ética*, V, prop. 5.

cia entre el estado social y el natural, en la medida en que la sociedad y la comunidad política forman parte de una misma y única naturaleza omniabarcante.

Estas aclaraciones resultan trascendentales para comprender la propia posición de Spinoza y la novedad de su planteamiento político frente a otros que, para una mirada superficial, pueden parecer análogos. No es casual que, como explica Stanley Rossen, un discípulo de Strauss, por cierto, en Spinoza el orden eterno sea anterior e independiente del individuo, superior y autónomo de sus decisiones: "la transición del estado de naturaleza a la sociedad política no es, en ningún sentido, creación de orden o de las condiciones de poder, como puede serlo en Hobbes"[14], sino, más bien, si se permite la expresión, la continuación de lo natural por otros medios.

La política, en Spinoza, sirve a la filosofía, a la ciencia, ya que en su visión determinista la libertad es entendida como comprensión científica del orden natural necesario. La política sirve de justificación al pensar filosófico y opera como condición de posibilidad del mismo. Si esto fuera así, la aparente contradicción de la que hablábamos se disiparía, ya que en Spinoza sólo el Estado garantizaría la seguridad de la vida social y la moralidad suficientes para poder llevar a cabo de una forma satisfactoria el ejercicio de la inteligencia o de la contemplación[15].

Si el surgimiento natural del estado civil descansa sobre una determinación concreta de la naturaleza específica del hombre, la comunidad política es un estadio necesario –no nacido de la libre voluntad contractual de sus miembros– que hace posible el desarrollo de la razón humana y, por ello mismo, también desde el prisma del pensar científico, se ha de computar la vida institucionalizada como la forma de existencia más útil. Afirmar que el fin del Estado es la libertad no quiere decir que lo sea en su sentido vulgar ni, por tanto, en su comprensión liberal, como indican algunos intérpretes, sino que la comunidad política especifica las condiciones naturales de la libertad del sabio, es decir, que el sabio pueda comprender y reconocer el orden natural, su objetivo. Sólo de esa forma es posible entender que Spinoza admita que su *Tratado político* tiene como misión revelar la extensión de la libertad de pensamiento.

De nuevo, sin embargo, nos puede asaltar la misma pregunta: en un sistema determinista, ¿por qué hablar de política si la posibilidad de la contingencia está cerrada? La política, como ámbito de lo probable, es un contrasentido, pero

---

[14] Cfr. Stanley Rosen, "B. de Spinoza", en *Historia de la filosofía política*, L. Strauss y J. Cropsey (eds.), Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 436.

[15] Cfr. J. Montserrat Molas, "Strauss y Spinoza", p. 14.

¿por qué Spinoza decide embarcarse en la reflexión teológico-política? Recurriendo a su crítica a la religión, se puede ensayar una explicación de la importancia que el pensador holandés otorga a la creencia imaginaria en la contingencia y en el carácter convencional de la política, inexistente para el verdadero sabio.

Volviendo a las diferencias entre lo exotérico y lo esotérico, las enseñanzas prácticas de Spinoza tienen, en principio, tres destinatarios potenciales[16]. En primer lugar, el círculo de los sabios, de quienes son realmente libres; en segundo término, el círculo de los cristianos liberales, a quienes el *Tratado* les servirá como propedéutica en su búsqueda de la verdadera libertad; en tercer lugar, el círculo de los ineptos, la masa de los ignorantes, que se adhieren a la literalidad. El ensayo de Spinoza encubre conscientemente la negación de la política, pero esta enseñanza sólo puede desvelarse a los dos primeros grupos, como ocurría también con su ateísmo implícito.

Spinoza pretende favorecer un contexto de libertad de pensamiento y de investigación, pero al mismo tiempo necesita encubrir la verdad por miedo a la censura. Es sintomático a este respecto que, mientras no duda en criticar la teología hebrea, Spinoza sea un firme defensor del cristianismo: lo es, evidentemente, porque el contexto en el que desarrolla su labor filosófica es también cristiano y la crítica de lo que para él es claramente una superstición religiosa le hubiera condenado al silencio y podría haber impedido su trabajo intelectual[17]. Frente al judaísmo, el cristianismo no entra en conflicto con la legalidad del estado y eso es útil desde el punto de vista de la *libertas philosophandi*. De ahí que pueda decirse que Spinoza propone en su tratado más una doctrina que fomenta la paz social que una exposición sistemática de lo que implica su personal comprensión racionalista[18].

---

[16] Jacobi entendía que el sistema racionalista ideado por Spinoza era incompatible con el cristianismo, es decir, constituía una alternativa. Abundando esta explicación, no podía presentarse su mensaje destinado al cristianismo docto, sino a aquellos que se encuentran en el límite de la ortodoxia.

[17] Spinoza, según también el propio Strauss, se dirige al mundo europeo, y no de forma específica a la comunidad judía, de la que había sido expulsado como se sabe. Esto es precisamente lo que H. Cohen rechaza del pensador holandés que, según comenta, se expresa "como un cristiano contra un judío". Cfr. J. Montserrat Molas, "Strauss y Spinoza", p. 2.

[18] Para Spinoza existía una clara, e insalvable, contraposición entre filosofía y religión; mientras que la primera busca la verdad y posibilita la libertad, la segunda se basa en la obediencia ciega y en la piedad.

Si Spinoza piensa que la Escritura es válida por su doctrina moral, su *Tratado* también pretende fomentar la piedad del pueblo, incluye señuelos para los no iniciados pero con posibilidades intelectuales, sin manifiestar sus postulados. Y no lo hace porque Spinoza es consciente de que todo hombre es una criatura de la pasión y que mientras todos pueden igualmente obedecer, pocos pueden alcanzar la sabiduría.

También esto encuentra una estrecha vinculación con la diferencia entre lo esotérico y lo exotérico propuesta por Strauss. En efecto, el filósofo intenta expresar lo esotérico pero teniendo en cuenta la capacidad comunicativa de lo exotérico. La opinión común –en nuestra caso, aquella que destaca la preeminencia de la democracia frente a otras forma de política o, incluso, la que entiende la libertad como capacidad de elegir– es el camino expositivo para alcanzar el saber total que implica la contemplación, en la medida en que, como se ha indicado, esas opiniones constituyen anticipaciones, aunque ciertamente confusas, de la verdad total[19].

Si esta interpretación es correcta, la defensa de la democracia que incluye en su obra inconclusa tiene pocas vinculaciones con una creencia sincera en la igualdad del género humano. Tendría que ver más con la distinción de la libertad del instruido y con su defensa, y, por tanto, proceden de un cierto prejuicio clasista. No es de extrañar que en su descripción del mejor régimen político, el democrático, junto con un exhaustivo y antiliberal control de la acción externa de los individuos, se permitiera una libertad interior ilimitada. Partiendo de su análisis de la causalidad y de las implicaciones de éste en la teoría política, podríamos decir, en definitiva, que el fin del estado spinozista es la libertad, pero sólo la de los sabios, sabiendo, como indica el propio autor, que lo excelso resulta tan difícil como raro.

CONCLUSIONES

De toda esta lectura e interpretación que conecta la ontología y la política en Spinoza podríamos aventurar algunas conclusiones, advirtiendo antes que con independencia de la valoración que se haga de la obra de este pensador moderno, su estudio es sugerente también en nuestras días. En este sentido, el marco teórico de este trabajo ha tenido en cuenta la repercusión de las reflexiones del autor holandés para la política de hoy.

---

[19] Cfr. J. Montserrat Molas,"Strauss y Spinoza", p. 23.

Así, en primer término, he tratado de poner de manifiesto la conexión inmanente entre los presupuestos ontológicos y la concepción política, una suposición que el pensamiento moderno y posmoderno tiende a obviar. Pero incluso quienes atentan, negándola, contra la estructura metafísica de lo real, ya acusan cierta postura metafísica. La cuestión no es baladí, en la medida en que la reivindicación de la verdad de la política, la recuperación de la naturaleza de la praxis, es un paso imprescindible para reconstruir un pensamiento ontológico que, en lugar de cerrarse a la complejidad de lo real, invita a pensarla como don.

En segundo lugar, ha quedado suficientemente aclarado que la defensa de un particular orden o sistema político democrático, en el caso de Spinoza, no se fundamenta ni antropológica ni moralmente, sino que se perfila como un prejuicio elitista del racionalismo. La democracia sería el mejor régimen político porque, en términos utilitaristas, permite al sabio pensar –o, lo que es lo mismo, ejercer su libertad- y al pueblo mantenerse preso de su ficción. ¿Es esto una verdadera defensa de la democracia? La noción de Causa Sui, el determinismo inmanente de la filosofía de Spinoza, junto con la obliteración de la teleología, operan como postulados de su sistema, pero también como prejuicios. No es de extrañar que la eliminación de la complejidad del universo, su autoexplicación inmanente, terminen también con la posibilidad de la libertad, en definitiva, con la apertura a nuevas posibilidades, con la irrupción de lo humano y, por tanto, con la política entendida como espacio para la acción libre del hombre.

José María Carabante Muntada
Centro Universitario Villanueva
jcarabante@villanueva.edu

ROBERT BOYLE: LA EXCELENCIA DE LA EXPLICACIÓN MECÁNICA Y LA CAUSA FINAL

Hugo Fraguito

1. INTRODUCCIÓN

Robert Boyle es uno de los filósofos que, a lo largo del siglo XVII, rechazaron la filosofía natural de los escolásticos y que pretendieron substituir dicha filosofía, de inspiración aristotélica, por una filosofía mecánica. A su modo de ver, la vieja filosofía de los aristotélicos era un obstáculo para el descubrimiento de los secretos de la naturaleza: basándose en conceptos oscuros y confusos, no permitía sino que más bien impedía que se comprendieran adecuadamente los fenómenos. Por su parte, la filosofía mecánica, que tenía como principal objetivo la identificación de las causas eficientes y la explicación del *cómo* de los fenómenos, poseía principios claros y distintos, estando por eso en las mejores condiciones para dar razón de los fenómenos naturales.

Boyle enuncia los presupuestos de su filosofía mecánica en distintos textos. En *The Excellency of the Mechanical Hypothesis* (1674), expone las razones de la superioridad de su filosofía sobre la de los aristotélicos y de los químicos. La hipótesis que defiende, fundada sobre un alfabeto de categorías mecánicas –magnitud, forma, movimiento local, postura, orden, posición, etc. –, es a su modo de ver muy superior a las otras dos porque permite explicar de modo inteligible todos los fenómenos naturales.

Sin embargo, al contrario de lo que defendieron otros filósofos revolucionarios, como Bacon y Descartes, quienes sostuvieron que las causas finales no debían entrar en las explicaciones científicas, Boyle considera que la causa final es un instrumento valioso, no sólo para la religión y para la metafísica, sino también para la física. Para defender las virtualidades de las causas finales en el dominio de la realidad natural, Boyle escribe *A Disquisition About the Final Causes of Natural Things* (1688), la obra más importante sobre el tópico de las causas finales escrita en el siglo XVII. En este texto, Boyle procura sobre todo refutar los argumentos de Descartes, según el cual la filosofía natural no debe considerar las causas finales, ya que la razón humana no puede llegar a conocer

los designios de Dios. En contra de Descartes, Boyle sostiene que el espíritu humano tiene acceso a algunos fines de Dios y que el conocimiento de dichos fines puede enriquecer la explicación mecánica y servir como instrumento heurístico en la física.

En las páginas que siguen se expondrá lo que Boyle considera ser una buena explicación científica, partiendo de los dos textos referidos: *The Excellency of the Mechanical Hypothesis* y *A Disquisition About the Final Causes of Natural Things*. Intentaré mostrar que para el químico inglés la explicación de un fenómeno natural tiene siempre que ser mecánica, aunque pueda en algunos casos incluir elementos teleológicos.

2. LA EXCELENCIA DE LA EXPLICACIÓN MECÁNICA

El objetivo fundamental de la filosofía mecánica o filosofía corpuscular de Boyle es la explicación de la totalidad de los fenómenos naturales a partir únicamente de la *materia* y del *movimiento local*. Boyle considera que estas son las auténticas causas de cualquier fenómeno, puesto que todo lo que ocurre en la naturaleza deriva del impacto de las partes de la materia unas sobre otras. Su interés no se dirige a temas de filosofía natural como determinar de qué modo los agentes inmateriales actúan sobre los cuerpos materiales o como actúa Dios sobre la materia, ni tampoco le interesa ocuparse de la interacción alma-cuerpo. Pretende antes identificar los agentes materiales o físicos y comprender de qué modo operan para producir determinados efectos. Considera que estos agentes son únicamente la materia y el movimiento y que, partiendo de ellos, se puede explicar todo lo que ocurre en la naturaleza, ya que todo depende del impacto de partes de la materia, pequeñas o grandes, unas sobre otras.

En su obra *The Origin of Forms and Qualities* (1666), en la que presenta con mayor detalle los fundamentos de su teoría de la materia, antes de ocuparse del estudio de las cualidades y de las formas, enuncia resumidamente los aspectos más destacados de su filosofía mecánica o corpuscular. Boyle afirma que hay una materia universal común a todos los cuerpos, creada por Dios, y que el movimiento no pertenece a la naturaleza de la materia, que en sí misma es totalmente inerte. Una vez creada la materia universal –sustancia extensa, divisible e impenetrable– Dios le imprimió el movimiento, originando su división en partes. En resultado de dicha operación, cada parte de la materia adquirió dos atri-

butos fundamentales: una magnitud [*magnitude* o *size*] y una forma [*shape*][1]. De la división de la materia universal en partes resultaron a su vez los *corpúsculos*, los cuales son partes de la materia imperceptibles para los sentidos[2]. Los corpúsculos son, así, las unidades mínimas de cada parte de la materia, las cuales, dado que tienen alguna extensión, poseen también magnitud y forma.

Pero una vez que cada parte de la materia está o en reposo o en movimiento, a la *magnitud* y a la *forma* hay que acrecentar también el *movimiento* o el *reposo* como atributos fundamentales de la materia y de cada uno de sus corpúsculos[3]. Además de estos atributos primarios, cada parte distinta de la materia, formada por un aglomerado de corpúsculos, posee aun los siguientes atributos secundarios: *postura*, *orden*, *posición*, *textura* y *disposición*[4].

En *The Excellency of the Mechanical Hypothesis*, Boyle intenta mostrar que la mejor explicación de los fenómenos naturales es la que tiene en su base a este conjunto de atributos mecánicos. Como sugiere el propio título del texto, Boyle atribuye un carácter meramente hipotético a su filosofía mecánica. Esto es así porque la razón humana es limitada; de ahí que lo máximo a que el estudioso de la naturaleza puede aspirar es a un conocimiento probable. La limitación de la razón humana es también la razón que Boyle invoca para oponerse a todos los que presentan una filosofía de la naturaleza fundada únicamente en la razón. A su modo de ver, una buena filosofía de la naturaleza tiene por fuerza que contar siempre también con los datos de la observación y de la experiencia.

Ahora bien, según Boyle, la hipótesis mecánica, basada en el alfabeto de categorías mecánicas antes referido, es preferible a las teorías de los aristotélicos y de los químicos por varios motivos.

---

1 Cfr. R. Boyle, *Forms and Qualities*, pp. 305-307: "there is one Catholic or Universal Matter common to all Bodies, by which I mean a Substance extended, divisible, and impenetrable […] Local Motion, or an Endeavour at it, is not included in the nature of Matter, which is as much Matter, when it rests, as when it moves […]. Matter must be actually divided into Parts, that being the genuine Effect of variously determin'd Motion, and that each of the primitive Fragments, or other distinct and entire Masses of Matter, must have two Attributes, its own Magnitude, or rather S*ize*, and its own *Figure* or *Shape*".

2 Cfr. R. Boyle, *Forms and Qualities*, p. 307: "Experience shews us (especially that which is afforded us by Chymical Operations, in many of which Matter is divided into Parts, too small to be singly sensible,) that this division of Matter is frequently made into insensible Corpuscles or Particles".

3 Cfr. R. Boyle, *Forms and Qualities*, p. 307.

4 Cfr. R. Boyle, *Forms and Qualities*, p. 316.

Uno de estos motivos tiene que ver con el hecho de que los principios mecánicos son *claros* y, por ello, la hipótesis mecánica es más inteligible que las teorías concurrentes, que carecen de claridad y se fundan en principios oscuros y confusos.

La hipótesis mecánica es preferible también porque es la que contiene el *menor número de principios*, que son además más *simples* y más *primarios* que los principios de las otras teorías[5]. Dicho de otro modo, cumple mejor los requisitos impuestos por el famoso principio de Occam, según el cual no hay que adicionar entidades explicativas sin necesidad.

Pero de todas las virtudes de la hipótesis mecánica, la que Boyle más subraya es su *universalidad*. La hipótesis mecánica es universal porque tiene la pretensión de explicar todos los fenómenos naturales. Partiendo de un pequeño número de categorías mecánicas básicas, se pueden originar un gran número de categorías descriptivas de la realidad, que hacen que la hipótesis mecánica sea capaz de explicar fenómenos como, por ejemplo, las enfermedades del cuerpo humano, la circulación de la sangre, la formación de los cristales, los movimientos de los astros y el agua hirviendo[6].

La universalidad de la hipótesis mecánica resalta también en el hecho de que no se aplica únicamente a lo visible, sino también a lo invisible; por eso Boyle rechaza como falsa la tesis de los que creen necesario afirmar la existencia de agentes no mecánicos en la naturaleza, por consideraren que la explicación mecánica no se aplica a lo que se sale del ámbito de la percepción[7].

---

5 Cfr. R. Boyle, *Mechanical Hypothesis*, pp. 104-106: "I. The *first* thing that I shall mention to this purpose, is the Intelligibleness or Clearness of Mechanical Principles and Explications […]. II. In the next place I observe, that there cannot be *fewer* Principles than the two grand ones of Mechanical Philosophy, *Matter* and *Motion* […]. III. Nor can we conceive any Principles more *primary*, than Matter and Motion […]. IV. Neither can there be any Physical Principles more *simple* than Matter and Motion".

6 Cfr. R. Boyle, *Mechanical Hypothesis*, p. 116: "These principles –*matter*, *motion* (to which *rest* is related), *bigness*, *shape*, *posture*, *order*, *texture*– being so *simple*, *clear* and *comprehensive*, are applicable to all the real phenomena of nature, which seem not explicable by any other not consistent with ours".

7 Cfr. R. Boyle, *Mechanical Hypothesis*, p. 107: "The Mechanical affections of Matter are to be found, and the Laws of Motion take place, not only in the great Masses and the middle-siz'd Lumps, but in the smallest Fragments of Matter; and a lesser portion of it, being as well a Body as a greater, must, as necessarily as it, have its determinate Bulk and Figure: And he that looks upon Sand in a good Microscope will easily perceive that each minute Grain of it has as well its own size and shape, as a Rock or Mountain".

La hipótesis mecánica es universal aun por otro motivo: porque es compatible con otras teorías explicativas de la naturaleza, ya que es la que mejor explica *como* ocurren los fenómenos naturales. Es compatible con las teorías de los aristotélicos y de los platonistas de Cambridge, que buscan explicar la ocurrencia de los fenómenos por la intervención de agentes inmateriales –los primeros recurriendo a las *formas substanciales*, los segundos recurriendo a una *alma del mundo* (Henry More) o a una *naturaleza plástica* (Ralph Cudworth). Boyle considera que aunque estas teorías no sean contradictorias, "no dicen nada que satisfaga un espíritu inquisitivo, que procura saber no sólo cual es el agente general que produce un fenómeno, sino también por qué medios y de qué modo el fenómeno es producido"[8].

Pero la hipótesis mecánica es igualmente compatible con la teoría de los químicos, los cuales, según Boyle, pretenden fundar toda una filosofía natural sobre un conjunto de elementos naturales. Boyle reconoce que es muy útil para el naturalista conocer los materiales de que se compone el cuerpo, pero insiste en que la naturaleza de cualquier elemento material deriva de las propiedades mecánicas de la materia de que está hecho[9]. Además, el mero conocimiento de la causa material de los fenómenos no ayuda a explicar "cómo" se producen los fenómenos. Tal y como para explicar el funcionamiento de un reloj hay que recurrir a las propiedades mecánicas de las piezas, y no basta la identificación del tipo de materiales que componen dichas partes, también en la naturaleza hay que recurrir a los atributos mecánicos de las partes de la materia para explicar la ocurrencia de los fenómenos, no bastando para ello la identificación de los materiales constitutivos de los cuerpos[10]. Una explicación mínimamente satisfactoria de la ocurrencia de los fenómenos naturales tiene por fuerza que incluir la identificación de las causas eficientes. La identificación de las causa materiales es útil tan sólo en la medida en que enriquece la explicación.

3. LAS CAUSAS FINALES

Boyle aborda el tema de las causas finales en *Disquisition About the Final Causes of Natural Things*, obra en la que pretende poner de manifiesto las ventajas de la consideración de las causas finales tanto para la filosofía como para la religión; se trata, en su opinión, de salvaguardar un recurso valioso y que ha

---

8 Cfr. R. Boyle, *Mechanical Hypothesis*, p. 108.

9 Cfr. R. Boyle, *Mechanical Hypothesis*, pp. 110-111.

10 Cfr. R. Boyle, *Mechanical Hypothesis*, p. 111.

sido rechazado por los filósofos de su época, que abandonaron las causas finales en favor de un modelo puramente mecanicista del universo.

El objetivo fundamental de Boyle en *Final Causes* no es refutar las tesis de los epicúreos, que defienden que el mundo resulta del choque aleatorio de átomos en el vacuo, lo que les lleva a considerar que las causas finales no existen en la naturaleza. Boyle pretende sobretodo oponerse al planteamiento cartesiano, según el cual no se deben considerar las causas finales en la filosofía natural, porque, como afirma el autor francés en sus *Principios de Filosofía*, la razón humana es limitada y –en razón de esta limitación– no puede conocer los designios divinos.

En contra de los epicúreos, Boyle sostiene que la complejidad existente en las estructuras de los organismos vivos pone de manifiesto que el mundo es el resultado de la acción de un agente inteligente y no puede ser obra del azar[11]. Así, pues, considera que las causas finales existen en la naturaleza y que corresponden a las intenciones de Dios. Es el propio Dios que hace que se cumplan sus designios, por medio de la aplicación de las leyes del movimiento que Él mismo fijó libremente en el momento de la creación del mundo. Para Boyle, dado que en la naturaleza sólo existe materia y movimiento, no son posibles principios internos a los cuerpos que les dirijan a la realización de determinados fines. La actuación por fines de todos los cuerpos, vivos y no vivos, es obra de Dios. Los cuerpos naturales son simples instrumentos inertes de que se sirve Dios para cumplir sus fines. De este modo, la finalidad existente en la naturaleza es real pero exterior y no inmanente a ella.

Además de considerar que las causas finales existen y que corresponden a los designios divinos, Boyle sostiene que se pueden conocer algunos de esos designios. Concuerda con Descartes en que la razón es limitada y que es pretencioso y vano el intento de conocer todos los designios divinos. Pero, al contrario de lo que sostiene el filósofo francés, afirma que se pueden conocer algunos de estos fines, ya que, como dice, "algunos de los fines son tan evidentes que sería un absurdo no tomarlos en consideración"[12]. Según Boyle, una de las razones que llevó Descartes a rechazar las causas finales en el estudio de la física fue el

---

[11] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 97: "There are some effects, that are so easy, and so ready, to be produc'd, that they do not infer any knowledge or intention in their Causes; but there are others, that require such a number and concourse of conspiring Causes, and such a continued *series* of motions or operations, that 'tis utterly improbable, they should be produced without the superintendency of a Rational Agent".

[12] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 90.

modo abusivo como dichas causas fueron usadas por los escolásticos. La atención que dirigieron a estas causas les llevó a menospreciar las autenticas causas de los fenómenos, esto es, las causas eficientes.

Así, pues, Boyle comparte la tesis de Bacon de que le principal objetivo del estudioso de la naturaleza debe de ser la identificación de las causas eficientes de los fenómenos. Pero se aleja de Bacon en la medida en que este considera que el estudio de las causas finales pertenece a la metafísica. Para Boyle, la consideración de las causas finales es útil y legítima tanto en la metafísica como en la física.

En su esfuerzo de legitimar el uso de argumentos metafísicos en la física –la causa final es un designio divino, y por tanto una entidad metafísica– Boyle refuta la tesis de Descartes según la cual en la física sólo se admiten argumentos físicos. Boyle señala que lo importante es que los argumentos utilizados en cualquier materia sean racionales, y no importa cuál sea la naturaleza de lo que en ellos se afirma. Lo cual significa que no se está obligado a utilizar apenas argumentos físicos en la física, sino que es posible recurrir a razones de otro tipo. Según Boyle, el mismo Descartes se sirve de argumentos metafísicos en la física; lo hace, por ejemplo, cuando prueba a partir de la inmutabilidad de Dios que la cantidad de movimiento en el mundo no cambia[13].

En física, la argumentación a partir de las causas finales consiste básicamente en sacar conclusiones referentes a la naturaleza de un cuerpo o de un conjunto de cuerpos a partir de la consideración de los fines para que fueron creados[14]. Pero Boyle no considera siempre legítimo el recurso a este método en el estudio de todas las estructuras naturales. Para evitar los excesos de los filósofos escolásticos, se propone exponer y desarrollar los criterios que debe tener en cuenta el estudioso de la naturaleza para que las conclusiones basadas en las causas finales puedan considerarse creíbles.

Boyle admite que el universo fue creado para el hombre, pero insiste en que no es aceptable pretender que la utilidad para el hombre sea su único fin; por ejemplo, no sería aceptable pretender que un sistema cósmico dado es más ver-

---

13 Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 91.

14 Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 119: "Sometimes also, upon the supposed Ends of things Men Ground Arguments, both Affirmative and Negative, about the peculiar Nature of the Things themselves; and Conclude, that This Affection of a Natural Body or Part ought to be granted, or That to be denyed, because by This, and not by That, or by This more than by That, the End design'd by Nature may be best and most convenient attain'd".

dadero que otro con base en que es más útil para el hombre[15]. Considera además que no se deben sacar conclusiones acerca de la estructura de los cuerpos inanimados más simples –piedras, metales, cristales, etc.– a partir de sus presuntos fines, pues sus estructuras son tan simples que, partiendo de ellas, nada se puede concluir con firmeza acerca de los fines de su creación.

El recurso a las causas finales es legítimo y útil sobre todo en aquella disciplina a la que hoy se da el nombre de biología. Esto es así porque la estructura de los cuerpos vivos es más compleja, siendo por eso posible conocer con algún grado de certeza los fines para que han sido creadas las distintas partes de dichos cuerpos[16]. Por ejemplo, la estructura del ojo revela que esta parte del cuerpo humano está de tal modo bien dispuesta para realizar la función de la visión que, según Boyle, es evidente que este órgano ha sido creado expresamente para desempeñar la función de ver[17]. A partir de este hecho evidente, el naturalista puede sacar conclusiones acerca de la estructura del ojo.

Pero que Boyle admita que se puede hacer uso de las causas finales en biología, no significa que considere que sea suficiente presentar una explicación teleológica de los fenómenos ni que la explicación mecánica no sea necesaria.

La explicación teleológica y la explicación mecánica corresponden a dos puntos de vista distintos sobre el mismo fenómeno: *grosso modo*, la explicación teleológica tiene en vista la pregunta sobre el *por qué*, mientras que la explicación mecánica procura contestar a la pregunta sobre el *cómo*. Boyle indica que hay dos modos de llegar a saber qué es un reloj. Se sabe lo que es un reloj si se tiene la noción de que se trata de un aparato construido por un artífice que tiene

---

[15] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 120: "I dare not imitate Their Boldness, that not only affirm, that the *Sun* and *Moon*, and all the *Stars*, and other Celestial Bodys, were made solely for the use of Man; but Presume to ground Arguments, to evince the such a System of the World to be True, and such another Erroneous, because the Former is, as they think, better fitted to the Conveniency of Mankind, or the less suited to that End, or perhaps altogether Useless or unnecessary to it".

[16] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 123: "'tis yet more unsafe, to ground Arguments of the Nature of particular Bodies that are Inanimate in the Sublunary World, upon the Uses we think they are design'd for. This will not appear an unreasonable Caution if we consider, How little we know of the Particular Purposes of Nature in those Bodies here below, which not being Organical, like those of Animals and Plants, cannot by the Curiousness of their Structure disclose to us the Particular Ends to which they were ordained".

[17] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 126: "The Eye […] is *so* little fitted for almost any other Use in the Body, and is *so* exquisitely adapted for the Use of Seeing, and That Use is *so* necessary for the welfare of the Animal, *that* it may well be doubted, whether any Considering Man can really think, that It was not destinated to that Use".

como principal función indicar la hora. En este caso, se considera el reloj a partir del por qué. El otro modo de llegar a saber lo que es un reloj consiste en la identificación de los materiales que el relojero utilizó, en el conocimiento de la forma de las piezas, del modo como se encuentran dispuestas, etc. En este caso, se considera el reloj desde el ángulo de su cómo. Los dos modos no coinciden, pero el primero no es suficiente. Para conocer realmente un reloj hay que conocer su naturaleza mecánica[18].

De modo análogo, no es suficiente identificar los fines de los fenómenos naturales: es siempre necesario explicar mecánicamente dichos fenómenos. Además, en sentido riguroso, Boyle no considera que sea necesaria la identificación de la causa final de los fenómenos; ella puede apenas complementar la explicación o facilitar el camino para encontrar la explicación mecánica. En este aspecto, Boyle se aleja de Aristóteles, según el cual, en biología, es necesario identificar la causa final de un proceso para llegar a comprenderlo.

La causa final desempeña, por tanto, una función heurística en la explicación mecánica, esto es, la causa final puede llevar al descubrimiento de determinadas propiedades de las partes. Sin embargo, dichas propiedades tendrán siempre que explicarse mecánicamente, esto es, con base en el alfabeto de las categorías mecánicas[19].

CONCLUSIÓN

La explicación de cualquier fenómeno natural tendrá siempre que ser mecánica. En el estudio de los cuerpos vivos se pueden presentar explicaciones teleo-

---

[18] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 150: "A Country-Fellow here in *England* knows something of a Watch, because he is able to tell you, that 'tis an Instrument that an Artificer made to Measure Time by: and That is more than every American Savage would be able to tell you; and more than those Civilis'd *Chineses* knew, that took the first Watch the Jesuit brought thither, for a Living Creature. But the *English* Countryman […] does very little understand the Nature of It. And whereas the two Scopes, that Men are wont to Aim at in the Study of Physics, are to Understand, *how* and after what manner Nature Produces the *Phænomenon* we Contemplate; and, in case it be Imitable by Us, how We may, if Occasion require, Produce the Like Effect, or come as Near as it may be: These Ends cannot be attained by the bare Knowledg of the Final Causes of Things, nor of the General Efficient".

[19] Cfr. R. Boyle, *Final Causes*, p. 149: "the Naturalist should not suffer the Search or the Discovery of Final Cause of Nature's Works, to make him Undervalue or Neglect the studious Indagation of their Efficient Causes".

lógicas, pero estas servirán o de complemento a la explicación mecánica o de instrumento heurístico para su descubrimiento.

Para Aristóteles, la principal tarea del estudioso de los cuerpos vivos era la identificación de las causas finales, sin las cuales no tendría sentido considerar las causas materiales y eficientes. Sólo cuando se identifica el fin de una parte de un cuerpo vivo y se sabe en vista de qué dicha parte se desarrolla, se pueden describir los elementos y los movimientos incluidos en sus operaciones.

Para Boyle, el principal objetivo del filósofo natural debe ser la identificación de las causas mecánicas de los fenómenos. Este es, en su opinión, el mejor modo de conocer profundamente los secretos de la naturaleza. Los elementos teleológicos son secundarios, heurísticos, arquitectónicos.

Hugo Fraguito
Universidade Nova de Lisboa
hfraguito@gmail.com

LA CAUSALIDAD COMO DETERMINANTE METAFÍSICA DEL MOVIMIENTO ABSOLUTO EN G. W. LEIBNIZ

Leonardo Ruiz Gómez

Al final de su vida, Leibniz sostuvo una intensa y agitada controversia con el newtonianismo a través de uno de sus más importantes representantes, el teólogo inglés Samuel Clarke. En términos generales, Leibniz defiende a lo largo de cinco cartas una teoría relativista del espacio con argumentos bastante coherentes y firmes. Por su parte, Clarke –haciendo eco de un argumento de cepa newtoniana– defiende la existencia del espacio absoluto a partir de la comparecencia de fuerzas inerciales en los movimientos centrífugos[1]. El origen del argumento clarkeano es el famoso experimento mental que Newton desarrolla en el Escolio a las Definiciones de los *Principia*: el experimento del cubo de agua. Con él, Newton pretende mostrar que una concepción relacionalista del espacio no permite dar cuenta de los fenómenos dinámicos que aparecen en el movimiento circular, en particular, el de las fuerzas centrífugas. En un fenómeno rotatorio –v.g. un cubo lleno de agua girando sobre su eje vertical– aunque no se observa un movimiento relativo entre el agua y el cubo, sí se percibe, en cambio, que el agua adopta una figura parabólica en su superficie por la presencia de fuerzas centrífugas. De esto se puede concluir –piensa Newton– que el movimiento del cubo respecto al espacio es absolutamente determinable[2].

---

[1] Cfr. C.III.4, 368-369. Sigo aquí el ya habitual modo de citar la correspondencia Leibniz-Clarke: la letra (C/L) hace referencia al remitente, el número en romanos indica el número de carta de cada interlocutor y el número arábigo señala el parágrafo de cada carta. La paginación corresponde a la edición de Gerhard: G VII.

[2] Cfr. I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, A. Koyré / B. Cohen (eds.), Harvard Univ. Press, Cambridge MA, 1972. I, Definiciones, Escolio IV, 50-52. En adelante me referiré a esta edición como *Principia*.

Como varios autores han señalado ya[3], si bien este argumento no pretende ser una prueba conclusiva a favor del espacio absoluto, sino que se trata de una desacreditación de la concepción cartesiana del lugar[4], es verdad que Clarke remite a éste como prueba contra el relativismo leibniziano. Clarke no sólo adopta el argumento para el movimiento rotatorio, sino que asume que lo dicho respecto a éste puede aplicarse a cualquier movimiento uniformemente acelerado, y que los fenómenos inerciales como el que se constata en un vehículo en movimiento rectilíneo acelerado son igualmente inexplicables por la tesis relativista que las fuerzas centrífugas.

No es necesario hacer un análisis exhaustivo para mostrar el error en el que cae Clarke al creer, por ejemplo, que si todas las partículas del universo estuvieran en movimiento rectilíneo uniforme y sufrieran una desaceleración súbita, debería sentirse un *shock*, un parón en seco, en el momento de tal desaceleración[5]. En realidad, tal parón no sería en lo absoluto perceptible, en caso de que la reducción de la velocidad se verifique en todas y cada una de las partículas del universo.

Sin embargo, llama la atención que Leibniz no intenta desacreditar la opinión clarkeana por lo ingenuo de su argumento, sino que prefiere admitir el carácter absoluto del movimiento y, a la vez, desarticular la relación entre éste y el espacio absoluto:

> "No encuentro nada en la definición octava de los *Principios Matemáticos de la Naturaleza*, ni en el Escolio de esta definición, que pruebe o pueda probar la realidad del espacio en sí. Sin embargo, estoy de acuerdo en que hay diferencia entre un movimiento absoluto verdadero de un cuerpo y un simple cambio relativo de situación por referencia a otro cuerpo"[6].

Inmediatamente después, Leibniz establece un criterio etiológico para distinguir entre el movimiento relativo y el movimiento absoluto:

---

3 Cfr. R. Laymon, "Newton's Bucket Experiment", *Journal of the History of Philosophy,* 1978 (16, 4), pp. 399-413; A. Koyré, *Études newtoniennes,* Gallimard, Paris, 1991, p. 126; F. Cala, "La identidad de las partes y el problema de la inercia", *Praxis Filosófica,* 2006 (22), pp. 156; S. Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time and Motion, II", *The Philosophical Review,* 1959 (68, 2), pp. 27-28; J. Earman, *World Enough and Space-Time: absolute versus relational theories of space and time,* MIT Press, Cambridge MA, 1989, p. 128.

4 Cfr. R. Descartes, *Principia Philosophiae*, en *Oeuvres de Descartes VIII*, Ch. Adam / P. Tannery (eds.), Vrin, Paris, 1996, II, §14-16, pp. 47-49.

5 Cfr. C.III.4, pp. 368-369.

6 L.V.53, p. 404.

> "Pues cuando la causa inmediata del cambio está en el cuerpo, éste está verdaderamente en movimiento y entonces la situación de los otros en relación con él estará, en consecuencia, cambiada, aunque la causa de este cambio no esté en ellos"[7].

En una primera lectura, se podría entender esta afirmación leibniziana como una concesión al espacio absoluto, una especie de rendición frente a la fuerza del argumento newtoniano. Muchos comentadores han querido ver en estos pasajes una inconsistencia en el sistema de Leibniz. Entre ellos se encuentra, desde luego, el mismo Clarke[8], quien lo acusa de ello en su siguiente y última carta; también varios autores contemporáneos comparten esta misma opinión[9].

En efecto, es fácil suponer que Leibniz está negando en este punto el carácter universal de la *equivalencia de las hipótesis*, esto es, el principio de que dentro de cualquier sistema donde haya un cambio de posición, es posible asignar el movimiento o el reposo indistintamente a uno u otro de los elementos o conjunto de elementos que cambian de posición. Bajo la perspectiva de la equivalencia de las hipótesis, hablar de una posición absoluta y determinable carece de sentido desde el punto de vista de los fenómenos. Negar, pues, tal equivalencia implicaría para Leibniz abandonar el punto de vista de la relatividad del espacio. No obstante, a pesar de la cita antes mencionada, Leibniz es insistente en mantener la equivalencia de las hipótesis, no sólo en la correspondencia con Clarke, sino a lo largo de todas sus obras de madurez[10].

Resulta claro, por tanto, que debe encontrarse una vía intermedia que explique la manera en la que se concilian las afirmaciones arriba mencionadas y la equivalencia de las hipótesis. Para ello será necesario mostrar, primero, que Leibniz se encuentra verdaderamente comprometido con ambas tesis y, en se-

---

7 L.V.53, 404.

8 Cfr. C.V.53, 428.

9 Cfr. Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977, p. 148; H. G. Alexander, Introducción a *The Leibniz-Clarke correspondence,* Ayer Co. Pub/Manchester Univ. Press, Manchester, 1956, p. xxvii; J. Earman, *World enough and Space-Time*, p. 131.

10 El apego de Leibniz a la relatividad galileana se puede rastrear ya desde el *Discours de métaphysique* (§XVIII, A VI, 4B, 1558) o el *Phoranomus seu de potentia* (C, 590-591), en su correspondencia con Christian Huygens (Leibinz a Huygens, 22[12] de junio de 1694, GM II, 184) y en sus principales tratados de dinámica (*Dynamica de potentia* II, secc. III, prop. 14 y 19, GM VI, 500 y 507; *Specimen dynamicum* II, GM VI, 247). Desde luego, su defensa del relacionalismo en la correspondencia con Clarke es perfectamente congruente con esta convicción.

gundo lugar, que es posible encontrar una congruencia entre estas dos perspectivas.

1. COMPROMISO LEIBNIZIANO CON LA EQUIVALENCIA DE LAS HIPÓTESIS Y LA REALIDAD DEL MOVIMIENTO

En realidad, el problema entre la tesis newtoniana y la leibniziana no se encuentra precisamente en la validez de la equivalencia de las hipótesis, sino en el significado que entraña este principio para ambos autores. En este sentido, Clarke ha tomado una vía poco afortunada al tratar de utilizar el movimiento rectilíneo uniformemente acelerado como prueba del espacio absoluto. En efecto, el mismo Newton admite que los movimientos relativos entre los cuerpos dentro de un espacio son iguales, ya sea que este espacio esté en reposo o en movimiento uniforme acelerado[11], y encontramos múltiples aplicaciones de este principio en los desarrollos de los *Principia*[12]. Sin embargo, la relatividad que admite Newton no es otra cosa que un caso particular de movimientos que pueden ser descritos con precisión mediante una conversión (las transformaciones galileanas) de ciertas fórmulas. Esta transformación nos permite hacer mediciones relativas de los movimientos, pero existen otro tipo de movimientos que no admiten una equivalencia en las hipótesis; estos son los movimientos rotatorios cuyos efectos dinámicos denotan la existencia del espacio absoluto. Para Leibniz, en cambio, la equivalencia de las hipótesis se trata de una ley general de la naturaleza. Una condición irrevocable en los fenómenos que determina le definición del movimiento.

La respuesta que da Leibniz al argumento del cubo de agua resulta poco contundente, principalmente porque no da una explicación de la aparición de fuerzas centrífugas en el movimiento rotatorio en términos relativistas, sino que prefiere apelar a uno de sus principios más socorridos, el principio de continuidad, y así criticar la distinción que pretende hacer Newton entre movimiento circular y rectilíneo uniforme. El movimiento curvilíneo, piensa Leibniz, no es otra cosa que una integración infinitesimal de movimientos rectilíneos, de ahí que resulte absurdo que aparezcan espontáneamente propiedades específicas en los movimientos rotativos que no se encontraran en el movimiento rectilíneo.

Si bien la solución dinámica al experimento del cubo de agua sólo será tímidamente vislumbrada hasta 1883 por Ernst Mach y completamente descrita por

---

[11] Cfr. I. Newton, *Principia,* I, 63-64, leyes, corol. V-VI.

[12] Cfr. I. Newton, *Principia,* I, sec. II, prop. 1, teor. I, cor. 6.

Einstein hace poco más de un siglo, la respuesta de Leibniz al problema nos ayuda a encontrar cierta coherencia en su pensamiento en torno al tema. Leibniz parte de la regularidad en la naturaleza, del principio de que la naturaleza no da saltos, para suponer que la equivalencia de las hipótesis debe ser considerada una ley general.

La respuesta de Leibniz, si bien de carácter geométrico más que dinámico, es prueba de que su inconformidad con el argumento newtoniano encuentra fundamento en su pensamiento y no es una mera crítica *ad hoc* dirigida al científico inglés. El siguiente fragmento de la correspondencia con Huygens muestra con claridad que Leibniz pensaba, más de veinte años antes de la correspondencia con Clarke, que el argumento del cubo de agua no limita la generalidad de la ley de equivalencia de las hipótesis.

> "El señor Newton reconoce la equivalencia de las hipótesis en el caso de los movimientos rectilíneos, pero respecto a los circulares, él cree que la tendencia realizada por los cuerpos en rotación de alejarse del centro o del eje de circulación da a conocer su movimiento absoluto. Pero yo tengo razones que me hacen creer que nada rompe la ley general de la equivalencia"[13].

Y no sólo eso, la misma aparente contradicción entre movimiento absoluto y equivalencia de las hipótesis que se muestra en la polémica con el teólogo inglés se observa también en este diálogo con Huygens:

> "En cuanto a la diferencia entre el movimiento absoluto y el relativo, yo creo que si el movimiento, o más bien la fuerza motriz de los cuerpos, es algo real, como parece que debe ser reconocido, tendrá que haber algún *subjectum*. Porque estando *a* y *b* moviéndose el uno contra otro, sea que se suponga el movimiento o el reposo en cualquiera de éstos; e incluso si se tuvieran 1000 cuerpos, yo sostengo aun que los fenómenos no nos podrían proporcionar (ni tampoco a los ángeles) una razón infalible para determinar el sujeto del movimiento o su grado"[14].

Se concluye, pues, que Leibniz mantiene a lo largo de buena parte de su obra la tesis que respalda la equivalencia de las hipótesis, la cual resulta fundamental para su discusión con el newtonianismo. No obstante, la tesis que se relaciona con la realidad de la fuerza motriz (y que acabamos de mencionar ahora) es tan irrenunciable como la primera, y es la piedra angular de otra controversia fortísima que sostuvo Leibniz, esta vez con el cartesianismo.

---

[13] *Leibniz a Huygens*, 22 [12] de junio de 1694, *GM* I, 184-185.

[14] *Leibniz a Huygens*, 22 [12] de junio de 1694, *GM* I, 184.

En efecto, Leibniz había diseñado una dinámica (como se sabe, el término es invención suya) que se contraponía con la mecánica de Descartes. Utilizando las demostraciones de Huygens y Galileo, el filósofo alemán intentaba sustituir el principio de conservación del *momentum* por el de la conservación de la fuerza. En términos analíticos, Leibniz sostiene que en el choque de los cuerpos lo que se conserva no es el producto de la masa por la velocidad, sino el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad (mv^2). Lo absoluto y constante en el universo no es la cantidad de movimiento, sino su causa, es decir, la fuerza.

Esta tesis ha generado polémica entre los comentadores, pues abre la puerta –como pensaba Newton– al espacio absoluto y coloca al relativismo leibniziano en una posición vulnerable. Así lo interpreta, por ejemplo, Bertrand Russell, quien ve en la dinámica leibniziana una especie de bisagra incómoda entre la cinemática y la metafísica: por una parte, una dinámica absolutista como la de Leibniz no se corresponde con una teoría del espacio relativista[15] y, por otra, la teoría dinámica del choque y la metafísica monadológica parecen igualmente irreconciliables[16]. Desde esta perspectiva, la dinámica leibniziana funcionaría como una junta cuyo fracaso principal sería el de no adherirse a ninguna de las dos secciones del sistema que intenta reunir.

El resto de la comunicación se enfocará ahora a solucionar la primera aporía: aquella que sostiene una dinámica absolutista y, simultáneamente, la relatividad del espacio.

2. COHERENCIA DE LA POSICIÓN LEIBNIZIANA

La crítica en últimas décadas –especialmente a partir del trabajo de Rescher[17], Brown[18], Gueroult[19] y matizado por Hartz y Cover[20]– ha mostrado que el sistema leibniziano está constituido por distintos niveles metafísicos; al menos por dos: uno fenoménico y otro monádico. Sin entrar en los detalles de la discu-

---

15 Cfr. B. Russell, *Exposición crítica*, p. 148.

16 Cfr. B. Russell, *Exposición crítica*, pp. 48-50.

17 N. Rescher, *Leibniz's metaphysics of nature: a group of essays,* Reidel, Dordrecht, 1981.

18 G. Brown, "'Quod ostendendum susceperamus'. What did Leibniz undertake to show in the *Brevis Demonstratio*" en *G.W. Leibniz. Critical Assessments*, R. Woolhouse (ed.), Routledge, London, 1994, pp. 177-197.

19 M. Gueroult, *Leibniz: Dynamique et Métaphysique,* Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

20 G. Hartz / J. Cover, "Space and Time in the Leibniz Metaphysics", en *G. W. Leibniz. Critical Assessments*, R. Woolhouse (ed.), Routledge, London, 1994, pp. 76-103.

sión contemporánea en torno a esta interpretación, pero partiendo de su verosimilitud, se puede afirmar que la noción de fuerza vertebra todos los niveles del sistema.

Leibniz es insistente en que su concepto de fuerza es metafísico[21]. Responsabiliza incluso al descubrimiento de la fuerza de su vuelta a la metafísica clásica y a aquello que sus contemporáneos consideraban como "cualidades ocultas", a saber, las entelequias y las formas[22]:

> "Además de los aspectos puramente matemáticos y sujetos a la imaginación, había que admitir ciertas cuestiones perceptibles sólo por la mente, y había que añadir a la masa material algún principio superior y, por así decir, formal, puesto que todas las verdades de las cosas corpóreas no pueden colegirse únicamente de los axiomas logísticos y geométricos, […] sino que deben añadirse otras cosas sobre la causa y el efecto, la acción y la pasión, con las que se salven las razones del orden de las cosas. No importa que llamemos a este principio Forma o Entelequia o Fuerza"[23].

La referencia a la causa y al efecto, a la acción y la pasión, en relación con la fuerza puede dar luz a la aparente incongruencia del fragmento de la correspondencia con Clarke que se expuso al comienzo de la comunicación: la fuerza, que es principio del movimiento, es decir, de un cambio de posición, es en el ámbito monádico una entelequia, esto es, el origen metafísico del cambio: la causa. Si bien Leibniz no duda en involucrar su noción de fuerza en explicaciones físicas

---

21 "Pero luego, tras escrutarlo todo con mayor profundidad, vi en qué consistía la explicación sistemática de las cosas, y advertí que aquella hipótesis anterior de la noción corpórea no era completa, y se podía comprobar tanto por otros argumentos como incluso por esto mismo, y que en el cuerpo, además de magnitud e impenetrabilidad, debe suponerse algo de donde surge la consideración de las fuerzas; añadiendo las leyes metafísicas correspondientes a las leyes de la extensión nacen estas mismas reglas del movimiento, que había llamado sistemáticas, a saber: que todo cambio se produce por grados, y toda acción se da junto con la reacción, y una nueva fuerza no se manifiesta sino en detrimento de otra anterior, y por ello siempre lo que arrastra es retardado por lo arrastrado, y no se contiene más o menos potencia en el efecto que en la causa. Ley que, al no derivarse de la noción de masa, es necesario que se derive de otra cosa que se encuentra en los cuerpos, es decir, de la misma fuerza, que evidentemente siempre tiene la misma cantidad, aunque sea ejercida por diversos cuerpos", *Specimen Dynamicum* I, GM VI, 241.

22 Cfr. G. W. Leibniz, *Specimen Dynamicum*, *GM* VI, 234; Carta de Leibniz a Remond 10 de enero de 1714, G III, 606.

23 G. W. Leibniz, *Specimen Dynamicum*, *GM* VI, 241-242.

e incluso atribuirle una fórmula analítica que la mida, el sentido propio de fuerza como causa es primordialmente metafísico.

El análisis indica así que la investigación de la noción de causa puede aportar comprensión al problema del movimiento, tanto de su sustrato metafísico, la fuerza, como de su desarrollo fenoménico. Hacer un estudio completo del concepto de causalidad llevaría a este trabajo más allá de sus límites; baste con enfatizar, entonces, ciertas notas que permitan arrojar luz sobre el problema del relativismo del espacio y la realidad absoluta de las fuerzas.

Es bien sabido que el sistema leibniziano se soporta en una densidad discreta de sustancias entre las cuales no existe relación alguna más que la percepción mutua. Un segundo nivel, el fenoménico, es conformado por la sumatoria infinita de estas percepciones mutuas entre las sustancias. El movimiento, tal como Leibniz lo concibe, consiste en una coordinación entre varias sustancias cuya expresión fenoménica describe un cambio de posición, esto es, un cambio de orden. Tal coordinación (o armonía) impide que, desde el punto de vista fenoménico, sea posible asignar a un cuerpo el movimiento antes que a otro. Aquí la equivalencia de las hipótesis encuentra su *ratio*. Una expresión del tipo "*a* se mueve respecto a un cuerpo *b*, estando *b* en reposo" carece de sentido en el sistema leibniziano porque el movimiento sólo puede ser descrito en términos fenoménicos y, en los fenómenos, *a* representa el movimiento de *b* tanto como *b* representa el movimiento de *a*. En consecuencia, no hay indicación alguna que nos permita distinguir entre un estado y otro, entre una hipótesis y otra.

Pero lo que en el ámbito fenoménico es indiscernibilidad, en el ámbito monádico es discernibilidad. Leibniz, como toda la tradición, encuentra que el movimiento debe ser fundado en causas eficientes; no obstante, se separa de sus contemporáneos en que distingue, al modo clásico, entre acción y pasión en la causalidad. En la *Monadología* se lee:

> "49. Se dice que la criatura actúa exteriormente en tanto que posee perfección, y que *padece* la acción de otra en tanto que es imperfecta. Así, atribuimos *acción* a la mónada en tanto que tiene percepciones distintas, y *pasión* en tanto que las tiene confusas.
>
> 50. Una criatura es más perfecta que otra cuando se encuentra en ella lo que sirva para dar razón *a priori* de lo que acontece en la otra; por eso decimos que actúa sobre la otra"[24].

[24] G. W. Leibniz, *Monadologie*, G VI, §49-50, 615.

Así, la distinción entre causación activa y pasiva no se juega en el ámbito de los fenómenos, sino en el de las entelequias; y el criterio de discernibilidad del movimiento no está sujeto, entonces, a la equivalencia de las hipótesis, pues no es un criterio espacial, sino relativo a la perfección. El movimiento es relativo, pero la fuerza, la entelequia, es causa o bien activa o bien pasiva del cambio; y tal asignación (de la acción o la pasión) es absoluta.

Se puede objetar que la fórmula mv^2, la medida de la fuerza según Leibniz, aun en su carácter escalar, está sometida a la equivalencia de las hipótesis y por tanto a la indiscernibilidad de un factor activo y uno pasivo. Esto es verdad, sin embargo, la objeción es desactivada si se toma en cuenta que mv^2 no es sino un modo de medir la manifestación de la fuerza en los fenómenos. Leibniz no concibe, como hace notar Juan Arana, una *fuerza matemática*, sino una *matematización de la fuerza*[25]. La fuerza es metafísica y, en su despliegue en los fenómenos, se convierte en matematizable y, por tanto, en relativa.

De este modo, se puede ver cómo la noción de fuerza vertebra todo el sistema leibniziano. En el ámbito monádico, es la causa que explica el paso de la sustancia de un estado a otro y, en el ámbito físico, el cambio de orden entre los cuerpos. En el ámbito fenoménico es medible escalarmente por el producto de la masa y el cuadrado de la velocidad, pero no asignable absolutamente a un cuerpo u otro. Sólo un acceso monádico nos permitiría hacer una asignación correcta de la proporción de la fuerza. Es por esta razón que Leibniz sostiene que la noción de fuerza es perceptible *sólo por la mente*, es decir, mediante una especie de acceso monádico y no fenoménico.

Ahora, si bien el filósofo alemán no suele detallar cómo puede realizarse este "acceso monádico" para asignar la causa del movimiento correctamente a las sustancias, puede realizarse, en mi opinión, una hipótesis de solución desde su propio sistema.

En primer lugar, Leibniz suele decir que el único criterio de distinción entre hipótesis equivalentes es el de la inteligibilidad de las mismas. En su texto *Phoranomus seu de potentia*, Leibniz afirma que la verdad de las hipótesis consiste únicamente en su inteligibilidad[26]. Pero esto no significa que fenoménicamente existan razones de discernimiento entre ellas, sino que el ámbito monádico, en la medida en la que puede ser accesible a nuestras mentes finitas, muestra que ciertas hipótesis resultan más inteligibles que otras.

---

[25] Cfr. J. Arana, Estudio preliminar en: *Escritos de dinámica de G. W. Leibniz,* Tecnos, Madrid, 1991, p. xxi.

[26] G. W. Leibniz, *Phoranomus seu de potentia et legibus naturae*, C, p. 592.

Desde luego, este método resulta insuficiente para realizar una asignación precisa de las causas del movimiento, y se le podría criticar a Leibniz que, dado que nuestro acceso a las mónadas es fenoménico no tiene sentido cuestionarnos por la inteligibilidad de las hipótesis y, por tanto, por la realidad de las fuerzas.

No obstante, se puede mostrar, por último, que en el sistema leibniziano tal acceso es posible hacia al menos una mónada, y que tal posibilidad nos obliga a admitir una realidad en la acción y la pasión en las sustancias, esto es, una discernibilidad de los estados monádicos al margen de la indiscernibilidad de los estados fenoménicos.

El concepto de sustancia leibniziano podría entenderse en el entrecruzamiento de dos vías distintas de pensamiento: una que proviene de la noción de fuerza, y que es anticartesiana[27]; y otra que proviene de la noción de yo, y que es, paradójicamente, cartesiana. La primera vía ha sido ya reseñada en la discusión sobre las fuerzas; para la segunda vía se remite ahora la siguiente afirmación leibniziana del *Nuevo Sistema*:

> "Es necesario que lo que constituya a la sustancia corporal sea alguna cosa que responda a lo que, en nosotros, se denomina *yo*, que es indivisible y por lo tanto activo, porque al ser indivisible y sin partes, no será un ser por agregación, pero por ser activo será alguna cosa sustancial"[28].

Y más adelante:

> "Parece asimismo que en todas las especies orgánicas debe haber alguna cosa que responda al alma, y que […] yo llamo […] fuerza primitiva"[29].

Dadas estas premisas (la del *yo* y la del alma), resulta evidente –en mi opinión– que hay un acceso privilegiado al menos a una mónada, a saber, a esta mónada que soy *yo*. Y en el conocimiento de esta mónada es fácil saber de qué movimientos se es responsable como causa y de qué movimientos no se es. Así, por una parte, la equivalencia de las hipótesis me impide determinar si, mientras camino, soy yo el que me muevo respecto de la tierra o si es la tierra la que se mueve respecto de mí. Leibniz dirá que, fenoménicamente, sólo podemos decir que hay un cambio de posición entre la tierra y yo –por lo que cualquier referencia al espacio absoluto resulta baladí–. No obstante, por otra parte, el conocimiento de mi sustancia me impide asignar indistintamente las causas de ese

---

[27] Esta vía ha sido ampliamente explorada en D. Garber, *Leibniz: Body*, *Substance*, *Monad,* Oxford University Press, Oxford, 2009.

[28] G. W. Leibniz, *Système nouveau pour expliquer*, G IV, p. 473.

[29] G. W. Leibniz, *Système nouveau pour expliquer*, G IV, p. 473.

cambio de posición a la tierra o a mí, pues yo sé cuándo he causado mi propio movimiento y cuándo no. De aquí se sigue que, bajo esta perspectiva, es posible postular una noción real de fuerza sin necesidad de apelar a un marco espacial absoluto ni poner en duda la equivalencia de las hipótesis.

En conclusión, se puede afirmar que el sistema leibniziano guarda una coherencia notable a pesar de sostener, por una parte, la relatividad del espacio y, por otra, la asignabilidad absoluta de las causas del movimiento entre sustancias, es decir, de la fuerza. Y no sólo eso, sino que a través de un análisis de las nociones de causalidad y de sustancia como una extrapolación del *yo* se sigue la necesidad de asumir que la asignación de las causa del movimiento no es arbitraria, si bien sólo aprehensible mediante su inteligibilidad o mediante un acceso introspectivo al *yo*.

Leonardo Ruiz Gómez
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
lruiz.4@alumni.unav.es

CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DEL MECANICISMO Y MATERIALISMO DE LA METTRIE

Miguel Ángel Belmonte

Julien Offroy de la Mettrie (1709-1751) es uno de los principales médicos-filósofos de la Ilustración, conocido sobre todo por su singular obra titulada *L'Homme-Machine*, "a la vez célebre e incomprendida"[1] publicada por vez primera en 1748 y que representa un hito singular y significativo aunque difícil de integrar en el discurrir de la filosofía moderna. Varias circunstancias hacen especialmente difícil la comprensión de La Mettrie: la multiplicidad de influencias recibidas; su facilidad para saltar de argumentos de tipo filosófico a argumentos extraídos de experiencias médicas; la necesidad de sortear con astucia los previsibles problemas con la censura.

Para exponer las consecuencias antropológicas del mecanicismo y materialismo de La Mettrie, conviene empezar aclarando en qué sentidos se pueden entender tales posiciones en el conjunto de la obra del médico-filósofo bretón. "El nombre de *mecanicismo* se justifica por la idea, expresada por Descartes en una de las últimas proposiciones de sus célebres *Principios de Filosofía*, de que no hay diferencia entre la manera como la naturaleza compone los cuerpos naturales y la forma en que lo hacen los artesanos con las máquinas, salvo, claro está, en el tamaño de los instrumentos de que se sirven en cada caso los artífices, visibles para las máquinas, invisibles para los cuerpos naturales"[2]. Es precisamente el célebre título *L'Homme-Machine* (el hombre-máquina) el que invita siempre a asociar a La Mettrie con el mecanicismo aun cuando su relación con un mecanicismo cartesiano 'ortodoxo', por decirlo así, pueda ser interpretada de diversas maneras, incluso como en oposición a él.

---

1 P. L. Assoun, "Lire La Mettrie", ensayo introductorio a J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine,* Denoël, Paris, 1981, p. 9.

2 J. Mª Petit / A. Prevosti, *Filosofía de la Naturaleza. Su configuración a través de sus textos,* Barcelona, PPU, 1992, p. 161.

En cuanto al materialismo "il convient préalablement de préciser que pour être appelée *matérialiste*, au siècle des Lumières, une théorie de l'esprit doit se proponer de réduire l'explication des phénomenes 'intellectuels' à des proprietés corporelles ou matérielles et d'inclure le corps humaine dans l'ensemble de la nature"[3]. Efectivamente el materialismo de La Mettrie no consiste meramente en el naturalismo de un Hume o en el sensismo de un Condillac. Por el contrario, si autores como La Mettrie son materialistas es en el sentido de que consideran incompleta cualquier antropología donde los fenómenos mentales y morales no sean reinsertados en la unidad de la naturaleza material al modo de propiedades de la organización corporal.

El modo en que el mecanicismo y el materialismo se presentan en La Mettrie no es del todo consistente con la formación como médico recibida en París ni con el ejercicio de tal profesión según prescribía la élite médica de la primera mitad del XVIII, sino con las influencias deliberadamente buscadas por el bretón fuera de las vías marcadas por el *establishment* médico 'ortodoxo'. En la polémica existente entonces entre 'físicos' y 'cirujanos', La Mettrie se colocó del lado de éstos y publicó numerosos libelos satíricos contra la clase médica parisina. Tras acabar sus estudios de medicina en París (los últimos meses se trasladó a Reims para evitar el coste económico de graduarse en la Sorbona) y tras un breve período ejerciendo la profesión, decidió ampliar sus estudios acudiendo a Lovaina para hacerse discípulo del reputadísimo profesor Hermann Boerhaave (1668-1738). La trascendencia de Boerhaave radica en haber creado un modelo de curriculum médico cuyo impacto en la formación médica ha perdurado hasta el presente: "Boerhaave's principal renown rests on his reputation as the greatest teacher in the eighteenth century. As the creator of the prototype of the present-day medical curriculum, his impact on medical instruction has endured. He advocated preliminary courses in sciences such as botany and chemistry, to be followed by a course in the structure and function of the human body, then courses in pathology and therapeutics, and finally extensive courses in clinical medicine. His three primary medical works all share the pedagogical concern to provide the student with a comprehensive description of basic physiology, diseases, symptoms, and treatments. He felt that it was particularly important to publish the *Materia medica*, a collection of prescriptions, so that his students would be able to accurately apply his views in their treatment of dis-

[3] D. Dumouchel, "Matérialisme et unité de l'être humain: le défi du dualisme cartésien chez La Mettrie et d'Holbach", *Dialogue,* 2010 (49), p. 562.

ease. Most innovative and important, he restored bedside medical instruction to a central place in the medical curriculum"[4].

Con Boerhaave, La Mettrie descubrió la importancia de la anatomía comparada, la disección y la práctica clínica. Pero, sobre todo, entró en contacto con las dos teorías que desde el siglo anterior venían enfrentándose tanto al aristotelismo como al galenismo: la iatroquímica y el iatromecanismo. La primera intentaba describir todos los fenómenos fisiológicos y patológicos en forma de procesos de fermentación, efervescencia, putrefacción a partir de la teoría de lo ácido y lo alcalino como principios de la naturaleza, mientras que el iatromecanismo consistía en explicarlos en términos de leyes mecánicas, de estática e hidráulica, concibiendo la materia al modo de los atomistas y explicando todos los cambios en los cuerpos por la configuración resultante del movimiento de las partículas. Boerhaave adoptaba una posición ecléctica aunque más bien inclinándose hacia esta segunda teoría.

Acostumbrado a emplear en toda su investigación unos métodos tales como los que la fisiología de Boerhaave exigía y acostumbrado a despreciar como irrelevante desde el punto de vista del conocimiento todo lo que escapara a tal ámbito explicativo previamente fijado, no veía la necesidad de superar tales constricciones cuando pasaba a pensar el mundo desde una perspectiva que ya trascendía la mirada científica, desde una perspectiva filosófica. Así, cuando el médico La Mettrie se dedica a filosofar o, incluso, a pronunciarse sobre cuestiones de fe, fácilmente lo hace desde las restricciones inherentes a los métodos de una fisiología científica tan familiares para su quehacer científico como estériles para la tarea emprendida. En La Mettrie, el materialismo y el mecanicismo son como dos caras de la misma moneda, la moneda de una determinada posición científica en el área de la medicina. A pesar de lo accidental y provisional de tal posición científica, La Mettrie eleva esta perspectiva parcial –aunque seguramente de cierta utilidad para el desarrollo de un saber científico– a la categoría de filosofía desde la que explicar toda la realidad.

El mecanicismo encaja bien con las restricciones cientificistas. El mecanicismo implica también, como la actitud cientificista en general, una falta de perspectiva que es también una especie de confusión entre lo familiar de algo y el carácter extrapolable de ese algo a lo no familiar. El mecanicista está tan familiarizado en su discurrir como científico con el método de obviar la noción de finalidad que se olvida de que en su vida real, con la que quizá debería estar

---

4 K. Wellman, *La Mettrie. Medicine*, *Philosophy*, *and Enlightment,* Duke University Press, Durham, 1992, p. 62.

más familiarizado, la finalidad es una realidad bien palpable: "En biología, el mecanicista puro es un hombre cuya actividad entera tiene por fin el descubrimiento del cómo de las operaciones vitales en la planta y en el animal. Al no buscar otra cosa, no ve otra cosa, y puesto que no puede integrar el resto a su investigación, lo niega. Por eso niega sinceramente la existencia, por otra parte evidente, de la finalidad. Esto le supone un esfuerzo. Sólo una especie de ascetismo intelectual permite al cientificista negar una evidencia que cada momento de su vida de hombre y de su actividad de sabio no deja de confirmar"[5].

La extrapolación de la ciencia y la técnica médica a la filosofía, especialmente a la antropología filosófica, aparece de modo patente en el primer tratado filosófico de La Mettrie, publicado en 1745 y titulado *Historia natural del alma*. En él encontramos inicialmente una estructura semejante a cualquier tratado acerca del alma. Sin embargo, la parte final, llena de ejemplos extraídos de la práctica médica, permiten afirmar que todo el tratado se sostiene exclusivamente en tales experiencias. Los ejemplos propuestos se dirigen todos a mostrar cómo la ruptura de la organización física altera parcial o totalmente las operaciones supuestamente inmateriales y cómo la ausencia de ciertas sensaciones normalmente recibidas por la educación impide la generación de pensamiento o incluso de un comportamiento simplemente racional. La conclusión de la obra es que "el alma depende esencialmente de los órganos del cuerpo, con los que se forma, crece y decrece"[6].

Negando la validez de las nociones de forma y finalidad, únicamente queda recurrir en la explicación de los fenómenos a la causalidad eficiente y a la material, a pesar de la incapacidad de éstas para explicar por sí solas la heterogeneidad de los seres vivos. Por ello el camino a seguir será el de un monismo homogeneizador, como ocurre en La Mettrie: "Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine, et qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée"[7] afirma en el pasaje final de la ya mencionada *L'Homme-Machine*. En tal obra encontramos numerosos pasajes en que de manera muy ostentosa se identifica el hombre con un mecanismo compuesto al modo de un reloj con sus muelles, cuerdas, etc.: "Le corps humain est une ma-

---

5 É. Gilson, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía,* Eunsa, Pamplona, 1988, p. 26.

6 J. O. de La Mettrie, *Obra filosófica,* Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 170.

7 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine,* Denoël, Paris, 1981, p. 214.

chine qui monte elle-même ses ressorts: vivante image du mouvement perpétuel"[8].

La fusión de materialismo –"l'âme n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée, et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous"[9]– y mecanicismo conducen en una lógica inexorable a la sorprendente asunción de que los animales más capaces podrán tarde o temprano aprender a hablar: "Parmi les animaux, les uns apprennent à parler et à chanter; ils retiennent des airs et prennent tous les tons aussi exactement qu'un musicien. Les autres, qui montrent cependant plus d'esprit, tels que le singe, n'en peuvent venir à bout. Pourquoi cela, si ce n'est par un vice des organes de la parole? Mais ce vice est-il tellement de conformation qu'on n'y puisse apporter aucun remède? En un mot, serait-il absolument impossible d'apprendre une langue à cet animal? Je ne le crois pas"[10].

El argumento tiene su buena dosis de sofisma: como los loros pueden 'aprender' a cantar tan bien como un músico y los simios dan muestras en su gestualidad facial de una alta espiritualidad, entonces lo único que impide a los simios hablar es un defecto en la disposición física de los órganos de la palabra. El atrevimiento de La Mettrie va aún más lejos: "Je prendrais le grand singe préférablement à tout autre, jusqu'à ce que le hasard nous eût fait découvrir quelque autre espèce plus semblable à la nôtre, car rien ne répugne qu'il y en ait dans des régions qui nous sont inconnues. Je choisirais celui qui aurait la physionomie la plus spirituelle, et qui tiendrait le mieux dans mille petites opérations ce qu'elle m'aurait promis. Enfin, ne me trouvant pas digne d'être son gouverneur, je le mettrais à l'école de l'excellent maître que je viens de nommer, ou d'un autre aussi habile, s'il en est"[11].

Aquí La Mettrie está refiriéndose a Johann Conrad Amman, célebre médico suizo cuyos logros en la cirugía aplicada a curar ciertos tipos de sordera resultan para aquél una prueba convincente de que también a los monos se les puede enseñar, con un poco de paciencia, a hablar: "¿Pourquoi donc l'éducation des singes serait-elle impossible? Pourquoi ne pourrait-il enfin, à force de soins, imiter, à l'exemple des sourds, les mouvements nécessaires pour prononcer?

---

8 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, p. 152.

9 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, pp. 189-190.

10 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, p. 159.

11 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, p. 160.

[…] La même mécanique, qui ouvre le canal d'Eustache dans les sourds, ne pourrait-elle le déboucher dans les singes?"[12].

Este corolario es, según La Mettrie, conforme a lo que enseñan los *verdaderos filósofos* es decir, los *modernos*, aunque ellos mismos no siempre se atrevan a extraerlo: "Des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente; les vrais philosophes en conviendront"[13]. Que tal transición no sea violenta conlleva consecuencias adicionales en el ámbito de la moral. Una vez hemos establecido la equiparación del verbo humano y de la voz animal, desparece lo que para Aristóteles había sido signo de la especial sociabilidad humana, incluída su vida moral y su vida política. La Mettrie captó lo esencial de las consecuencias de esta identidad; en el mundo actual, no son infrecuentes los intentos por extender tales consecuencias al devenir histórico.

En La Mettrie, el mecanicismo, antes aplicado al cuerpo humano y a los animales, deriva en su unión con el materialismo en una especie de panteísmo ateo hedonista y utilitarista en el que el sentido moral no se distingue verdaderamente del sentido del placer y del dolor que los animales alcanzan a disponer. Tampoco, como hemos visto, la inteligencia se distingue de las habilidades al alcance de un simio o de un loro: "Être machine, sentir, penser, savoir distinguer le bien du mal, comme le bleu du jaune, en un mot, être né avec de l'intelligence et un instinct sûr de morale, et n'être qu'un animal, sont donc des choses qui ne sont pas plus contradictoires qu'être un singe ou un perroquet et savoir se donner du plaisir"[14].

* * *

Si bien es cierto que La Mettrie fue un autor bastante incomprendido por sus contemporáneos y hasta frecuentemente ridiculizado, su obra no deja de ser un ejemplo claro de cientificismo en que el médico da el salto y *juega* a ser filósofo de la naturaleza y metafísico. Los grandes cambios intelectuales y culturales en Europa a finales del XVII y principios del XVIII habían allanado el camino a la aparición de obras tan pintorescas como *L'Homme-Machine*. Entonces se trataba sólo de una rareza intelectual que acarreó el mote de 'hombre-máquina' a su autor, el cual replicaba haciendo parodia de tal denominación en

---

12 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, pp. 160 y 162.

13 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, p. 163.

14 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, p. 207.

escritos de circunstancias como la *Epístola a la Señorita A. C. P. o la Máquina derribada*[15].

Sin embargo, más de tres siglos y medio después, pocas tendencias resultan más acusadas en el panorama científico. Autores que han destacado por su análisis de la relación entre biología y ética, como Hans Jonas, han detectado la relevancia de esta cuestión: "El representante clásico de la concepción mecanicista del mundo que estudiaba la materia y el movimiento se conformaba con hablar de 'la máquina del cuerpo' y seguir en el método (aunque no necesariamente en la metafísica) a Descartes, el autor de la noción de 'autómata animal', quien había desterrado por principio el espíritu del campo de objetos de la ciencia natural (sin por ello negar su existencia). Los materialistas posteriores no rechazaron del dualismo cartesiano más que el nombre. Que el espíritu es un 'epifenómeno' de procesos materiales del cerebro, como ellos decían, no pasó de ser una afirmación abstracta y sumaria hasta que no condujo a asignaciones y transformaciones concretas que permitieron al lenguaje simbólico de la física irrumpir en el ámbito del espíritu. Hoy se nos ofrece por primera vez un modelo mecanicista que aspira a poder aplicarse de igual manera a fenómenos materiales y espirituales, y ello no de modo equivalente, sino idéntico, es decir, sin que sea necesario pasar de un campo a otro distinto"[16].

Los directores del *Chimpanzee and Human Communication Institute*, ubicado en la Universidad de Washington, encuentran diariamente motivos para prolongar el camino iniciado por La Mettrie. Son el matrimonio de psicólogos Roger Fouts y Deborah Fouts y se dedican a enseñar la lengua de signos americana (ASL) a chimpancés. Una de las conclusiones a las que afirman haber llegado es que: "Entre ellos [los chimpancés] hablan a menudo y su conversación es la que tendría cualquier familia, lo que demuestra que somos muy parecidos. De hecho cuando hablas con ellos y te vas por las ramas –es uno de nuestros estudios– ellos reconducen la conversación"[17].

Otro ejemplo: en una entrevista a la doctora Penny Patterson, de la Universidad de Stanford, ésta explica diversos avatares por los que ha atravesado su relación con la gorila Koko. En un momento de la entrevista, la periodista explica que Patterson empezó por adiestrar a la gorila en signos que expresaran

---

15 Cfr. J. O. de La Mettrie, *Obra filosófica*, pp. 312-319.

16 H. Jonas, *El principio vida,* Trotta, Madrid, 2000, pp. 163-164.

17 I. Sanchís, "Gracias, contenta, abrazo, te quiero", *La Vanguardia*, 9 de mayo de 2011 http://www.lavanguardia.com/lacontra/20110509/54151533944/gracias-contenta-abrazo-te-quiero.html [consulta: 10 de mayo de 2011].

ideas básicas como beber, comer o más y premiándola con comida cada vez que lo hacía bien, y la doctora comenta: "Aquello se llegó a convertir en ese mismo tipo de aprendizaje a base de premios que se emplea con los perros o con los gatos. Pero pronto empezó a combinar signos, lo que me persuadió de que era capaz de mucho más […] Koko quiere tener hijos desesperadamente. Ella misma me lo ha dicho"[18].

Efectivamente eso es bastante más. Al parecer todos los intentos por conseguir descendencia de Koko han sido inútiles. La tendencia que se intenta difundir desde estos ámbitos investigadores es que, una vez disuelta la diferencia cualitativa entre el ser humano y ciertos animales, todo apuntaría a que éstos fueran recorriendo un itinerario psicológico-espiritual análogo al humano en todas sus dimensiones. En este contexto resulta indispensable mencionar el polémico Proyecto Gran Simio, en gran medida liderado por el filósofo australiano Peter Singer.

La mentalidad materialista, sin embargo, no se puede detener en la reivindicación de la extensión de los derechos humanos a los primates superiores. El pensamiento de La Mettrie encuentra un desarrollo adicional en las afirmaciones de una inteligencia vegetal. El propio La Mettrie, en perfecta coherencia con tesis monistas, panteístas y homogeneizadoras, publicó años después de *L'Homme Machine*, su no menos impactante *L'Homme Plante*. También encontramos herederos de sus planteamientos en el ámbito académico, por ejemplo, con Stefano Mancuso, de la Universidad de Florencia, considerado pionero en el estudio de la neurobiología de las plantas: "En cada punta de las raíces [de las plantas] existen células similares a nuestras neuronas y su función es la misma: comunicar señales mediante impulsos eléctricos, igual que nuestro cerebro. En una planta puede haber millones de puntas de raíces, cada una con su pequeña comunidad de células; y trabajan en red como internet"[19].

La comparación entre la inteligencia de las plantas y el funcionamiento de Internet guarda una analogía con la admiración que el maquinismo despertó a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En los tiempos de Descartes como en los tiempos de Newton, la imaginación popular quedó absorta en la contemplación de los nuevos engendros, mezclándose a menudo la ciencia y la tecnología con

---

[18] L. Broadbent, "Este simio ha aprendido a hablar", *El Mundo*, 3 de febrero de 2002 http://www.elmundo.es/cronica/2002/329/1012823701.html [consulta: 10 de febrero de 2002].

[19] I. Sanchís, "Las plantas tienen neuronas, son seres inteligentes", *La Vanguardia*, 29 de diciembre de 2010: http://www.lavanguardia.com/lacontra/20101229/54095622430/las-plantas-tienen-neuronas-son-seres-inteligentes.html [consulta 5 de enero de 2011].

la superstición y las leyendas. Era algo parecido al temor reverencial con que hoy día se admiran los nuevos mundos virtuales y su infinitud de posibilidades abiertas. La máquina por excelencia, el ordenador, se postula como guía de la nueva humanidad. Como afirma un novelista y ensayista procedente del mundo de la tecnología, Naief Yehya: "La computadora ha redefinido la función y la esencia del hombre al hacer que se perciba a sí mismo como procesador de información y a la naturaleza como información para procesar. Asimismo, a pesar de que nuestro entendimiento de la fisiología y la naturaleza humana es incompleto, el hombre de hoy cree que el cuerpo es obsoleto, por lo que trabaja arduamente, la mayoría de las veces de manera inconsciente, para sustituirlo por *algo mejor*. Hemos llegado a creer que el hombre, al igual que las máquinas, es un ensamble de partes distintas que en caso de descomponerse sencillamente tienen que ser reemplazadas por modelos más recientes"[20].

Los inventores de autómatas y otro tipo de artificios del siglo anterior a La Mettrie, se habían inspirado en la naturaleza para construir sus mecanismos. Pero los que filosofaron acerca de sus cualidades desembocaron en la atribución de las cualidades mecánicas a los propios seres naturales, vivos o inertes. Análogamente el mundo actual viene a sostener la existencia de un nuevo tipo de inteligencia, la llamada *inteligencia artificial*, que en realidad no imita a la inteligencia humana en sentido tradicional sino que ésta misma se ve en la encrucijada de reconvertirse en réplica cibernética. Así, por ejemplo, una definición de la *inteligencia artificial* inspirada en Marvin Minsky[21], uno de sus más destacados 'profetas', se enuncia así: "realización de sistemas informáticos con un comportamiento que en el ser humano calificaríamos de inteligente"[22].

---

[20] N. Yehya, *El cuerpo transformado,* Paidos, México, 2001, pp. 11-12.

[21] Minsky llegaba a afirmar, hace treinta años, que "La prochaine génération d'ordinateurs sera si intelligente que nous aurons bientôt de la chance s'ils consentent à nous prendre chez eux comme animaux de compagnie"; J.-C. Guillebaud, *Le principe d'humanité,* Seuil, Paris, 2001, pp. 91-92.

[22] M. Barceló, *La inteligencia artificial,* UOC, Barcelona, 2005, p. 10. La Mettrie desprecia la alternativa cartesiana de la substancia pensante aunque asumirá plenamente la maquinalidad del animal como palanca para extender la explicación al ser humano mismo. De esta manera estará preparando el camino para esta noción misma de *inteligencia artificial*. Esta conexión la advierte un filósofo tan preocupado por las relaciones entre humanos y resto de animales como Derrida: "[Descartes] abrió sin duda el camino de la narración autobiografilosófica, el de la presentación de sí mismo como presentación de la filosofía, el de alguien igualmente que dudó hasta la hipérbole pero jamás tuvo ninguna duda, en la tradición así denominada mecanicista que fue también la de La Mettrie y la de tantos otros, de que el animal no fuese más que una máquina, llegando

La posmodernidad cibernética renuncia a definir al hombre pero, acto seguido, remite constantemente a una idea borrosa del propio hombre para caracterizar su nuevo mundo de *cyborgs* y androides, para acabar redescubriendo en el hombre poco más que un episodio notable en el desenvolvimiento[23] de la tecnología llamado a fundirse sincréticamente con plantas, animales y minerales, todos ellos reductibles a muelles, tendones, correas, poleas y cables.

Así las cosas, el hombre deviene material disponible. Como objeto disponible para disección científica en aras del progreso de la humanidad una vez

---

incluso a convertir dicha indubitabilidad en una especie de condición de la duda, del *ego* como tal, como *ego dubito*, como *ego cogito* y, por lo tanto, como *ego sum*. La relación consigo misma del alma y del pensamiento, el ser mismo de la sustancia pensante implicaba ahí el concepto de un animal-máquina privado de lo que, en resumidas cuentas, sería nada menos que el *ego* como *ego cogito*, 'yo pienso'. Este autómata estaría privado de 'yo' o de 'sí' y, *a fortiori*, de toda reflexión, incluso de cualquier marca o impresión autobiográfica de su propia vida. El retomar esta gran tradición mecanicista, que también se denomina materialista, no debería pasar solamente por una reinterpretación del ser vivo denominado animal sino por otro concepto de la máquina, de la máquina semiótica, por así decirlo, de la inteligencia artificial, de la cibernética y de la zoo- o bioingeniería, de lo genético en general, etc." Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo,* Trotta, Madrid, 2008, pp. 94-95.

[23] Es de destacar que existen innumerables escuelas que, compartiendo una misma renuncia a definir lo específicamente humano, se distinguen después por accidentalidades o adscripciones a diversas especialidades científicas: "El concepto neurobiológico de la conciencia se puede catalogar, desde un punto de vista filosófico, como un monismo materialista emergente, utilizando la palabra emergencia en el sentido que se le da en física y en biología al hablar de la transición de propiedades que se produce entre los distintos niveles de organización de la materia: el atómico, el molecular, el celular o el pluricelular. Edelman, que ha prestado mayor atención a los aspectos filosóficos, aboga por una epistemología basada en los conocimientos neurobiológicos que se desprenden de la filogenia y la ontogenia del cerebro. Esta posición le separa drásticamente del dualismo cartesiano y de cualquier forma de idealismo o panpsiquismo. Pero también le distancia de las propuestas ultrarreduccionistas del materialismo eliminativo de Rorty o P. Churchland que niegan la existencia objetiva de las experiencias subjetivas de la conciencia, así como de los planteamientos cibernéticos de la inteligencia artificial que equiparan la conciencia con un programa de ordenador implementado en un *hardware* orgánico, el cerebro, posición que defiende D. C. Dennet, y también de los intentos de explicar los fenómenos conscientes recurriendo a fenómenos cuánticos que se dan en niveles subcelulares como han hecho R. Penrose y S. Hameroff". L. Castro / C. López-Fanjul / M. Ángel Toro, *A la sombra de Darwin. Las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano,* Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 204.

muerto[24], pero también durante toda su vida, debido a los implantes, trasplantes, prótesis, marcapasos, tejidos artificiales y toda la multitud de innovaciones tecnomédicas. En tal escenario, los cuerpos de los deportistas de élite se reconvierten en un auténtico banco de pruebas de todo tipo, médicas, farmacológicas, quirúrgicas: "Qu'est-ce que le fameux dopage des sportifs, sinon le stade expérimental de la greffe chimique d'un métacorps destinée à être généralisée à tous les hommes? Les médicaments et les nouveaux produits alimentaires (en particulier toute la nourriture qui sera issue des OGM) sont promis à devenir les agents de cette greffe chimique (à l'essai avec les hormones contre le vieillissement, par exemple)"[25].

En el *homme-machine* de La Mettrie tanto como en el hombre cibernético resultado de un ensamblaje técnico, se hacen presentes aquellas palabras de la famosa distopía huxleyana: "Lo que el hombre ha unido, la Naturaleza no puede separarlo"[26]. El *hombre-máquina* de La Mettrie, concebido en pleno siglo de las luces, estaba destinado a superar las constricciones de una naturaleza imperfecta atribuyéndose licencia sin límites para experimentar con la materia. Dos siglos y medio después son numerosas las teorías científicas, paracientíficas y diversos planteamientos antropológicos novedosos que, como hemos visto, abiertamente pueden reclamarse en justicia herederos de aquel extraño y singular proyecto de La Mettrie.

Miguel Ángel Belmonte
Departamento de Humanidades
Universidad Abat Oliba CEU
belmonte@uao.es

---

[24] Guillebaud describe un caso escandaloso de utilización del cadáver de un joven ciclista muerto en accidente. La autorización para la donación de órganos por parte de la familia derivó en un aprovechamiento salvaje que acabó en los tribunales. Cfr. J.-C. Guillebaud, *Le principe d'humanité*, p. 175.

[25] R. Redeker, *Egobody. La fabrique de l'homme Nouveau,* Fayard, Paris, 2010, p. 67.

[26] A. Huxley, *Un mundo feliz,* Plaza y Janés, Barcelona, 1985, p. 31.

EN QUEL SENS LA DÉFINITION HUMIENNE DE LA CAUSALITÉ EST-ELLE EN ACCORD AVEC LE SENS COMMUN?
LA CAUSALITÉ DANS LA SECTION 8 DE L'*ENQUÊTE SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN*

Benoît Gide

Hume est particulièrement célèbre pour avoir développé une analyse sceptique du concept de cause. Si la nature ultime de ce scepticisme continue de faire débat[1], on peut le caractériser minimalement comme consistant à souligner l'écart qu'il y a entre, d'une part, notre croyance naturelle, spontanée et commune à propos de la nature de la causalité et, d'autre part, ce que nous en connaissons véritablement. Dès lors, on peut être surpris de voir Hume, dans la section 8 de l'*Enquête sur l'entendement humain*[2] où il entend résoudre définitivement l'antinomie de la nécessité et de la liberté, s'autoriser de l'accord de sa solution avec le sens courant des mots "nécessaire" et "libre". En effet, l'auteur entend résoudre la question en montrant "que tous les hommes, aussi bien les savants que les ignorants, ont toujours été du même avis sur ce sujet" et que "tous les hommes se sont toujours accordés sur les deux doctrines de la nécessité et de la liberté, aux sens raisonnables qu'on peut donner à ces termes, et que toute la controverse a jusqu'ici roulé simplement sur des mots"[3]. Or, la notion principale dont Hume entend montrer qu'elle a toujours et universellement été acceptée n'est autre que la notion sceptique de causalité ou nécessité[4]. C'est là le point

---

1 *The New Hume Debate* (revised Edition), R. Read / K. A. Richman (eds.), Routledge, London, 2007.

2 D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* Clarendon, Oxford, 2000.

3 D. Hume, *Enquiry*, p. 63: "I hope, therefore, to make it appear, that all men have ever agreed in the doctrine both of necessity and of liberty, according to any reasonable sense, which can be put on these terms; and that the whole controversy has hitherto turned merely upon words".

4 Sur les vingt cinq paragraphes que comprend la section 8.1, vingt deux sont consacrés à l'idée de nécessité causale, et seulement trois à l'idée de liberté.

clé et inédit de sa solution, comme il l'a toujours souligné[5]. Mais en quel sens Hume peut-il prétendre exhiber l'accord de la notion commune et de la notion sceptique de nécessité si la première inclut précisément ce que la seconde rejette, à savoir l'idée de pouvoir, force ou connexion nécessaire?

Au sujet de ce paradoxe, T. Penelhum écrit ceci: "[Hume] décrit son argument comme un "projet de réconciliation". Cette expression pourrait suggérer qu'il pense sa position comme étant pleinement en accord avec le sens commun, mais elle ne l'est clairement pas, et *Hume ne le prétend pas sérieusement*. Ce sont les besoins d'une science de l'homme et notre discours moral ordinaire qu'il entend réconcilier, et il soutient que l'opinion commune est dans l'erreur à propos de ces besoins"[6]. Mais la recherche d'une articulation entre scepticisme et sens commun, qui définit le "scepticisme mitigé" de la conclusion de l'*Enquête*[7], est trop importante pour qu'on puisse considérer qu'elle n'est pas sérieuse. On doit pouvoir reconnaître que le but de Hume est bien celui-ci –corriger une fausse représentation commune de la liberté et de la nécessité en particulier– sans pour autant minorer sa prétention explicite à être en accord avec le sens commun. Or, un moyen de rendre compte de cette articulation peut être de distinguer entre, d'une part, l'*usage ou la grammaire*[8] et, d'autre part, le *contenu* des idées – en l'occurrence ici de la notion de nécessité causale. Nous soutiendrons que si l'argument humien consiste bien à dénoncer la vacuité du

---

5 D. Hume, *Abstract*, in *A Treatise of Human Nature,* Oxford University Press, Oxford, 2000,p. 416: "this reasoning puts the whole controversy in a new light, by giving a new definition of necessity"; *Enquiry*, 63: "But the state of the argument here proposed may serve to renew his [the reader's] attention; as it has more novelty"; *Enquiry*, 74: "We change no circumstance in the received orthodox system with regard to the will, but only in what with regard to material objects and causes".

6 T. Penelhum, "Hume's Moral Psychology", in *The Cambridge Companion to David Hume*, D. Fate Norton (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 130: "in the *Enquiry* he describes his argument as a 'reconciling project'. This phrase might suggest that he thinks his position is fully in accord with common sense, but it clearly is not, and *Hume does not seriously pretends it is*. What he thinks he is reconciling are the needs of a human science and the needs of our ordinary moral discourse, and he argues that common opinion is in error about those needs". Nous soulignons.

7 D. Hume, *Enquiry*, pp. 120-121.

8 Nous prenons «grammaire» au sens large de conditions ou circonstances communes d'usage d'une expression, par opposition à son « sens » conçu soit comme image ou entité mentale, soit comme entité objective abstraite. Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue Book*, in *The Blue and Brown Books,* Blackwell, Oxford, 1958, pp. 1-2.

contenu de notre représentation commune de la causalité, en y substituant une définition sceptique de la cause qui fait l'économie de toute idée de connexion nécessaire, il s'attache cependant à souligner l'accord des *grammaires* de l'idée commune et de la notion sceptique, c'est-à-dire l'accord dans *l'emploi* et les *circonstances ou règles de l'application* du mot "nécessaire".

1. L'OPPOSITION DES NOTIONS COMMUNE ET SCEPTIQUE DE LA CAUSALITÉ

Hume affirme que, contrairement à ce que nous croyons naturellement, l'idée de cause n'enferme aucune idée distincte de pouvoir, de force, d'énergie ou de connexion nécessaire[9]. Il établit, à partir de l'analyse du contenu empirique de cette notion et de sa genèse dans notre esprit, qu'elle se résout en 1) l'idée d'une conjonction régulièrement observée de phénomènes semblables, et 2) en une tendance psychologique à inférer des phénomènes semblables de phénomènes semblables, éveillée en l'esprit par l'observation de la régularité[10]. Les différentes expositions de cette doctrine – en 1739, 1740 et 1748 – ne varient pas. Chaque fois qu'il l'expose, Hume en souligne le caractère sceptique: il la qualifie de paradoxe le plus violent du *Traité*[11], de "conclusion extraordinaire"[12], de lieu du triomphe immanquable du sceptique[13], et indique qu'elle contribue à faire de sa pensée "une philosophie très sceptique, qui tend à nous donner une idée des imperfections et étroites limites de l'entendement humain"[14].

Cette définition de la causalité est donc sceptique en ce qu'elle s'oppose à la croyance commune et naturelle que nous avons à son sujet: "[…] nous entrete-

---

9 Expressions synonymes: D. Hume, *Enquiry*, p. 50.

10 D. Hume, *Enquiry*, p. 60.

11 D. Hume, *A Treatise of Human Nature,* Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 112: "I am sensible that of all the paradoxes which I have had, or shall hereafter have occasion to advance in the course of this Treatise, the present one is the most violent".

12 D. Hume, *Enquiry*, p. 59: "A conclusion, which is somewhat extraordinary; but which seems founded on sufficient evidence".

13 D. Hume, *Enquiry*, p. 119: "While the sceptic insists upon these topics, he shews his force, or rather, indeed, his own and our weakness; and seems, for the time at least, to destroy all assurance and conviction".

14 *Abstract*, in D. Hume, *Treatise*, 413: "By all that has been said the reader will easily perceive, that the philosophy contain'd in this book is very sceptical, and tends to give us a notion of the imperfections and narrow limits of human understanding".

nons une forte tendance à croire que nous pénétrons plus avant dans les pouvoirs de la nature et que nous percevons quelque chose de semblable à une connexion nécessaire entre la cause et l'effet"[15], alors que par ailleurs: "Nous n'avons pas l'idée de cette connexion, ni même aucune notion distincte de la nature de ce que nous désirons savoir, quand nous nous efforçons de la concevoir"[16]. L'écart est donc complet entre ce que nous croyons naturellement et irrépressiblement à propos de la nature de la causalité et ce que l'analyse du contenu empirique de cette idée révèle, et c'est là le caractère sceptique du concept humien de la cause. Dès lors, comment Hume peut-il prétendre ensuite exhiber un accord entre cette notion sceptique et cette notion commune?

2. CONTEXTE DE LA PRÉTENTION À RÉCONCILIER LES DEUX NOTIONS

Dans la section 8 de l'*Enquête*, Hume entend mener un "projet de réconciliation touchant la question de la liberté et de la nécessité"[17]. Il souhaite mettre en évidence l'absence de contradiction réelle entre la thèse selon laquelle les actions volontaires et les opérations de l'esprit sont soumises au même type de détermination que les opérations de la matière et la thèse selon laquelle il y a des actions libres. Autrement dit, Hume entend résoudre l'antinomie classique du déterminisme et de la liberté en montrant qu'il n'y a pas d'opposition réelle entre les deux. Il propose donc une solution compatibiliste consistant à soutenir que les actions volontaires sont "causées", "déterminées" ou "nécessitées" au même titre que les mouvements de la matière, mais que cela n'empêche cependant pas de qualifier certaines actions volontaires de "libres", "responsables", "louables" ou "blâmables". L'essentiel de la solution consiste dans la redéfinition sceptique de la nécessité causale et de son champ d'application.

Mais, non content d'apporter une solution philosophique, de type sceptique, à un problème philosophique classique, Hume prétend également montrer que: "[…] tous les hommes se sont toujours accordés sur les deux doctrines de la nécessité et de la liberté, selon le seul sens raisonnable qu'on peut donner à ces

---

[15] D. Hume, *Enquiry*, p. 70: "men still entertain a strong propensity to believe, that they penetrate farther into the powers of nature, and perceive something like a necessary connexion between the cause and the effect".

[16] D. Hume, *Enquiry*, p. 60: "We have no idea of this connexion; nor even any distinct notion what it is we desire to know, when we endeavour at a conception of it".

[17] D. Hume, *Enquiry*, p. 72: "this reconciling project with regard to the question of liberty and necessity; the most contentious question, of metaphysics, the most contentious science".

termes; et que la controverse n'a porté jusqu'ici que sur les mots"[18]. Il souhaite donc établir qu'il y a un *accord tacite et universel* sur ce qu'il faut entendre par "nécessaire" et "libre", au seul sens raisonnable des mots, c'est-à-dire en un sens sceptique.

Pour ce faire, dans la section 8.1, Hume entend montrer: 1) que tout le monde a toujours reconnu de fait et tacitement que les actions humaines sont régulières et inférables et 2) que, étant donné que ces deux circonstances enferment tout ce qu'on peut vouloir signifier par "nécessité", "nous sommes bien obligés de reconnaître en paroles cette nécessité que nous avons déjà reconnue dans toutes les délibérations de notre existence et à chaque pas dans notre conduite et dans nos actions"[19]. Mais alors, on pourrait suspecter Hume de vouloir extorquer au sens commun (compris comme opinion tacite commune à tous les hommes) une reconnaissance de la définition sceptique, par un coup de force rhétorique – et c'est bien ainsi que Penelhum semble comprendre la chose[20] en soutenant qu'il ne s'agit pas d'une prétention sérieuse.

Mais Hume semble tout à fait conscient de cette objection lorsqu'il reconnaît que, s'il est universellement reconnu (en pratique et dans le raisonnement pratique) que les actions volontaires des hommes sont régulières et susceptibles d'être inférées, on peut cependant continuer de différer sur un point: "soit, peut-être, qu'on refuse de donner le nom de nécessité à cette propriété des actes humains […]; soit qu'on soutienne qu'il est possible de découvrir quelque chose de plus dans les opérations de la matière"[21]. Or, c'est précisément ce qui est en question: nous entretenons une forte tendance à croire qu'il y a plus qu'une conjonction constante dans un rapport causal entre deux événements matériels d'une part, et, d'autre part, nous faisons l'expérience intime de l'indifférence de la volonté[22]. C'est pour ces deux raisons que nous refusons d'appeler "néces-

---

[18] D. Hume, *Enquiry*, p. 63: "I hope, therefore, to make it appear, that all men have ever agreed in the doctrine both of necessity and of liberty, according to any reasonable sense, which can be put on these terms; and that the whole controversy has hitherto turned merely upon words".

[19] D. Hume, *Enquiry*, p. 71: "we must be obliged to acknowledge in words, that necessity, which we have already avowed, in every deliberation of our lives, and in every step of our conduct and behaviour".

[20] *Supra*.

[21] D. Hume, p. *Enquiry*, 73: "The only particular, in which any one can differ, is, that either, perhaps, he will refuse to give the name of necessity to this property of human actions".

[22] D. Hume, *Enquiry*, pp. 71-72.

saires" les actions des hommes. Le sens commun est spontanément réaliste à l'égard des causes et libertarien à l'égard de la volonté.

À cela Hume répond que: "Nous pouvons nous tromper ici en affirmant qu'il n'y a pas d'idée d'une autre nécessité ou connexion dans les actions des corps; mais, assurément, nous n'attribuons rien aux actes de l'esprit que ce que chacun leur accorde et doit leur accorder de bon gré. Nous ne changeons aucune circonstance du système orthodoxe reçu à l'égard de la volonté; nous le changeons seulement dans ses circonstances relatives aux objets et aux causes matérielles"[23].

3. COMMENT COMPRENDRE CETTE "RÉCONCILIATION"?

C'est à ce point du raisonnement qu'il nous semble nécessaire, pour comprendre et prendre au sérieux la "réconciliation" proposée par Hume, d'introduire une distinction entre, d'une part, le *contenu représentatif* de l'idée de "nécessité" causale et, d'autre part, sa *grammaire*, au sens des règles de son emploi ordinaire. Pourquoi faudrait-il accepter d'appeler "nécessaires" les actions volontaires au seul motif qu'elles sont régulières et susceptibles d'être inférées puisque nous croyons ordinairement qu'il y a plus dans la causalité qu'une simple conjonction régulière permettant de faire des inférences au sujet des objets observés?

Si nous le devons, c'est pour deux raisons de type *grammatical* et indifférentes au contenu représentatif supposé de la notion:

1. Nous le devons parce qu'il y a un accord universel sur l'usage courant et les critères d'application du mot "nécessaire", critères qui se trouvent être empiriques et indifférents à tout contenu méta-empirique supposé de l'idée de cause.

Lorsque nous considérons les opérations de la matière, nous jugeons effectivement et toujours de la nécessité du rapport des causes et des effets sur la base de critères empiriques: *il y a un accord du sceptique, de l'homme ordinaire, et même du métaphysicien rationaliste, sur les conditions expérimentales dans lesquelles il convient d'appliquer l'adjectif "nécessaire"*: nous l'appliquons

---

[23] D. Hume, *Enquiry*, p. 74: "We may here be mistaken in asserting, that there is no idea of any other necessity or connexion in the actions of body: But surely we ascribe nothing to the actions of the mind, but what every one does, and must readily allow of. We change no circumstance in the received orthodox system with regard to the will, but only in that with regard to material objects and causes".

effectivement chaque fois que nous constatons un rapport de conjonction constante et d'inférabilité d'un objet, qu'on appelle alors "cause", et d'un autre objet, qu'on appelle alors "effet". Il n'y a pas de désaccord sur *l'application* ou *l'emploi* effectifs de ces termes.

Nous pouvons seulement différer sur leur *contenu représentatif*: l'homme ordinaire (que nous sommes tous) croit naturellement et spontanément, en raison d'une tendance psychologique irrépressible, qu'il y a plus que de la conjonction constante entre une cause et un effet; le métaphysicien rationaliste aussi. Le sceptique soutient le contraire en vertu d'une théorie empiriste de la signification ou de l'origine des idées selon laquelle toute idée véritable a pour origine une impression sensible (ou un ensemble d'impressions sensibles) et qu'il n'y a aucune impression de quelque chose comme une "force", un "pouvoir", une "énergie" ou une "connexion nécessaire"[24]. Mais, cela ne l'empêche pas de juger des causes et des effets de la même manière que tout le monde. Tout le monde s'accorde pour dire que le feu est la cause de la brûlure, et le froid est la cause du gel. Le fait que, d'une part, le sens commun et le philosophe rationaliste croient qu'il y a une connexion nécessaire entre la cause et l'effet, et le fait, d'autre part, que le sceptique avoue ne pas disposer d'une idée distincte de cette chose n'y change rien. Car, pour ce qui concerne les phénomènes matériels observables, tout le monde juge de la cause et de l'effet sur la base de critères empiriques et reconnaît que la question de savoir s'il y a un rapport causal entre deux événements est une question de fait et d'expérience. Ainsi, dans la pratique courante, comme dans la pratique de la science expérimentale, les règles d'usage du vocabulaire de la causalité sont les mêmes pour tous, elles sont empiriques et tout à fait *indifférentes au contenu métaphysique ou méta-empirique supposé de la notion de cause*. En pratique donc, le sceptique, le rationaliste et l'homme ordinaire s'accordent sur l'usage des termes "cause", "effet" et "nécessaire". Lorsque nous parlons des opérations de la matière, *il y a un accord de tous sur la grammaire du vocabulaire causal*, accord sur les règles ou circonstances empiriques de l'emploi du vocabulaire causal, indépendamment du contenu représentatif de la notion de cause – qui, lui, fait débat. Les deux critères empiriques suffisants d'application du vocabulaire causal sont la conjonction constante de phénomènes semblables et la tendance de l'esprit à inférer le semblable du semblable; ces règles d'usage ne sont pas sujettes à polémique. Sur un plan strictement grammatical donc, commun et indifférent au contenu représen-

---

[24] C'est l'objet de toute la section 7 de l'*Enquête*.

tatif de la notion, il n'y a pas de bonne raison de refuser d'appliquer le vocabulaire de la cause et de la nécessité aux actions.

Ainsi, ce n'est pas parce qu'il faut être sceptique – ou humien – à l'égard du contenu de l'idée de cause qu'il faudrait accepter d'appeler les actions humaines "nécessaires". Mais c'est parce qu'être sceptique *ou non* à l'égard des causes ne change rien aux règles d'usage du vocabulaire de la causalité et de l'adjectif "nécessaire" qu'il y a *de facto* un accord du sceptique et du sens commun et qu'on peut donc ensuite arguer qu'il est légitime et cohérent d'appliquer également cet adjectif aux actions; il serait même incohérent de refuser de le faire.

2. Si nous pouvons accepter sans dommage d'appliquer l'adjectif "nécessaire" aux actions humaines, c'est parce qu'il y a un accord de cette grammaire de la nécessité avec la grammaire de la responsabilité et des prédicats moraux:

Hume note qu'on rejette généralement l'application de l'adjectif "nécessaire" aux actions parce que l'on croit que cela porterait atteinte à la morale ou serait incompatible avec le jugement moral[25]. Mais il n'en est rien, bien au contraire. L'auteur souligne notamment trois faits relatifs à la pratique et au jugement moral: a) si nous admettons que les récompenses et les punitions sont des moyens efficaces de gouverner les hommes, c'est que nous reconnaissons que ces motifs ont une influence régulière et uniforme sur l'esprit[26]; b) nous admettons que l'objet propre du ressentiment et de la gratitude est une personne en tant que ses actes malveillants ou bienveillants sont l'effet de son caractère et des ses motifs[27]; c) nous pardonnons un agent s'il produit un dommage à son insu, par ignorance ou dans la précipitation, c'est-à-dire si son acte tient à des causes étrangères à son caractère, ou s'il manifeste, au cours du temps, une réforme de ses mœurs[28]. Ainsi, non seulement la grammaire de la "nécessité" est cohérente et compatible avec la grammaire de la responsabilité et des prédicats moraux, mais elle est même présupposée par celles-ci: elle suppose la conjonction régulière des caractères et des actions et l'inférabilité des uns aux autres.

Ainsi, *la définition sceptique de la nécessité s'accorde effectivement avec le sens commun pour deux raisons:* 1) parce que *l'usage ordinaire*, c'est-à-dire les règles de l'application de l'adjectif "nécessaire" à un fait observable, sont strictement empiriques et indifférentes à un quelconque contenu métaphysique sup-

---

25 D. Hume, *Enquiry*, 73.

26 D. Hume, *Enquiry*, 74.

27 D. Hume, *Enquiry*, 74.

28 D. Hume, *Enquiry*, 74-75.

posé de ce terme; 2) parce que, de surcroît, le jugement moral ordinaire présuppose de fait le caractère "nécessaire" des actions volontaires en ce sens. La définition sceptique de la "nécessité" s'accorde donc deux fois avec le sens commun: par ce qu'elle ne change rien à la manière d'appliquer le concept dans l'ordre matériel, et parce qu'elle s'accorde également avec les présupposés du jugement moral commun.

CONCLUSION

En quel sens la définition humienne de la causalité est-elle conforme au sens commun? En un sens grammatical. En ce qui concerne les opérations de la matière, tous les hommes sont d'accord sur les règles d'applications du mot "cause" ou sur les circonstances observables dans lesquelles il faut l'employer. Nous pouvons différer quant au contenu de la notion, mais cela ne change pas *l'usage* que nous faisons du terme. Et s'il peut apparaître conforme au sens commun d'appliquer également l'adjectif "nécessaire" aux actions humaines, c'est parce que celles-ci exhibent les mêmes propriétés empiriques de régularité et d'inférabilité, comme chacun le reconnaît en pratique, mais aussi parce qu'accepter cet emploi ne remet pas en cause la grammaire morale commune. Ainsi, l'on peut bien reconnaître, avec Penelhum, que le but premier de Hume est de réconcilier les besoins d'une science causale de l'homme avec notre discours moral ordinaire sans pour autant minorer le sérieux de la prétention de Hume à montrer une compatibilité du discours sceptique à l'égard des causes avec le sens commun: pris du point de vue des règles de l'usage du mot "nécessaire", comme on l'a fait, l'accord existe bien.

Peut-on tirer argument de l'insistance du Hume à souligner cet accord grammatical des notions commune et sceptique pour l'interprétation de la nature de son scepticisme à l'égard des causes? Statuer sur la nature du scepticisme humien revient, au fond, à répondre la question de savoir quel statut épistémique (vrai / faux / probable) il convient d'accorder à notre croyance naturelle selon laquelle il y a des pouvoirs causaux dans les choses, croyance dont l'analyse sceptique du concept de cause révèle qu'elle n'a pas d'objet (de contenu) saisissable. À partir du début des années 1980[29], les réponses proposées se sont articulées dans le cadre d'une opposition entre anti-réalisme[30] et

---

[29] Avec la parution de: J. P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume,* Manchester University Press, Manchester, 1983.

[30] Par exemple K. Winkler dans "The New Hume": "Hume's scepticism consists in *a refusal to affirm the existence of Causation*, a refusal rooted in the belief that there is no notion of Causation

réalisme-sceptique[31]. La thèse que nous venons de proposer pourrait constituer une raison (parmi d'autres, et pas à elle seule) de pencher pour une interprétation purement *agnostique* de son scepticisme: être sceptique, c'est justement savoir que nous sommes incapables de préciser le statut épistémique de notre croyance aux pouvoirs causaux. Car, en effet, si l'usage seul, malgré une opposition quant au contenu de l'idée et de la croyance, suffit –aux yeux mêmes de Hume– à produire un accord du sens commun et du scepticisme, c'est bien que ce dernier est indifférent au contenu de l'idée et de la croyance, et qu'il s'accommode aussi bien de la tendance à croire en l'existence d'une connexion nécessaire, ou en sa possibilité, que de la défiance à l'égard de cette tendance[32].

Benoît Gide
École Normale Supérieure de Lyon
benoit.gide@gmail.com

---

to be affirmed (or denied, or even entertained as a possibility)"; in *The New Hume Debate* (Revised Edition), R. Read / K. A. Richman (eds.) Routledge, London, 2007, p. 63; nous soulignons.

[31] Par exemple G. Strawson dans "Objects and Powers": "The conclusion, then, is about human ignorance. *There is more to causation*, but we are ignorant of it"; in *The New Hume Debate*, p. 48; nous soulignons.

[32] Je remercie les organisateurs et les participants des Reuniones Filosóficas pour leur accueil chaleureux et leur attention; O. Torrente et I. Mariscal pour la traduction de la communication; V. Reynaud pour sa relecture et ses suggestions.

LA REDUCCIÓN DE LA IDEA DE CAUSA COMO CONDICIÓN DE SU ELIMINACIÓN EN DAVID HUME

Natalia S. García Pérez

En la sección séptima de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, tras haber ofrecido y dado por válida su célebre y lapidaria crítica de la idea de causalidad en relación a los sentidos externos, Hume se detiene a considerar si acaso dicha idea no podría ser copia de una impresión interna. "Puede decirse –plantea el filósofo escocés– que en todo momento somos conscientes de un poder interno, cuando sentimos que, por el mero mandato de nuestra voluntad, podemos mover los órganos de nuestro cuerpo o dirigir las facultades de nuestra mente"[1]. El filósofo francés Maine de Biran se lamentará enseguida –quizás demasiado rápido– en un breve texto intitulado *Sobre la causalidad*, de que Hume, "[d]espués de haber así indicado, con suficiente precisión, la verdadera fuente de la idea de poder y de conexión necesaria" vaya a "negar este fundamento"[2]. De este modo, aceptando los propios términos del planteamiento de Hume, lo que Biran tratará de hacer es salvar la validez de la tesis –en particular la de que tengamos efectivamente conciencia del poder de nuestra voluntad sobre nuestro cuerpo– rebatiendo los argumentos refutatorios humeanos.

Estos argumentos se basan en dos reducciones típicamente modernas que se encuentran indisociablemente unidas, a saber: la reducción del conocimiento experiencial o subjetivo a un conocimiento representativo u objetivo y la reducción de los cuatro tipos de causa a la sola causa eficiente. Sin embargo, de estas dos reducciones, Biran solamente fue plenamente consciente de la primera, lo que sustrajo a su crítica su verdadero fundamento sistemático.

En efecto, la crítica biraniana ataca certeramente el núcleo del tercero de los argumentos de Hume, en el que éste pretende negar que tengamos esa concien-

---

1 D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de Salas Ortueta (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 98.

2 F. P. Maine de Biran, *Sobre la causalidad*, S. Sánchez Ezquerra (trad.), Encuentro, Madrid, 2006, p. 17.

cia del poder de nuestra voluntad en el movimiento de los miembros de nuestro cuerpo sobre la base del desconocimiento de las propias condiciones anatómicas que soportan o canalizan dicho movimiento. Así, según el filósofo escéptico, la anatomía enseña que el objeto inmediato del poder no es el miembro que de hecho es movido sino "ciertos músculos, nervios y espíritus animales (...) a través de los cuales se propaga sucesivamente el movimiento"[3] hasta el miembro que constituía el objeto de la volición, lo cual demostraría que no tenemos conciencia de poder alguno, dado que no podemos conocer un poder del que no conocemos realmente sus efectos.

Frente a semejante argumento, Biran reivindica con justeza la necesidad de distinguir dos cosas que son "en todo heterogéneas", a saber: la conciencia o sentimiento inmediato o subjetivo del poder de nuestra voluntad de un "conocimiento objetivo o representativo de los medios o instrumentos mismos de la voluntad"[4]. Ambos son irreductibles entre sí y no puede por tanto negarse la existencia del primero sobre la base de la ausencia del segundo. Biran ilustra esta irreductibilidad valiéndose del siguiente ejemplo:

> "Ciertamente no percibimos de ninguna manera ni los rayos de luz en sí mismos, ni su reflexión en el exterior, ni su refracción en el interior del ojo. No tenemos tampoco sentimiento inmediato de ninguna impresión producida en la retina, sino únicamente la intuición objetiva que resulta de toda esta serie de movimientos. Sólo los ópticos conocen o creen conocer *los medios eficaces por los que la visión se efectúa*. Los demás hombres los ignoran por completo, pero ¿cambia en algo esta ignorancia de los medios la visión misma?"[5].

En este ejemplo, la irreductibilidad del fenómeno de la visión, tal y como lo experimenta el sujeto vivo que ve, al conocimiento –objetivo o representativo– de "los medios eficaces por los que la visión se efectúa" significaría que los ópticos sólo pueden establecer *correlaciones* entre los procesos ópticos por ellos estudiados y la experiencia propiamente dicha de la visión, sin que resultara en modo alguno legítima la pretensión de que esta experiencia no existiera por el hecho de que no se conocieran aquellos procesos. En última instancia, el presupuesto infundamentado del argumento humeano es el de que sólo el conocimiento objetivo o representativo –en su caso el anatómico– *tiene legitimidad*, y

---

3 D. Hume, *Investigación*, pp. 100-101.

4 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, p. 21.

5 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, pp. 21-22 [énfasis del autor].

es por tanto *conocimiento efectivo*. Es sólo este presupuesto el que le permite concluir que, en cuanto que el sentimiento inmediato del propio "esfuerzo querido" –según lo denomina Biran[6]– no es un conocimiento de este tipo, no es un conocimiento legítimo y, por tanto, no existe como conocimiento.

Sin embargo, esta crítica biraniana no resulta ya del todo satisfactoria respecto del primero de los argumentos humeanos. Según éste, si tuviéramos esa conciencia del poder de nuestra voluntad deberíamos conocer su conexión con el efecto y, por tanto, "la secreta unión del alma y del cuerpo", "en virtud de la cual una supuesta sustancia espiritual adquiere sobre la material influjo tal que el pensamiento más refinado es capaz de activar la materia más grosera". Ahora bien, puesto que nada hay "más misterioso" que esta unión, entonces, consecuentemente, no tenemos conciencia alguna de ese poder[7].

Biran insiste de nuevo aquí en que no cabe confundir el sentimiento íntimo del poder con un conocimiento objetivo o representativo –que lo sería en este caso de las dos sustancias y de su unión[8]–, pero, en rigor, esta apelación al problema de la relación entre el alma y el cuerpo no es sin más análoga al recurso a la anatomía del tercer argumento, pues aquí ya no se trata propiamente de un conocimiento objetivo o representativo, sino, más bien, *de la teoría filosófica que se corresponde con la atribución de legitimidad en exclusiva a dicho tipo de conocimiento*.

Pues, en efecto –y como podremos ver más adelante–, sólo este tipo de conocimiento, justamente por su condición representativa –por ser una *representación* de la realidad y no el modo como la realidad *se presenta primariamente* al sujeto vivo– puede concebirse como un conocimiento de un alma re-presentante separada del cuerpo. Sin embargo, desde esta teoría no es posible dar cuenta del conocimiento experiencial, que es justamente lo que se pone de manifiesto en el argumento de Hume. Así, si no efectuáramos la deslegitimación previa de este tipo de conocimiento, aceptando, por el contrario, la efectividad real del sentimiento del esfuerzo querido –como "hecho del sentido íntimo"[9]–, entonces aquello a lo que veríamos reducirse al absurdo en este argumento sería más bien a la propia teoría filosófica del dualismo sustancial, en cuanto que esta teoría convierte aquel sentimiento en algo ininteligible.

---

6 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, p. 22.

7 D. Hume, *Investigación*, pp. 99-100.

8 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, pp. 25-26.

9 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, p. 25.

Una crítica completa a los argumentos humeanos debería haber ofrecido, por tanto, una teoría filosófica alternativa a la relación entre el alma y el cuerpo que sí dotara de inteligibilidad al sentimiento del esfuerzo querido. Ciertamente, Biran llega a apuntar que el problema planteado por Hume sólo aparece cuando se considera al alma y al cuerpo como cosas[10], pero deja esta observación sin desarrollo alguno, lo cual se debe, en última instancia, al hecho de que su crítica había quedado ya viciada de raíz al partir de la aceptación previa –y consecuente carencia de cuestionamiento– del planteamiento mismo humeano en esta séptima sección del *Enquiry*. Pues la cuestión es que era ya la misma presentación de la relación entre el acto volitivo y el movimiento corporal como una relación *de causalidad eficiente* la que tenía como fundamento el dualismo sustancial entre el alma y el cuerpo, y la que, por lo mismo, sentaba a su vez las bases para la propia deslegitimación final de la idea de causa eficiente. Pues, en efecto, sólo en la medida en que Hume entiende al alma y al cuerpo como cosas, considerando a su vez al acto volitivo como algo del alma y al movimiento como algo de un cuerpo por sí desalmado, puede presentar su relación como una relación de causalidad *del mismo tipo que la que parecería darse entre las cosas de la experiencia externa*; para después, en cuanto que la relación entre el alma y el cuerpo así concebidos resulta enteramente ininteligible, darse por satisfecho con apelar a esta ininteligibilidad para refutar la hipótesis de partida.

A su vez, esta descomposición ontológica del movimiento volitivo en acto volitivo, por una parte, y movimiento corporal, por la otra, conduce, correlativamente, a su descomposición epistemológica en dos ideas o impresiones diferenciadas, lo que imposibilita ya de entrada concebir su conciencia como esa única impresión que satisficiera, para la idea de causa eficiente, el criterio empirista del significado. Esto explica el procedimiento llevado a cabo por Hume esta vez en el segundo de sus argumentos, en el que se plantea si el conocimiento de los límites del influjo de nuestra voluntad sobre los órganos de nuestro cuerpo sería independiente de la experiencia o sólo estaría dado por ella[11] –un procedimiento que deja, no sin motivo, perplejo a Biran[12]. Pues de este modo Hume ha situado el problema en la disyuntiva que se establecería entre entender que la conexión entre el acto volitivo y el movimiento corporal –considerados ya implícitamente como ideas diferenciadas– estuviera dada *a priori* o *a posteriori*, obviando con ello su propio planteamiento, que no buscaba determinar la

---

10 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, p. 23.

11 F. P. Maine de Hume, *Investigación*, p. 100.

12 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, p. 32.

naturaleza de una conexión entre *dos* ideas, sino establecer si existe o no *una* impresión interna –en singular– que origine la idea de causalidad. Por ello mismo, la respuesta de Biran será que esa impresión, sencillamente, existe respecto de aquellos miembros sobre los que tiene influjo la voluntad y no respecto de aquellos otros sobre los que no lo tiene[13].

Así pues, la contradicción de la crítica biraniana, que la limita desde dentro, radica en que si bien Biran quiere entender el movimiento volitivo como una realidad unitaria, pretende, al mismo tiempo, seguir derivando de él la idea de causa eficiente, cuando es justamente ese procedimiento el que trae consigo la descomposición ontológica y epistemológica de dicha realidad. Como trataremos de mostrar a continuación, esta contradicción y limitación interna de la crítica biraniana podría superarse si se la remitiera, como a su fundamento filosófico último, a la ontología aristotélica de la vida sensorio-motora, principalmente expuesta en el *Acerca del alma*. Desde esta ontología se nos hará patente que era ya la misma hipótesis de partida que Hume se esfuerza por refutar la que entrañaba una reducción de planteamiento –consistente en entender que el tipo de causalidad que tiene lugar en el movimiento volitivo sea la eficiente–, cuya razón última de ser se encuentra, como veremos, en la propia atribución de legitimidad en exclusiva al conocimiento objetivo o representativo.

En efecto, para empezar, Aristóteles habría podido denunciar el recurso a la anatomía del tercero de los argumentos humeanos en el mismo y exacto sentido en el que lo hace Biran con el ejemplo de la visión. Así, en su análisis del conocimiento sensible, el Estagirita distingue con claridad los medios eficaces –por usar la terminología empleada por Biran– por los que la sensación se efectúa y, por tanto, implícitamente, el propio conocimiento de los mismos, del conocimiento sensible propiamente dicho. Pues una cosa es, en efecto, el conocimiento del modo como necesariamente debe acontecer, para que pueda tener lugar la sensación, que un objeto exterior o individual[14], distante respecto del órgano sensorial, ponga en movimiento por contacto el medio interpuesto entre ambos "y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por éste último con que está en contacto"[15], y otra cosa muy diferente es el conocimiento sensible como tal, en el que el "objeto sensible", o la cualidad sensible, pone en acto al "sentido" o a

---

13 F. P. Maine de Biran, *Causalidad*, 31.

14 Aristóteles, *Acerca del alma*, T. Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid, 1978, II 5, 417a4; 417b20-21.

15 Aristóteles, *Acerca del alma*, II 7, 419a14-15.

la "facultad sensitiva"[16]. En rigor, la misma posibilidad de la apreciación de la distancia que Aristóteles supone que debe necesariamente existir –incluso en el caso del tacto y el gusto[17]– entre el objeto exterior y el órgano sensorial para que pueda tener lugar la sensación, sólo resulta posible en virtud del propio conocimiento sensible, que es el que abstrae las relaciones por contacto, siendo así, necesariamente, conocimiento de lo distante. Frente a ello, las propias relaciones por contacto –de modo análogo a lo que ocurría en el ejemplo de la vista de Biran– no se perciben, y sólo salen a la luz desde el punto de vista del conocimiento de los medios que soportan, canalizan o hacen posible la sensación.

Ahora bien, Aristóteles concibe a su vez a esta facultad sensitiva como funcional o vitalmente ensamblada con las facultades desiderativa y motriz –pues el movimiento es tan facultad anímica como el conocimiento o el deseo– en la actividad unitaria y global, en cuanto que finalista, en que consiste la vida del organismo sensorio-motor, esto es –si nos atenemos a una interpretación estrictamente naturalista[18]– en el alma como *enérgeia* y *entelécheia*. En la deducción aristotélica de estas tres facultades, que es una deducción funcional, esto es, una deducción de su necesidad para la prosecución de la propia vida del organismo, juega un papel fundamental –como lo había hecho ya en el análisis del conocimiento sensible– la idea de distancia. Así, los organismos sensorio-motores, a diferencia de los meramente vegetativos, por encontrarse distantes respecto de sus fuentes nutricias, necesitan no sólo de la facultad de desplazamiento local, sino asimismo del conocimiento sensible, el cual, como presencia de lo distante respecto del propio cuerpo, hace posible la orientación exitosa del movimiento:

> "En cuanto al animal, éste sí que ha de poseer necesariamente sensación dado que la Naturaleza nada hace en vano. […] [T]odo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación perecería sin

---

16 Aristóteles, *Acerca del alma*, II 12; III 2, 425b26-426a12.

17 Aristóteles, *Acerca del alma*, II 11, 423b1-9; 17-22.

18 Con soporte en pasajes como el siguiente: "Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (Aristóteles, *Alma*, II 1, 412a20-23). En todo caso, esta interpretación naturalista, más allá de apoyarse en pasajes determinados –que siempre pueden resultar desmentidos por otros–, permite apresar tanto el sentido global de la ontología aristotélica de la vida como su más radical problemática interna –con la ruptura del género que supone el alma intelectiva, cuestión en la que aquí no entraremos. Nos basamos aquí en la interpretación de J. B. Fuentes en: Juan B. Fuentes, "La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: Un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida, *Psychologia Latina* 1,1 (2010): 27-69.

> conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza: pues ¿cómo podría nutrirse en tal supuesto? Es cierto que los vivientes estacionarios cuentan con el alimento allí donde naturalmente se encuentran […]. [N]ingún cuerpo no estacionario posee alma sin poseer también sensación"[19].

En este pasaje Aristóteles ha deducido funcionalmente, en efecto, la sensación del movimiento y éste del tipo específico de nutrición de sustancias que se encuentran a distancia. A su vez, inextricablemente vinculado con estas facultades se hace preciso asimismo el deseo; pues si el animal que conoce, conoce para poder nutrirse, este conocimiento tiene que estar siempre acompañado por la apetencia respecto de lo conocido[20], que es la que a su vez moviliza al organismo hacia eso apetecido[21].

Así pues, el comportamiento del organismo sensorio-motor constituye una *realidad unitaria* cuyos momentos funcionales –o facultades anímicas– pueden ser distinguidos, como muy bien hace notar Aristóteles, únicamente *desde el punto de vista de la definición*[22].

Ahora bien, en cuanto que la explicación aristotélica de la vida es una explicación *global* y *funcional*, que concibe el funcionamiento unitario de las distintas facultades anímicas en función de su fin vital común, la ontología adecuada al tipo de realidad que demanda tal explicación no podrá darse por satisfecha con la idea de causa eficiente. Por ello, ya respecto de todo ser vivo en general, Aristóteles concibe a ese tipo específico de *actividad* unitaria y finalista en que

---

[19] Aristóteles, *Acerca del alma*, III 12, 434a30-b9. En contradicción con este pasaje, Aristóteles entiende en otros momentos que es sólo la sensación la que marca la diferencia esencial entre los dos grandes géneros de vivientes (*Acerca del alma*, II 2, 413b1-5; II 3). Esta ambigüedad en la conceptuación de la relación entre el conocimiento y el movimiento se debe a la verdadera dificultad que supone para la teoría la misma existencia de animales sésiles. En relación a la interpretación por la que aquí hemos optado, resulta esencial notar que, frente a la perfecta deducción funcional del pasaje citado, no hay una deducción equivalente que dé cuenta de la necesidad funcional de la sensación en los animales sésiles *frente a las plantas*. Por otro lado, en el pasaje que sigue inmediatamente al citado (*Alma*, III 12, 434b9-30), la deducción en este caso sólo de la vista, el oído y el olfato a partir del movimiento se explica porque Aristóteles entiende aquí al tacto y al gusto como sentidos que conocen *por contacto directo*, cuando esta misma interpretación del tacto y el gusto resulta desmentida en el análisis del tacto de II 11.

[20] Aristóteles, *Acerca del alma*, II 2, 413b23-24; II 3, 414b1-6; III 7, 431a9-14.

[21] Aristóteles, *Acerca del alma*, III 9, 432b15-17 y 432b27-28; III 10, 433a9-b 30.

[22] Aristóteles, *Acerca del alma*, 413b11-30.

consiste el alma como *causa formal y final*[23] del muy determinado tipo de cuerpo que resulta por ello *capaz* –como su *causa material*– de dicho tipo de actividad[24]. De este modo, el cuerpo del ser vivo es siempre, dado su funcionamiento global en cuanto que finalista, justamente un "cuerpo natural *organizado*"[25], compuesto de partes múltiples y heterogéneas que soportan las distintas funciones vitales –o actos segundos– que se conciertan entre sí en el alma como entelequia primera.

Por su parte, en el caso particular que nos ocupa de la vida sensorio-motora, es la comprensión del movimiento corpóreo como una facultad anímica –frente al dualismo de las sustancias que se impondrá en la modernidad– la que suministra la clave para entender su ensamblaje vital con el conocimiento y el deseo y, por ende, la unidad sustancial en que estas tres facultades anímicas se encuentran con el cuerpo. Esta comprensión del movimiento como facultad anímica en unidad funcional con el conocimiento y el deseo resulta posible, como hemos visto, gracias a la perspectiva que Aristóteles sabe sostener del carácter global y finalista de la actividad del organismo[26].

Ahora bien, nótese que si Aristóteles ha podido llegar a concebir este ensamblaje funcional de las facultades anímicas ha sido únicamente en cuanto que no ha operado la reducción del conocimiento sensible al conocimiento objetivo o representativo. Frente a ello, la atribución de legitimidad en exclusiva a este último tipo de conocimiento supondría inexorablemente su separación del resto de las facultades y, con ello, su desprendimiento del cuerpo. Así, mientras que en el caso del conocimiento sensible, es, como hemos visto, su característica definitoria de ser *conocimiento de lo distante* la que permite apreciar *su sentido funcional* en relación con el movimiento y el deseo, el conocimiento representativo, por ser conocimiento *de relaciones por contacto* –de aquellas relaciones,

---

[23] El alma como causa final puede entenderse tanto en el sentido de la actividad anímica orgánica que, en cuanto que *enérgeia* y *entelécheia*, es un *fin en sí mismo* como en el del *fin determinado* –por ejemplo, alcanzar los nutrientes– que el organismo tiene que lograr en cada caso para que pueda proseguir dicha actividad.

[24] Un cuerpo que no es por tanto en absoluto una "materia grosera" como pretende Hume –como tampoco el pensamiento es por cierto "refinado", pues está radicalmente mezclado con el movimiento y el deseo.

[25] Aristóteles, *Acerca del alma*, II 1, 412b5 [énfasis añadido].

[26] Frente a ello, Aristóteles tiende a entender al intelecto (teórico) como separado del cuerpo (*Acerca del alma*, III 4) *y* del resto de las facultades (*Acerca del allma*, II 2, 413b25-27). Esta separación conlleva, consecuentemente, la pérdida de toda funcionalidad vital.

en efecto, por las cuales un objeto exterior pone en movimiento el medio interpuesto y éste, a su vez, el órgano sensorial–, ya no podría evidenciar una vinculación funcional inmediata con aquellas facultades.

Pero entonces, si entendemos –con Biran– que la conciencia del propio movimiento volitivo es un conocimiento experiencial o subjetivo del orden del conocimiento sensible y, en cuanto que tal, lo concebimos asimismo –como ahora veremos, de la mano de un Dilthey a su vez interpretado desde Aristóteles– como vitalmente ensamblado con el movimiento y la voluntad, entonces podremos comprender cómo la reducción operada por Hume de ese conocimiento experiencial a un conocimiento representativo conlleva necesariamente el desmembramiento de las facultades y su desprendimiento del cuerpo. Es sólo sobre la base de esa reducción como puede llegar a concebirse al conocimiento y a la voluntad como algo de una *supuesta* alma –pero supuesta por el propio Hume– separada de un no menos supuesto cuerpo móvil puramente mecánico. Por lo mismo, Hume ya solo puede conceptuar la conciencia del movimiento volitivo en los términos de un conocimiento objetivo o representativo[27] de una relación de causalidad eficiente entre esas dos realidades separadas.

Así pues, y en conclusión, la deslegitimación de la idea de causa eficiente que Hume consigue llevar a efecto resulta posibilitada por su propio planteamiento de partida, que ve una relación de causalidad eficiente donde lo que hay es una realidad unitaria cuya conceptuación filosófica requiere, más bien, de las nociones de causalidad formal, final y material. Ahora bien, con este planteamiento reduccionista –en cuanto que parte de la previa reducción, infundamentada, de los cuatro tipos de causa a la sola causa eficiente– Hume no se limita a garantizar de antemano la deslegitimación buscada, sino que consigue –y esto es decisivo– bloquear a un tiempo la posibilidad de concebir el verdadero origen de la idea de causa eficiente. Para mostrarlo, nos basaremos esta vez en el realismo volitivo diltheyano, asimismo interpretado desde el hilemorfismo biológico aristotélico.

El realismo volitivo diltheyano defiende que la realidad existente de las cosas conocidas no se demuestra, como pretende el intelectualismo, en una conexión mental, sino que se muestra en una conexión de vida que involucra a todas las facultades y mediante la cual el ser vivo se adapta al medio ambiente. Esta conexión de vida resulta equivalente, habida cuenta del sentido funcional que le reconoce Dilthey, a lo que aquí hemos denominado, en relación a la onto-

---

[27] Aquí radica la parte de razón que cabe seguir reconociendo a Biran en su utilización del argumento de la irreductibilidad entre tipos de conocimiento también en este caso.

logía aristotélica de la vida, como el ensamblaje funcional o vital de las facultades anímicas. Pues bien, según Dilthey, una determinada demanda orgánica que pide satisfacción desencadena un movimiento volitivo, el cual se ve acompañado por la conciencia –subjetiva o experiencial– que el propio organismo tiene del mismo; pero de pronto se experimenta una obstaculización, impedimento o resistencia, la cual incluye una sensación de presión –la presión que una cosa corpórea ejerce sobre el propio cuerpo–, pero sin reducirse en modo alguno a ella, sino que la impulsión volitiva persiste y se "experimenta un estado volitivo y afectivo de padecer, de ser determinado"[28]. Es en esta experiencia de la resistencia, que tiene el mismo núcleo de proceso volitivo que tenía la experiencia del propio movimiento volitivo, donde se hace patente, según Dilthey, la realidad existente de las cosas conocidas[29].

Este realismo volitivo nos permite concebir un origen para la idea de causa eficiente: ésta provendría de la experiencia que hace el sujeto orgánico de ser, en lo que tiene en común como cuerpo con la cosa corpórea que le opone resistencia, *la causa eficiente del vencimiento de la resistencia* que esa cosa corpórea le oponía. Así, sería esta experiencia de la causalidad eficiente del propio cuerpo respecto de las otras cosas corpóreas –y no la del poder de la voluntad en el movimiento de los miembros de nuestro cuerpo– la que llevaría a generalizar la idea de causa eficiente a las relaciones entre las cosas corpóreas de la experiencia externa. Esencial resulta aquí el hecho de que en este caso sí se trata –ontológicamente– de las dos realidades separadas de mi cuerpo y la otra cosa corpórea que se me opone, pero de tal suerte que –epistemológicamente– la propia distinción entre mi yo corpóreo como sujeto y esa otra cosa corpórea como objeto se me da en la experiencia unitaria de la resistencia.

El propio Hume se plantea la posibilidad de que la idea de causalidad provenga del esfuerzo por superar la resistencia que oponen los cuerpos, pero lo rechaza afirmando que "a este sentimiento de esfuerzo por superar dicha resistencia no se le conoce conexión con acontecimiento alguno"[30]. Con ello, descompone epistemológicamente en una primera impresión –la del "sentimiento del esfuerzo"– y una segunda impresión –la del otro "acontecimiento"– la experiencia, unitaria en sí misma, del vencimiento de la resistencia. Ello no podía ser

---

[28] W. Dilthey. "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior," en *Psicología y Teoría del Conocimiento*, vol. VI de las *Obras de Wilhelm Dilthey*, E. Ímaz (ed. y trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 143.

[29] W. Dilthey, *Mundo exterior*, pp. 133-148.

[30] D. Hume, *Investigación*, pp. 101-102.

de otra manera, dado que esta unidad sólo puede comprenderse cuando se ha concebido antes dicha resistencia *como verdadera resistencia al propio movimiento volitivo*, mientras que el planteamiento de Hume sólo hace posible entenderla *como mera impresión* –como *mera* sensación.

Pues bien: dado que la experiencia de resistencia sólo resulta concebible desde el ensamblaje funcional o vital de las facultades anímicas, y a su vez hemos visto, con Aristóteles, que la conceptuación filosófica de este ensamblaje requiere de las nociones de causalidad formal, final y material, se sigue de ello que la propia idea de causa eficiente sólo puede justificarse filosóficamente cuando –a diferencia de lo que hace Hume– no se han reducido previamente las cuatro causas a la sola causa eficiente.

Natalia S. García Pérez
Universidad Complutense de Madrid
natasgar@filos.ucm.es

HUME Y REID SOBRE LA METAFÍSICA DE LA CAUSA: EMPIRISMO Y SENTIDO COMÚN

Álvaro Lozano Platonoff

La filosofía de Thomas Reid, quien vivió a lo largo de todo el XVIII, destaca frente a sus contemporáneos por dos rasgos esenciales: por un lado, la inclusión de un sentido fuerte del acto en toda la filosofía. Por otro, la profundización en aquellos rasgos que ofrecen conocimiento y no se reducen a la sensación –a la que considera reducen la "idea" los partidarios de la *teoría de las ideas*–. Esta labor la realiza siempre en diálogo constante con los pensadores de su tiempo, principalmente René Descartes, Nicolás Malebranche, John Locke, George Berkeley y David Hume. Analiza sus posturas, aprende de sus luces, pero rechaza sus limitaciones y propone nuevas alternativas, siempre con la esperanza de que un ojo astuto llegue más lejos la próxima vez.

Uno de los problemas que intrigan a la filosofía de su tiempo –y al mismo Reid– es la causalidad. Reid no renuncia al modo de filosofar de su tiempo. Comparte el rechazo a un abuso de la filosofía escolástica que, para algunos, conduce a la superstición por aplicar erróneamente el principio de causalidad[1]. Pero sorprende por incorporar algunas nociones a su filosofía que habían rechazado sus contemporáneos: entre ellas la noción de acto y poder, así como –dentro del conocimiento– el acto inmanente, el concepto y la abstracción.

Al ser Hume el paradigma de los partidarios de la *teoría de las ideas*, Reid suele referir con frecuencia su diálogo con él. Se divide por tanto este trabajo en tres partes: la primera desarrolla el rechazo de Hume de la noción de causa; la segunda habla de la perspectiva de Reid en unión a ese rechazo; por último se plantea el alcance metafísico que Reid otorga a la noción de causa dentro de su filosofía.

---

[1] Cfr. B. W. Redekop, "Thomas Reid and the problem of induction: from common experience to common sense", *Studies in History and Philosophy of Science,* 2002, p. 43.

1. RECHAZO DE HUME DE LA NOCIÓN DE CAUSALIDAD

Hume apoya su filosofía desde un principio que considera evidente y que, por tanto, nunca desarrolla, lo da por hecho: que la mente solo tiene por objeto ideas; estas, a su vez, las divide en dos tipos: ideas e impresiones[2]. Las impresiones son las más vivas y las ideas las menos vivas. Las impresiones se tienen al sentir y las ideas al pensar. Como todos distinguen entre sentir y pensar, Hume no ve necesario justificar más este fundamento[3]. Por lo tanto, todo aquello de lo que no se tenga su correspondiente impresión (sensación) será absurdo. Se puede tener la idea de unicornio, pero al no existir su correspondiente impresión, dicho unicornio no se puede considerar como alguna vez visto, será simple fruto de la imaginación.

Hay además otra distinción entre las ideas simples y las complejas. Todas las ideas, objeto único del conocimiento, se asocian por leyes propias dentro de la mente. Los tres principales modos de asociación son la semejanza, la contigüidad y la causalidad[4]. Este último es el más común. La asociación causal se caracteriza por los siguientes rasgos: contigüidad, anterioridad temporal, unión constante y necesidad. De las primeras tres se tiene una impresión que las respalde; sin embargo, no existe una impresión correspondiente a la necesidad[5].

La causalidad, al carecer de su correspondiente impresión, pero al ser una idea presente, reclama una explicación. Hume rechaza explícitamente que la noción de causa se adquiera por medio de primeros principios –que él considera como adquiridos[6]–; también rechaza que dicha noción sea sugerida, en principio por un rechazo a un apriorismo que no pretende compartir; es decir, aceptar que la noción de causa es sugerida implicaría que se tendría a priori y que con el

---

2 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1967, 1; *An Enquiry concerning Human Understanding*, T. L. Beauchamp (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 13. Reid considera que los filósofos partidarios de la teoría de las ideas nunca demuestran la existencia de dichas ideas, simplemente las dan por hecho (cfr. Th. Reid, *Essay on the Intellectual Powers of Man*, K. Haakonseen (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 1995, p. 174).

3 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 2.

4 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 10.

5 Cfr. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, p. 51.

6 "For alter a frequent repetition, I find, that upon the appearance of one of the objects, the mind is determin'd by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger Light upon account of its relation of the first object. 'Tis this impression, then, or determination, which affords me the idea of necessity"; D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 156.

concurso de la experiencia se haría presente[7]. También rechaza –e incluso le parece curioso– la opinión de Malebranche según la que Dios sería la causa de todo. Considera que es una perspectiva sin fundamento[8]. Es difícil comprender que Dios sea la causa de todo y que no sea la causa del pecado y del mal[9].

La noción de causa –así como otras más– introduce una creencia en su existencia. La creencia es una de las inquietudes filosóficas de Hume. De hecho, considera que nadie la había estudiado hasta su tiempo y asume el compromiso de analizarla[10]. La creencia la define como una idea asociada a una impresión[11]. De este modo, la idea de causa se asociaría a la impresión –de las bolas de billar, por citar un ejemplo[12]–, haciendo creer al sujeto en la existencia de dicha causalidad. Pero ello es tan solo fruto de la costumbre, no tiene ninguna impresión correspondiente y, por tanto, no es respuesta suficiente ante el interrogante.

Concluye que la noción de causa es tan solo formada por la experiencia del ser humano. Por la repetición constante el hombre considera que eso es así, pero nada más. Hume acepta que este rechazo va contra el sentido común, pero afirma que no se tienen razones suficientes para aceptar dicha noción[13]. En la vida cotidiana reconoce la causalidad material e incluso la eficiente[14]; evita los peligros materiales, escribe incluso un testamento y no deja de dedicarse a su reflexión filosófica y publicación de sus obras; pero no encuentra argumentos, razonamientos, válidos para justificar el principio de causalidad. Podemos afirmar que Hume no era escéptico en la vida, simplemente consideró que no existían razones suficientes para salir de su postura.

---

7 Cfr. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, p. 28.

8 Cfr. D. Hume, *A Treastise of Human Nature*, p. 160. Malebranche postula el ocasionalismo en: N. Malebranche, *Recherche de la verite*, en *Oeuvres de Malebranche*, A. Robinet (ed.), J. Vrin, Paris, 1958-1962, vol. I, p. 437.

9 Cfr. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, p. 77.

10 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 96.

11 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 96.

12 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 24.

13 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 168.

14 Cfr. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, p. 45.

2. ACUERDO ENTRE REID Y HUME: RECHAZO DE LA CAUSALIDAD MATERIAL

Con esta perspectiva, Reid se da a la tarea de profundizar en la noción de causalidad de Hume. Reconoce que no es un tema fácil y que, de hecho, presenta muchas dificultades. Pero, como parte esencial en su método filosófico, comienza un camino de distinción.

La primera distinción lo conduce a ponerse de la mano de Hume. Al hablar del orden material, de la supuesta causalidad de las bolas de billar, Reid reconoce que esta no existe. Desde esa perspectiva no se puede alcanzar un conocimiento de la causalidad. Es tan solo una noción que se predica analógicamente y que no tiene fundamento.

> "La material no puede ser la causa de nada; solo puede ser un instrumento en las manos de una causa real. Por tanto, cuando se le otorga a un cuerpo una cierta fuerza por impulso, puede comunicar dicha fuerza a otro cuerpo y aquel a un tercero y así. Pero cuando se busca el origen de este movimiento, no fue otorgado por la material, sino por un ser que tiene en sí el poder de iniciar el movimiento, esto es, una propia causa eficiente del movimiento"[15].

Para Reid la causalidad reclama poder. La bola de billar no tiene poder para transmitir el movimiento a las otras bolas, sin embargo, existe una aparente causa. Esta apariencia abre para Reid el horizonte de las *leyes de la naturaleza*. Aunque la supuesta causalidad material no tenga fundamento, manifiesta la constitución de la naturaleza que se comporta según unas leyes. Estas rigen su comportamiento y estructura, de modo que más que causar, sigue leyes.

> "No encuentro razones para creer que la Materia tenga un poder activo. De tenerlo, no habría razones para negar que tuviera cualquier otro poder –por ejemplo el intelectual– […] en general, considero que lo que actúa sin inteligencia, puede actuar según Reglas fijas, de las que se supone no tiene conocimiento alguno"[16].

Detrás de este panorama se encuentra toda la labor de la ciencia experimental –o filosofía natural como la denomina Reid– la cual se dedica a escudriñar la estructura de la naturaleza en búsqueda de dichas leyes. En relación a ellas, Reid afirma que existen dos posturas. La primera subraya que no se es capaz de alcanzar el conocimiento pleno de las mismas, que el científico avanza en su

---

[15] Th. Reid, *The Correspondence of Thomas Reid*, P. Wood (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002, p. 175.

[16] Th. Reid, *Correspondence*, p. 146.

conocimiento de ellas pero que, al mismo tiempo, puede equivocarse. Las razones de ellos son múltiples. En muchas ocasiones la pereza conduce a evitar buscar razones y se termina por considerar algo como obra del Creador o como una ley de la naturaleza, pero no se puede asignar una causa cuya realidad no pueda ser probada[17]. La investigación siempre puede conducir a ulteriores clarificaciones en las que se pone de manifiesto una ley más profunda que explica el fenómeno. Es por ello que las conclusiones de la ciencia siempre serán probables al ser fruto de la observación[18]. Reid afirma lo que Artigas denominó "probabilismo" en el orden de la validez de la reflexión científica. Cada paso que se da permite conocer más la naturaleza, pero no se tiene toda la certeza de la misma. Si acaso se tiene una fuerte probabilidad, pero se puede seguir investigando en los fundamentos de la naturaleza. Descubrir las leyes que rigen el comportamiento de las mismas –el por qué al contacto con una bola de billar se produce tal efecto en la otra–, es de las grandes capacidades y virtualidades de la naturaleza humana.

El otro aspecto que subraya Reid es el de los *primeros principios de verdades contingentes*. Estos primeros principios refieren a la forma ordinaria en la que se desarrolla la mente humana, el modo de conocer. El último de los primeros principios que Reid postula sobre las verdades contingentes se refiere justamente al conocimiento de una cierta "causalidad" en el mundo material; dice:

> "El último principio de verdades contingentes que mencionaré es: que, en los fenómenos de la naturaleza, lo que será, probablemente será similar a lo que ha sido en circunstancias similares"[19].

Esto refiere a que, por decirlo de alguna manera, el conocimiento de las relaciones que se tienen en la mente no permite que el sujeto tenga la certeza plena porque, como lo subraya Hume, no existe el conocimiento de dicha causalidad, sino solo los efectos de lo que Reid considera una *ley de la naturaleza*. La naturaleza opera como en una obra de teatro: se ven los actores y la escena, pero detrás del telón se esconden un sin fin de elementos –las *leyes de la naturaleza*– que son las responsables de todo el funcionamiento; son, por así decirlo, el "guión" de la obra[20].

---

17 Cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 121.

18 Cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 560.

19 Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 489.

20 Cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 531.

Este principio de sentido común –de verdades contingentes– no se refiere al comportamiento del mismo objeto, a su capacidad causal; refiere más bien al modo en que el ser humano conoce el dinamismo del mundo material. Confía en que la naturaleza se comportará de modo constante, pero no implica ello afirmar la necesidad de la causalidad.

Ambas perspectivas, la de la causa como *ley de la naturaleza* y la del *principio de verdades contingentes* que confía en el comportamiento homogéneo de la naturaleza, no permiten superar la crítica a la causalidad de Hume, que es una crítica a la causalidad metafísica y no tan solo al conocimiento de la causalidad física. Alguno considera que Reid no da ese paso –el paso a la metafísica de la causa[21]–, pero la gnoseología de Reid –como cualquier otra– implica una metafísica que también es capaz de hablar de la noción de causa.

3. CAUSALIDAD METAFÍSICA EN REID: EJERCICIO DEL PODER

Para Reid la causalidad está vinculada al ejercicio del poder, de tal modo, aquellos que pueden "causar" son aquellos que tienen "poder" de causar. La noción de causa se predica analógicamente. Se dice que una bola de billar es la causante del movimiento de la otra, pero en este caso es de modo analógico, porque la bola no es causante –en relación principal– de dicho movimiento. En tal situación es la *ley de la naturaleza* la que determina el efecto. El analogado principal de la noción de causa está en el poder. Causa es aquello que puede ejercer, que ejerce un poder[22].

El ser humano se descubre en muchas de sus acciones como ser con poder, capaz de ejercerlo. Los primeros principios de verdades contingentes que desarrolla Reid sobre el modo de conocer del ser humano implican este poder. La mayoría encierra la libertad de la persona, así como su capacidad de ejecutar, es decir, de actuar. De tal modo, el sujeto se conoce como actor de sus operacio-

---

[21] Es la crítica que Kant realiza a Reid y sus sucesores. Brun-Rovet lo expresa así: "Que Reid y sus compañeros confundieron a Hume y discutieron la propiedad del uso de la causa y no su origen, que era el problema"; E. Brun-Rovet, "Reid, Kant and the Philosophy of Mind", *The Philosophical Quarterly,* 2002 (52), p. 498.

[22] Cfr. Th. Reid, *Of Power*, en *The Philosophy of Thomas Reid*, J. Haldane / S. Read (eds.), Madlen, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, p. 6; *Correspondence*, p. 178.

nes. El sujeto es consciente de ser libre para muchas de sus operaciones, se conoce como libre, capaz de automotivarse –como define Reid la libertad[23]–.

Pero, de nuevo, la causalidad no solo aparece como conocida. Existe, en último término un reclamo con carácter metafísico de la causalidad. Si el analogado principal de la causa está en el poder, esto, por primera noción, supera la visión de un obrar necesario; la bola de billar no tiene poder para mover la otra, tiene necesariamente que hacerlo si se dan las condiciones. Obrar por necesidad no es causar, es seguir un orden que alguien tuvo que causar[24].

Sirve como primer paso analizar la causalidad en el conocimiento. Para los partidarios de la *teoría de las ideas*, la mente era prácticamente pasiva en la obtención del conocimiento[25]. Simple y sencillamente recibe la impresión –o sensación para algunos– que es conocida como una "idea" y posteriormente utilizada por la mente. El problema de la pasividad al obtener los elementos del conocimiento conduce necesariamente al escepticismo. Dichos elementos carecen de toda referencia válida, simplemente están y de su comparación no se puede concluir ninguna referencia extra-mental. Es por ello que Reid critica a Locke por considerar que la verdad se encuentra tan solo en la comparación de las ideas en el juicio[26]. La crítica está en ese "tan solo", ya que si la mente solo puede trabajar por alcanzar la verdad en ese punto, está perdida, el escepticismo es una consecuencia necesaria.

Frente a dicha postura, Reid considera que la mente es activa al obtener sus "ideas", que conoce porque quiere y lo que quiere, aunque no conoce como quiere. El sujeto es el causante del conocimiento: "percibimos porque Dios nos dio el poder, no porque tengamos impresiones"[27], somos causa del conocimiento y no solo portadores de un efecto. El responsable último del conocimiento es el mismo sujeto, no solo de querer conocer, sino de obtener el mismo conoci-

---

[23] Cfr. Th. Reid, *Essay on the Active Powers of Man*, K. Haakonseen (ed.), Edingurgh University Press, Edinburgh, 2010, p. 196; Th. Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts: Papers on the culture of the Mind*, A. Broadie (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 86.

[24] Reid demuestra la existencia de Dios a partir de la creación con un argumento de causas finales (cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 509).

[25] Cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 21.

[26] Cfr. Th. Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, 31. Locke habla de ello en: J. Locke, *Essay on Human Understanding*, en *The Works of John Locke,* Scientia Verlag Aalen, London, 1823, reprinted in 1963, vol. III, p. 133.

[27] Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 95.

miento. Es un acto inmanente en que el objeto conocido interviene tan solo como elemento material[28].

El último paso que da Reid lo refiere directamente a la metafísica de la causa: "lo que comienza a existir, ha de tener una causa que lo produzca"[29]. El tema es peculiar. Se ha de entender en primer lugar lo que entiende como aquello que comienza a existir. Si se puede considerar como novedad existencial el movimiento transmitido, el conocimiento, los actos de la persona, o si, por el contrario, se reduce dicho existir a la "creación".

La formulación que ofrece Reid cita textualmente aquella que niega Hume[30]. Es pretensión de Reid superar el escepticismo de Hume y, por lo tanto, aquellos principios esenciales que este negó. Aunque este principio permite a Reid demostrar la existencia de Dios como causa última de toda la creación, no se limita a ese novedad radical (creación de la nada) cuando usa la expresión "comenzar a existir". En el desarrollo de la causalidad Reid considera propiamente toda causa eficiente, es decir, aquella que es capaz –que tiene el poder– de generar una novedad.

> "En sentido propio y estricto, considero la causa eficiente como aquel ser que tiene poder para producir el efecto y ejecuta tal poder con tal propósito. El poder activo es una cualidad que solo puede estar en una sustancia que realmente exista y goza de tal poder. El poder de producir un efecto supone el poder de no producirlo; de otro modo no es poder sino necesidad, que es incompatible con el poder considerado en sentido estricto"[31].

Con esa consideración, se podría decir que "tan solo puede ser causa eficiente, en sentido propio, un ser inteligente"[32]. Ya se analizó previamente el hecho de que lo que acontece en los seres materiales pertenece al ámbito de las leyes de la naturaleza que estudia la física. Ahora compete al ámbito de la metafísica que pretende dar razón de dicha causalidad eficiente, ya no solo como un poder libre de un ser inteligente, sino como necesidad inmanente de todo aquello que comienza a existir. La matemática opera en el ámbito de las relaciones abstractas de cantidad; la filosofía natural –o ciencia experimental– investiga las leyes del mundo material por inducción en la experiencia; pero es la metafísica la que

---

28 Cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 177.

29 Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 497.

30 Cfr. D. Hume, *A treatise of Human Nature*, p. 78.

31 Th. Reid, *Correspondence*, p. 174.

32 Th. Reid, *Correspondence*, p. 175.

investiga la causa final y las causas eficientes de lo que se ve y de lo que la filosofía natural –o ciencia experimental– descubre en el mundo en que vivimos[33]. Reid pretende superar el planteamiento de Hume al afirmar que, en efecto, "toda la información que tenemos de la causa viene de los sentidos, pero la causa o el poder activo no es objeto de los sentidos"[34].

Al negar su correspondiente impresión –como reclama Hume– quedan tres opciones en relación a la causa –considerada en su perspectiva metafísica–: o es una simple opinión; o ha de ser demostrada; o, por último, se debe considerar un principio autoevidente.

En *primer lugar*, si la causa fuera una simple opinión, implicaría con ello el fin de toda filosofía y religión, de todo razonamiento que conduzca más allá de los objetos de los sentidos, de toda prudencia en la vida[35]. Eso es lo que pretendió, de alguna manera Hume, contra el mismo sentido común, sin embargo, como considera Reid, desconocer algo no implica negar que exista[36].

En *segundo lugar*, algunos pretendieron dar una demostración de la causa. Según Reid han sido tres los filósofos en su tiempo que se embarcaron en esta aventura: Thomas Hobbes, Samuel Clarke y John Locke. El fracaso de este intento lo toma Reid desde el análisis que Hume hace de dichas teorías, porque al pretender demostrarlas, parten justamente de ellas[37]. Aristóteles, ante aquellos que pretenden demostrar lo evidente dice: "Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración"[38]. Lo mismo que concluye Reid al afirmar que: "Descartes, Malebranche, Arnauld, Locke y muchos otros, han perdido mucho trabajo por no distinguir cosas que requieren prueba, de cosas que, aunque puedan admitir una ilustración, al ser autoevidentes, no admiten prueba"[39].

Tampoco se puede justificar por la experiencia por tres razones. La primera, porque lo que se pretende demostrar es necesario y no contingente. La experiencia solo muestra lo que ha sido y no así lo que debe ser.

---

33 Th. Reid, *Correspondence*, p. 143.

34 Th. Reid, *Active Powers*, p. 210.

35 Cfr. Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 497.

36 Cfr. Th. Reid, *Active Powers*, p. 19.

37 Cfr. D. Hume, *A treatise of Human Nature*, p. 78.

38 Aristóteles, *Metafísica*, V. García Yerba (trad.), Gredos, Madrid, 1990, 1006a 7.

39 Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 41.

> "Aunque se tengan las mayores pruebas experimentales que las cosas que comienzan a existir tienen una causa, esto no probaría que ellas han de tener una causa necesariamente. La experiencia puede mostrar el curso establecido de la naturaleza, pero no puede mostrar las conexiones necesarias entre las cosas"[40].

Por otro lado, en segundo lugar, las máximas generales fundadas en la experiencia solo tienen un grado de probabilidad proporcional a lo amplio de la experiencia; siempre dejan un espacio a la excepción, si es que en alguna futura experiencia se descubre (así como hoy día los fenómenos cuánticos lo muestran). La causalidad no se considera como este tipo de fundamento condicionado a futuras experiencias, el alcance metafísico no se reduce a la experiencia.

Por último, el tercer argumento en contra de la posibilidad del fundamento de la causalidad en la experiencia, Reid no considera que ella (la experiencia) pueda proporcionar la información de que todo cambio en la naturaleza tiene una causa. En la mayoría de los casos no se desconoce la causa y no se puede saber siquiera si la tiene. En definitiva:

> "La causa no es un objeto de los sentidos. La única experiencia que se tiene de ella es la conciencia que se tiene cuando se ejecuta un poder al ordenar los pensamientos y acciones. Pero esta experiencia es claramente muy reducida como para ser fundamento de la conclusión general de que todas las cosas que han comenzado, o tendrán un comienzo, deben de tener una causa"[41].

La *tercera opción* (en relación al origen de la causalidad) es considerarla como un principio autoevidente. Este tipo de principios corresponden a lo que Reid denomina el ámbito del sentido común. Así como existe el ámbito de la física, el del arte, existe un tercer mundo –que a juicio de Reid nunca ha sido desarrollada[42]– que comprende dichos principios evidentes. En el orden de los principios metafísicos, Reid postula solamente tres, los mismos que Hume negó: el primero, que las cualidades reclaman un sujeto –llamado cuerpo– y los pensamientos un sujeto –llamado mente–; el segundo, que aquello que comienza a existir ha de tener una causa que lo produce; y por último, diseño e inteligencia en la causa se pueden inferir, con certeza, de marcas o signos de ello en el efecto.

---

40 Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 498.

41 Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 499.

42 Cfr. Th. Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, p. 61.

El camino empleado por Reid para "justificar" estos principios va de la mano del empleado por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, al desarrollar el principio de no-contradicción. En él afirma que de los primeros principios no cabe demostración ni referencia a una percepción sensorial, pero sí cabe una "demostración refutativa"[43]. Dicho paso corresponde a un tipo de *deducción trascendental* –así denominada por Immanuel Kant–; el abandono del límite mental de Leonardo Polo, o la segunda inmediación que desarrollan Inciarte-Llano. Reid lo denomina una "ilustración" o, como se puede denominar, una "deducción de sentido común".

Toda la filosofía de Reid –fundador de la escuela del sentido común– es una constante búsqueda de las condiciones de posibilidad de ese continuo pasar de lo oscuro a lo claro[44]. Los principios del sentido común no son una simple "dogmatización" de la estructura de la realidad, sino un intento de ilustrar la estructura metafísica de la realidad. Algo similar a lo que Agustín consideraba en relación al tiempo, sabía lo que era hasta que se lo preguntaban. Reid, sabe lo que es, de hecho todo el mundo es juez competente en dichas cuestiones –como el mismo Aristóteles reclamaba para el principio de no-contradicción[45]–. Pero, cuando se trata de describirlo, se reclama cautela y, de nuevo, un continuo apelo a superar la particularidad. La "ilustración" de los primeros principios es solo eso, una ilustración. Pero en ella se muestra su necesidad, no con una formulación determinada, sino con un contenido propio.

La deducción de sentido común de la causalidad que realiza Reid, en donde se incluyen los ya supuestos y tradicionales argumentos *ad hominen* y *ad absurdum*, tiene dos principales pasos. El primero apela al consenso universal, el segundo a la necesidad para la vida.

El *primer argumento* contempla el consenso universal. En ello, la opinión de los filósofos no es más valiosa que la del resto de las personas. De hecho, solo Hume parece haberlo negado –aunque en la vida cotidiana no dudó nunca de él– pero es que Hume negó todo lo que no fuera la conciencia, la impresión presente en cada momento y la idea que pudiera tener una impresión correspondiente: ¿por qué aceptar ello y negar lo otro? Cuando Hume niega el principio de causalidad lo hace al restringir el poder de la intuición. Para Reid, Hume no consideró que este principio entrara en la certeza intuitiva –que reclama una correspondiente impresión– y por eso lo rechazó.

---

43 Aristóteles, *Metafísica*, 1006a 11.

44 Cfr. A. Llano, *Sueño y vigilia de la razón,* Eunsa, Pamplona, 2001, p. 46.

45 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 11-28.

El resto de los filósofos –y toda persona en general– nunca lo ha dudado. De hecho, "¿A qué se ha dedicado sino la filosofía desde sus orígenes, sino a la investigación de la causa de las cosas?"[46]. Han supuesto que el mundo procede de tantas fuentes –un huevo, la batalla entre el bien y el mal, humedad y sequía, calor y frío–, pero nunca dudaron que tuviera una causa. Incluso los ateos lo han considerado: rechazan posturas trascendentes, pero suponen que el mundo ha sido creado por el azar, una causa imaginaria, el concurso de los átomos, etc.

La presencia universal del principio de causalidad reclama un origen primigenio, no posterior o adquirido: no puede ser fruto de la educación, ni de los sistemas filosóficos ni de la predicación. Si alguno lo considera un engaño, se ha de preguntar, ¿de qué engaño surge dicho engaño?, pero –ironiza Reid– "olvido que el Sr. Hume podría contestar con su propio principio, que así como las cosas pueden surgir sin ninguna causa, este error y engaño universal de los hombres, puede surgir sin ninguna causa"[47].

El *segundo argumento* refiere a su necesidad, no solo para la especulación, sino también para las labores ordinarias y más importantes de la vida. En toda familia numerosa hay un supuesto "nadie" que hace una infinitud de travesuras; incluso en los gobiernos, muchos eventos surgen de los que no se puede encontrar responsable. De este modo, "nadie" sería una persona muy activa y con una gran responsabilidad en los afanes de la vida. Negar la causalidad resulta imposible e incluso absurdo para cualquier ser humano. Un niño, desde corta edad, sabe que la desaparición de su juguete es obra de alguien –aunque se le pueda engañar haciéndolo pensar que un duende maligno lo ha robado–. Cuando en varias ocasiones desaparecen las joyas y el dinero en la casa de una familia, y parece que no existe una causa de ello, no hay persona que acepte que eso acontece sin ninguna causa. Cuando una persona aparece muerta, descalabrada, con navajazos en el cuerpo, sin reloj ni cartera, mientras el juez busca por el responsable de ello, algún adepto de Hume se preguntaría por si aquello tiene una causa o no. Es un hecho que mucho de lo que se pueda decir depende de la experiencia previa, sin embargo, nadie –incluso el mismo Hume– dudará que existe un responsable.

Por último, Reid cita al mismo Hume quien reclama la causalidad en su propia filosofía como fundamento para el elemento esencial: las impresiones. Hume dice:

---

[46] Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 499.

[47] Th. Reid, *Intellectual Powers*, p. 501.

> "Sobre aquellas impresiones que surgen de los sentidos, su última causa es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por el razonamiento humano; siempre será imposible decir con certeza si surgen inmediatamente desde el objeto, si son producidas por un poder creativo de la mente, o si provienen del Autor de nuestro ser"[48].

A modo de conclusión, se puede afirmar que el analogado principal de la causalidad es el ejercicio del poder. Desde esa perspectiva la filosofía de Reid encuentra repuesta a muchas intrigas filosóficas, tales como la representación del conocimiento, la libertad personal, la naturaleza de la mente, el fundamento de la sociedad y, en última instancia, el alcance del Creador.

Si la causalidad pudiera ser demostrada perdería su sentido, ya que aquello demostrado sería justamente la causalidad. Este principio metafísico reclama un lugar en el fundamento de la realidad. Negarlo por el simple hecho de no encontrarlo –porque solo se ven los efectos–, es absurdo; el mismo acto de negación del principio lo está reclamando. El problema de la modernidad está justamente en la reducción de la capacidad cognitiva y especulativa de la mente humana. Partió de un principio cierto –la conciencia y la presencia de "objetos" mentales–, pero solo con ello no se puede explicar toda la realidad, es preciso dar un paso más y reconocer otros canales por los que se alcanza el conocimiento, tales como el principio de causalidad.

Álvaro Lozano Platonoff
Universidad Católica Lumen Gentium
alozanop@gmail.com

[48] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 84.

LIBERTAD Y EXISTENCIA EN KANT PRECRÍTICO[*]: EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD EN LA *NOVA DILUCIDATIO*

Stéfano Straulino

1. INTRODUCCIÓN

Con el título de este texto, "Libertad y existencia en Kant precrítico", pretendo hacer referencia justo a estas dos cuestiones implicadas en la discusión sobre la causalidad. En este caso, bajo el rótulo de la "cuestión de la existencia", me refiero específicamente al problema del mundo exterior, que deriva de la consideración sobre la naturaleza de las relaciones entre las substancias. Por ejemplo: la afirmación del nexo causal entre las substancias en el cartesianismo o en el influjo físico da lugar a una suerte de realismo metafísico. Su negación, en cambio, en posturas como el ocasionalismo o la armonía preestablecida, deriva fácilmente en un idealismo, donde la existencia solipsista de una substancia (mónada) basta para explicar el fenómeno que se le representa, sin necesidad de recurrir a substancias externas que lo expliquen.

El otro tema que nos concierne, la libertad, tampoco es indiferente al compromiso teórico respecto al nexo causal en una comunidad de substancias. Así pues, mientras que la afirmación del nexo entre las substancias aunada a una consideración univoca de la causalidad eficiente y del principio de razón suficiente socava la posibilidad de la libertad —como lo hace el determinismo mecanicista—, el rechazo de la interacción de las substancias, en cambio, implica la eliminación de la heteronomía (la acción de una substancia sobre otra), y por tanto puede llevar a una consideración de la libertad como mera ausencia de constricciones o influencias externas.

---

[*] Este texto se escribió durante un periodo de investigación financiado por la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra.

En la *Nova dilucidatio*[1] las temáticas de la libertad y del nexo intersubstancial entran en relación por su origen en el principio de razón suficiente, que expondremos brevemente más adelante. Tras la exposición de este principio, Kant se entrega a una defensa de la libertad, intentando encontrar una tercera vía que no caiga en el determinismo absoluto al que parece llevar la universalidad del principio de razón suficiente, pero que tampoco conlleve la identificación de la libertad con el mero azar, como lo haría la negación de este mismo principio. En la última sección aborda dos corolarios al principio de razón suficiente, que dan cuenta del comercio entre las substancias.

Si bien es cierto que ambos temas (libertad y comunidad de substancias) tienen su raíz común en el enfoque kantiano del principio de razón determinante, el filósofo regiomontano se limita a exponerlos independientemente, sin detenerse a analizar las implicaciones entre sus soluciones a ambas cuestiones. En este trabajo pretendo mostrar que, puesto que la defensa de la libertad no queda completa sin una defensa también de la realidad de las substancias y del nexo entre ellas, es posible leer la postulación de los principios de sucesión y coexistencia como un paso necesario para la defensa del concepto de libertad que Kant ensaya. Sin esta segunda parte, la argumentación quedaría incompleta: la libertad sería sólo aparente. Si todo el acontecer de una substancia se debe a principios internos y no a las interrelaciones entre substancias, no cabe explicar el devenir más que en términos deterministas, pues la clave del devenir estaría ya inscrita en los principios internos de la substancia.

2. PRINCIPIO DE RAZÓN DETERMINANTE

La exposición de Kant sobre los primeros principios metafísicos no es demasiado original, aunque tampoco está exenta de algunas novedades. Por ejemplo, contrario a lo habitual en los tratados de la época, subordina el principio de no contradicción al de identidad (*ND* 1:391), y formula éste como un doble principio (*ND* 1:389). Sin embargo, las novedades más significativas vienen después de las consideraciones sobre estas cuestiones, en su elucidación sobre el principio de razón suficiente. En esta parte de la obra, Kant seguirá de cerca los planteamientos de Crusius, alejándose de la escuela Wolffiana, y de los comentado-

---

[1] I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Ak. 1:387-416), de aquí en adelante abreviada *ND* o *Nova dilucidatio*. Se cita de acuerdo a la edición de la academia: *Kant's gesammelte Schriften,* Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin, 1902-.

res de Leibniz[2]. En esta línea, opta por llamar "principio de razón determinante" al principio de razón suficiente.

"Determinar" es poner un predicado con exclusión del opuesto[3], y "razón" es aquello que determina a un sujeto respecto de cierto predicado. De este modo, una razón determinante es aquella que une a un sujeto con cierto predicado, excluyendo al resto de alternativas; haciendo la diferencia entre lo posible y lo que es un hecho (*ND* 1:391-392). Propiamente, el principio de razón determinante se formula de la siguiente manera: "nada es verdadero sin razón determinante" (*ND* 1:393). En toda proposición verdadera, el sujeto está determinado por el predicado, y tal predicado está puesto con exclusión de su opuesto. Pero no hay exclusión a menos que no se encuentre aquella noción que repugne al opuesto. Dicho de otro modo, para la verdad de una proposición, es necesario tanto el nexo entre el sujeto y el predicado como la exclusión de las alternativas a ese predicado. Dados dos predicados opuestos, no se sabría cual atribuir al sujeto sin una razón determinante. Ahora bien, la noción de razón permite saber qué predicado ha de atribuirse al sujeto, y cuál quitarle. De este modo, es necesario un principio que determine un predicado de entre los posibles, y excluya al resto. A este principio se le llama de razón determinante.

Kant distingue dos tipos de razones determinantes: aquellas que determinan consecuentemente y que dan razón del conocer [*ratio cognoscendi*], y las que determinan antecedentemente, y dan razón del porqué [*ratio essendi* o *fiendi*] (*ND* 1:392). De este modo, confiere una doble dimensión a este principio: funciona por una parte como condición lógica de las proposiciones verdaderas, y por otra como ley causal de la existencia o actualidad de los objetos y sus propiedades[4]. Aunque Kant en algunas partes del texto usa la noción de razón determinante en su sentido más amplio, (como condición lógica de la verdad),

---

2 Sobre las diferencias entre Crusis, Leibniz y Wolff: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1922, pp. 527 y ss.; Ver también: M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: the Precritical Proyect*, Oxford University Press, Nueva York, 2000, pp. 138-148.

3 De este modo, determinar es una función que presupone los otros dos primeros principios: une el sujeto con el predicado (principio de identidad) y excluye de este sujeto las alternativas a este predicado particular (principio de no contradicción).

4 Cfr. M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, 133 y 138-139; J. Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982, pp. 88-89; G. R. Tocornal, "Kant contra el leibnizianismo: El Principio de Sucesión y el problema del cambio en la Nova Dilucidatio de 1755", *Tópicos,* 2010 (39), p. 94.

concede prioridad a la razón antecedentemente determinante, señalando que si bien la razón consecuentemente determinante puede fundar la verdad en tanto que nos da certeza, es necesario que se dé antes siempre una razón determinante antecedentemente, pues es la que produce la verdad, mientras que la otra sólo la explica (*ND* 1:394).

A la definición del principio de razón suficiente, Kant agrega tres proposiciones más:

1) que nada puede tener en sí mismo la razón de su existencia (*ND* 1:394)
2) que se da un ente cuya existencia precede a su propia posibilidad y a la de todas las demás cosas, por lo que existe de manera absolutamente necesaria, y es Dios (*ND* 1:395)

Y por último,

3) nada de lo que existe contingentemente puede carecer de una razón que determine su existencia antecedentemente (*ND* 1:393).

Con esta última proposición, Kant postula la vigencia del principio de causalidad en todo el ámbito de la naturaleza[5]. Así, al principio general de que nada puede ser verdad sin razón determinante, le añade un corolario ontológico: nada, salvo Dios, puede existir sin causa. Sin embargo, se presentan graves dificultades para sostener la libertad tras esta afirmación, y así lo atestigua la defensa de la libertad que a continuación formula.

3. LIBERTAD Y DETERMINACIÓN

La disertación sobre la libertad que Kant inserta en la *Nova Dilucidatio* es un *excursus* en la discusión sobre el principio de razón determinante (*ND* 1:401-405). Está escrita en forma de diálogo entre Cayo (quien niega el gobierno del principio de razón determinante en la acción libre) y Tito (portavoz de Kant), con motivo de las objeciones que Kant piensa se le pueden plantear a su exposición del principio de razón determinante. Las estrategias argumentativas del objetor (Cayo) son principalmente dos:

1) Primero asume como verdadero el principio de razón determinante, y trata de mostrar que es irreconciliable con la libertad: Si todo lo que es sólo llega a ser teniendo razón antecedentemente determinante, se sigue que lo que no llega

---

[5] Con esto, siguiendo el afán sintetizante del proyecto precrítico, Kant pretende cimentar metafísicamente la inmutabilidad de las leyes de la física. Sobre este tema: J. Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*.

a ser no pudo llegar a ser, puesto que no tiene una razón, y sin una razón no podría llegar a ser de ningún modo. La razón determinante no sólo hace que cierta noción acontezca, sino también que no pueda acontecer otra. Y esto debe admitirse en orden retrogrado, respecto de todas las razones de razones, hasta llegar a Dios, que es razón última, puesta la cual se seguirán otras razones, y después otras, según una ley siempre estable (*ND* 1:399). Así, si todo lo que es tiene una razón determinante, se sigue que nada pudo ser de otro modo, sino como estaba ya establecido en germen desde la creación. De modo que Cayo, aún admitiendo haber caído en los peores vicios, se consuela: todo lo que ha hecho no lo pudo dejar de hacer, puesto que se encuentra atado por un nexo de razones determinantes que tienen su principio en la creación.

2) La segunda estrategia del objetor es proponer el equilibrio de indiferencia como alternativa al principio de razón suficiente como fundamento de la libertad. Según esta tesis, el hombre se halla indiferentemente ante las distintas posibilidades en una decisión, es decir, incluso puestas las razones por las cuales podría optar en uno u otro sentido, estás no son siquiera mínimamente vinculantes (*ND* 1:402).

La respuesta de Kant a las objeciones pretende a la vez salvaguardar la libertad y subsumir las acciones libres bajo el principio de razón suficiente[6]. La primera aproximación de Kant es resaltar el consentimiento de Cayo respecto de sus acciones. De este modo, argumenta, si bien la serie de razones implicadas en el momento de hacer una acción ofrece motivos para inclinarse hacia cualquiera de ambos lados, en última instancia la inclinación de la voluntad hacia alguna de las partes es lo que determina la acción (*ND* 1:402). El principio de razón determinante rige en la conformación de los motivos que atraen a la voluntad hacia uno u otro lado: la representación de los alicientes de la acción dan razón de los motivos que nos incitan a actuar de uno u otro modo. De este modo, el hombre actúa según le place, en tanto que "placerle" no es otra cosa que la inclinación de la voluntad. El hombre no se ve obligado a actuar en contra de su voluntad, puesto que las razones que proveen el motivo de la acción no son

---

[6] El dilema frente al que se encuentra Kant es, pues, consecuencia directa de su defensa de dos tesis distintas: la universalidad de los primeros principios (en este caso encarnada en la homogeneidad del principio de razón determinante en la causalidad mecánica y en la causalidad libre) y en la libre determinación de las acciones humanas. Kant intenta mostrar que la acción libre difiere de la causalidad física en el modo en que se determinan los eventos, pero no en que se rija por principios diferentes, o en que carezca de determinación antecedente. M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, pp. 156 y ss.

externas al sujeto, sino internas; y es en última instancia la espontaneidad de la voluntad la que determina la acción al inclinarse por unos u otros motivos (*ND* 1:400-401)[7].

Con está respuesta, se vislumbra también la postura de Kant frente al equilibrio de indiferencia. Decir que no hay razones que determinan el actuar significa decir que actuamos sin razones. La negación del principio de razón determinante en los actos libres implica la aceptación del papel nulo de los motivos en la acción. De este modo, las acciones no se harían sino por azar. A Kant le preocupan las connotaciones morales de esta tesis. Por ejemplo, la determinación a actuar según la virtud, la protección que ofrecen los preceptos de la religión, y todo aquello que sirve para fortalecer la inclinación hacia el bien, se verían reducidos a la nada en el momento de actuar si aceptáramos el supuesto del equilibrio de indiferencia (*ND* 1:402). Además, considera Kant, este supuesto es en si mismo contradictorio: decir que la voluntad se inclina de igual modo por dos objetos, pero se decide por uno, es lo mismo que decir que se inclina por igual y a la vez desigualmente por ellos, lo que resulta evidentemente absurdo. En todo caso, para Kant, como se veía anteriormente, aceptar que se actúa por algo, incluso sencillamente porque así place, es aceptar el papel de la razón determinante en la acción libre.

4. COMUNIDAD DE SUBSTANCIAS Y EXISTENCIA

Aún dando por buena la defensa de Kant de la conciliación entre razón determinante y libertad, falta todavía perfilar otra cuestión. Tras su exposición del principio de razón determinante, Kant deriva dos corolarios referentes a la causalidad: el principio de sucesión, y el principio de coexistencia. El primero establece que: "no puede ocurrir ningún cambio en las substancias, a menos que estén en conexión con otras; es esta dependencia reciproca la que determina su mutuo cambio de estado" (*ND* 1:410). El segundo dice que "las substancias finitas, por su sola existencia, no están en relación entre sí, ni sostienen interacción alguna, sino en tanto que el principio común de su existencia, es decir, el intelecto divino, las mantenga conformadas con mutuas relaciones" (*ND* 1:412-413)[8].

---

[7] Cfr. G. Vicente Arregui, *Dios y el hombre en el Kant precrítico,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 1987, pp. 105 y ss.

[8] Se pueden encontrar análisis penetrantes sobre ambos principios respectivamente en: R. Tocornal, "Kant contra el leibnizianismo"; y en G. Sarmiento, "El problema metafísico de la

Con estos corolarios, que fundamentan la concepción kantiana de la comunidad de substancias, Kant se introduce en la tradición del influjo físico[9], que será a su vez el marco de la acción libre. Lo que hay que resaltar es que dada su descripción del principio de razón suficiente y su defensa de la libertad, ninguna otra solución hubiera sido satisfactoria. Para ver con mayor claridad esto, puede ser útil contemplar la postura contraria. El primer corolario indica que todo cambio en una substancia se debe a la interacción con otra substancia. El segundo indica que las substancias están en relación mutua, por lo que la interacción es, de hecho, posible.

La negación del primer principio deriva en la posibilidad de un principio interno de cambio. La negación del segundo conlleva la consideración de substancias absolutamente aisladas, y la imposibilidad de nexo alguno entre ellas. Como resulta claro, ésta es la consideración de las substancias propia de la armonía preestablecida. Tal consideración implica una concepción de acto libre y de causalidad natural que Kant pretende evitar. Si se niega la interacción de las substancias, la única explicación del cambio —si no queremos convertir a Dios en esclavo de la naturaleza— reside en algún principio interno de autodeterminación. Si esto se acepta, no sólo se niega el fundamento causal de las ciencias físicas, que es una de las preocupaciones que Kant tiene en mente, sino que además la libertad queda reducida a la autonomía de seguir la necesidad del propio principio interno[10] y queda vedada la noción de libertad como elección. Dicho en otros términos, se imposibilita la determinación respecto a dos posibilidades opuestas.

Sin embargo, la manera de entender el principio de razón determinante de Kant excluye la posibilidad de la autodeterminación: una substancia que está determinada según cierta razón, necesita la posición de una razón opuesta a la anterior para el cambio de sus determinaciones. Sin embargo, dado que la posición de una determinación excluye las determinaciones opuestas, no pueden

---

coexistencia de las substancias en la 'Nova Dilucidatio' de Kant", *Signos Filosóficos,* 1999 (I, n. 2), pp. 33-56.

9 Sobre la teoría del influjo físico en Kant: E. Watkins, "Forces and Causes in Kant's Early Pre-Critical Writings", *Studies in History and Philosophy of Science,* 2003 (34), pp. 5-27; E. Watkins, "Kant's Theory of Physical Influx", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1995 (77), pp. 285-324.

10 Esta libertad, entendida como mera eliminación de la heteronomía, es la que se sigue de los sistemas leibniziano y wolffiano, y que Kant, siguiendo a Crusius, pretende evitar. Cfr. M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, pp. 139-146.

convivir en una substancia razones opuestas (*ND* 1:410-411)[11]. Lo cual, sencillamente, significa que todo cambio en una substancia tiene una causa externa: toda nueva determinación de una substancia tiene su razón en una substancia distinta. De este modo, el principio de sucesión es una consecuencia directa del principio de razón determinante, tal como Kant lo entiende. Y a la vez que rige como ley causal de los procesos físicos, anula la posibilidad de la autodeterminación absoluta, en cuanto a acción libre se refiere: "confieso que el alma sería inmutable y perennemente semejante a sí misma, si estuviera enteramente libre de nexo externo" (*ND* 1:412).

Por decirlo de un modo burdo, la concepción de libertad que Kant defiende necesita de un mundo donde los objetos de elección, y por tanto las posibles razones de determinación, se le presenten a la voluntad desde fuera. No es coincidencia, por tanto, que en el marco de esta discusión tenga lugar la primera "refutación del idealismo" ensayada por Kant[12]. Si, como Kant cree haber demostrado, los cambios no pueden surgir de una substancia considerada en aislamiento, y dado que el alma (considerada aquí como una substancia particular) es sujeto de cambios internos, entonces deben haber objetos exteriores al alma con las que ésta está en conexión recíproca (*ND* 1:411-412).

Aunque con el principio de sucesión Kant apunta a la realidad (contra la mera idealidad en el ocasionalismo o en la armonía preestablecida) de la interacción de las substancias, no da cuenta, en cambio de la naturaleza de tal interacción, sino que se limita a establecer que debemos entender las relaciones intersubstanciales como establecidas según un esquema divino (según el principio de coexistencia), para dar cuenta de la experiencia que tenemos de ellas (*ND*

---

[11] Cabe hacer notar que el argumento de Kant depende de aceptar que las razones y sus determinaciones son simultáneas, esto es, que al poner cierto fundamento se ponen también sus determinaciones en el mismo momento. La armonía preestablecida, que pretende que los fundamentos determinantes son internos a la substancia, o puestos *ab initio*, sería, bajo esta óptica, o bien contradictoria, o bien no podría dar razón del cambio. Pero cabe la posibilidad de que las determinaciones que se siguen de una razón se desarrollen temporalmente. En este sentido, Kant entiende la razón determinante como un principio de cambio. La apuesta de la armonía preestablecida sería la de entender la razón determinante como un principio de modificación.

[12] Sobre la "refutación del idealismo" en la *Nova Dilucidatio*: Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*, *1781-1801,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002, pp. 30-33; L. Caranti, "The Problem of Idealism in Kant's Pre-critical Period", *Kant-Studien,* 2004 (95), pp. 285-288.

1:412)[13]. Esta hipótesis nos libra de los riesgos de la armonía preestablecida, a saber, el idealismo y la anulación de la libertad, y también del ocasionalismo. Y también por ello Kant piensa que se libra del materialismo al que conlleva la teoría del influjo físico (*ND* 1:416): dado que la existencia de una substancia es completamente independiente de otras substancias, las relaciones entre ellas no son propiedades intrínsecas, pero existen igualmente. Las substancias se encuentran en interacción no por su esencia, sino porque Dios mantiene el esquema de sus relaciones[14].

De este modo, mientras que el principio de sucesión establece que la voluntad debe determinarse según los motivos que se le presenten —una vez excluida la autodeterminación—, el principio de coexistencia le garantiza la posibilidad de encontrarse con razones exteriores que le permitan determinarse. En otras palabras, el nexo causal entre las substancias, esto es, la comunidad de substancias según los principios de sucesión y coexistencia, es el garante de la libertad entendida como posibilidad de elección.

CONCLUSIÓN: CAUSALIDAD Y EL PROYECTO PRECRÍTICO

La importancia de la discusión llevada a cabo hasta ahora sobre la relación entre libertad y nexo intersubstancial adquiere nitidez a la luz de una de las preocupaciones del proyecto del Kant precrítico, a saber, la conciliación de los aspectos de la realidad descritos por la ciencia y por la metafísica; en concreto, de las formulaciones de Newton y de la filosofía racionalista. En el caso particular que nos atañe, el interés de Kant estriba en la relación entre los procesos deterministas descritos por la ciencia y las acciones libres estipuladas por la metafísica. Si bien Kant conocía algunas soluciones a este problema, ninguna podía parecerle suficiente. Kant, como hemos visto, ensaya entonces un principio de causalidad que busca cumplir con tres objetivos: 1) universalidad (que el principio rija sobre todo lo que acontece en la naturaleza, ya sean procesos físicos, ya sean acciones libres), 2) unidad (que la determinación de la acción libre no sea formalmente distinta a la de la causalidad eficiente natural); y 3) no reducir la libertad a un proceso físico, ni viceversa.

---

[13] "Las substancias finitas, por su sola existencia, no están en relación entre sí, ni sostienen interacción alguna, sino en tanto que el principio común de su existencia, es decir, el intelecto divino, las mantenga conformadas con mutuas relaciones"; *Nova Dilucidatio,* 1:412-413.

[14] M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, p. 153.

En última instancia, el intento de Kant fracasa[15]. Si bien muestra que tanto la causalidad libre como la causalidad natural se rigen por el principio de razón determinante, el último reducto de la libertad queda exento aparentemente de causa. En último término, Kant sólo es capaz de decir que la espontaneidad de la voluntad se inclina libremente por alguno de los motivos presentes. Por una parte, esto cae en una petición de principio, si pretende explicar la libertad. Por otra parte, si el movimiento de la voluntad carece de causa, viola el principio de razón determinante, y si se autocausa, lo contradice. En todo caso, resulta rescatable su intento por mostrar que en la voluntad hay motivos que sirven para determinar la acción, si bien no son la causa última de la acción libre. Hay motivos que tientan, que inclinan la balanza, pero la espontaneidad tiene la última palabra.

Por otra parte, la defensa del nexo entre substancias permite a Kant ensayar un concepto de libertad que no se reduce a la mera autonomía, como ausencia de constricciones externas. La necesidad que se sigue de un principio interno de determinación no es coherente con la libertad que Kant busca. Además de autonomía, la libertad necesita la posibilidad de elegir entre opciones. Y la diversidad de posibilidades de determinación sólo es posible mediante una diversidad de motivos, o lo que es lo mismo, por la diversidad de causas o posibles razones determinantes. Dado que disposiciones contrarias no pueden convivir en la substancia, sólo es garante de este tipo de libertad una comunidad de substancias unidas por nexos causales: la existencia de un mundo real, más allá de lo meramente percibido por un alma solipsista.

La idea que Kant intenta rescatar en esta disputa contra la armonía preestablecida, el mecanicismo y el equilibrio de indiferencia parece ser, en el fondo, una que quizá no nos sonará demasiado lejana: la voluntad escoge libremente cuando se determina por lo que se le representa como lo mejor, de entre los bienes que el intelecto le presenta. (Cfr. *ND* 1:402)

Stéfano Straulino
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
sstraulino@alumni.unav.es

[15] De hecho, más tarde Kant renunciará a este tipo de intentos, admitiendo sólo el sentido positivo de la libertad en tanto que libertad práctica.

ABSTRACTS

"On Suarez's Scotism: the Case of the Causality of the 'Species'". Cruz González Ayesta (Universidad de Navarra)

This paper firstly analizes the question of Suarez's Scotism and secondly studies a particular case of this influence. Regardig the first point it can be concluded that Scotus's influence on Suarez cannot be understood but inside the Scotistic tradition of the jesuit order despite its adhesion to the tomistic movement. Therefore Scotistic thesis are not received by Suarez directly but mediated through the historical disputation. On the other hand, it seems clear that Suarezian interpreters inside the order recognized his debt with the Scotistic school. The particular case analyzed in the second part of the paper reinforces the aforementioned conclusions. of the causality of the species in the production of the intellection is addressed using *De anima* d. 5, q. 4. In the discussion between Aquinas', Cayetano's, Henry of Ghent's and Scotus' solutions, Suarez opts for the Scotistic one.

"Resulting, Forms and Immanence in Francisco Suárez". Mauricio Lecón (Universidad de Navarra)

This paper aims at showing that Francis Suárez defends that substantial forms may be efficient causes, and to draw up the terms and complexities of this thesis. The claim is extracted from an empirical argument given by Suárez in favor of the substantial forms' existence. In its strictest sense, the claim points out that there is an action whose proximate efficient cause is a substantial form, namely, the natural resulting. But a weaker reading of it, barely shows that the form causes through the substance's accidents. Now, since souls also participate of the form's causal power and at the same time the soul is the principle of vital actions, the question is wether natural resulting is a vital action or not? The answer depends on wether immanence is considered essential to this kind of actions or not. Even though Suárez has a twofold meaning of immanence, none of them allows to claim that natural resulting is an immanent or a vital action.

Nevertheless, it must be accepted that the actions whose cause is a form are truly different from the rest of natural actions.

"The Advent of the Notion of 'Law of Nature' at the Beginning of the XVIIth Century: Analysis of Some Historical Narratives". Ignacio A. Silva (University of Oxford)

The notion of 'law of nature' was used for the first time around the early beginnings of seventeenth century modern science as replacing the Aristotelian notion of cause as the base of all explanation in natural philosophy. John Henry affirms that there are three historical narratives to explain this development during the seventeenth century: 1) an explanation of social character offered by Edgar Zilsel and Joseph Needham; 2) a reduction to discussions on divine providence during the thirteenth century, by Francis Oakley and John R. Milton; 3) another reduction to medieval discussion on mathematical rules, by Jane E. Ruby.

Henry suggests that these narratives do not fully explain the new meaning of the notion of law of nature during the seventeenth century. Instead, he claims that it is in the mathematical and cosmological studies of the first works of Descartes (in *Le Monde*, for example) where the cause of this development should be sought and where the notion of law of nature becomes a paradigm of explanation in natural philosophy and the expression of God's activity in the world.

The problem with Henry's claim is that, even explaining the rise of the notion of law of nature during the first decades of the seventeenth century due to Descartes' influence all over Europe, it leaves aside the great differences in the use of the term 'law of nature' by different authors. Following Sophie Roux's ideas in *Les lois de la nature au XVII^{e} siècle*, I shall show that post-Cartesian authors have used different notions of laws of nature, which requires a more extensive narrative to understand why this notion was preferred to explain nature in these terms.

"Descartes, Vives and Cureau de la Chambre: Causality, Physiology and Modernity in the Study of the Emotional Phenomenon". Félix González Romero (Universidad Pontificia de Comillas)

Descartes' *Passions de l'âme* is a milestone that begins a new way of studying the passions in the modern age. He unambiguously expresses the separation of his point of view from the tradition. The analysis of the passions as physical phenomena, a research "*en physicien*", allows us to achieve the true knowledge

of them. Only by means of the reconstruction of the whole chain of causality that goes from the body to the mind we are able to use our will before them in an efficient way. In spite of Descartes' intention (?) of hiding his sources, we find as predecessors of this new perspective two authors whose works were read by him: Juan Luis Vives and Marin Cureau de la Chambre. From the humanism and a medicine inspired in the physiognomic tradition, we make out this new approach that intends to point out the necessity of researching the physiological aspect of emotions.

"Causality in Spinoza's Ontology". Rodrigo Neira Castaño (Universidad de Oviedo)

This paper aims at analyzing one of the main aspects of the ontology of the seventeenth century rationalist philosopher Baruch Spinoza; in particular, we examine the relationship between the infinite Substance and its multiple finite modes. What type of relationship is there between those multiple modes, which are somewhat in the Substance, and that Substance which exists in and through itself? At the end of the paper we hope to have founded the view that the puzzle we are interested in is better dealt with in terms of causality rather than in terms of inherence.

Causality and Politics in Baruch de Spinoza. José María Carabante Muntada (Centro Universitario Villanueva)

This paper aims at showing how the notion of causality in Spinoza's work influences in his political conception. I propose an interpretation of Spinoza's Political Philosophy that reveals the ontological impossibility of free action based on his deterministic system and the incompatibility of his causal vision with a defense of democracy and human freedom.

"Robert Boyle: the Excelence of the Mechanical Explanation and the Final Cause". Hugo Fraguito (Universidade Nova de Lisboa)

Robert Boyle was one of those revolutionary philosophers who vehemently rejected Aristotelian natural philosophy. During his lifetime, he tried to promote his mechanical philosophy and wrote *The Excellency of the Mechanical Hypothesis*, in which he exposes the reasons for the superiority of the mechanical explanation above other kinds of explanations. Despite his rejection of the Aristotelian philosophy, he argued that final causes were a valuable resort for metaphysics and physics, thereby contesting those philosophers who wanted to dis-

miss final causes from scientific explanations. His arguments are presented in *A Disquisition About the Final Causes of Natural Things*, the most important work written in defense of final causes in the XVIIth century. The purpose of this paper is to expose what is for Boyle a good scientific explanation of natural phenomena, based on the two aforementioned texts. We try to show that the explanation of any phenomenon must always be mechanical and, in some cases, it can contain teleological elements.

"Causality as a Metaphysical Determinant of the Absolute Movement in G. W. Leibniz". Leonardo Ruiz Gómez (Universidad de Navarra)

Leibniz's philosophy is well known for embracing a relativistic theory of space and time. Nevertheless, despite this relativistic position, Leibniz claims in his last letter to Clarke that one should discern between the "absolute true motion" of a body and "a mere relative change of its situation with respect to another body". The criterion proposed by Leibniz for distinguishing both kinds of changes is a metaphysical one: when "the cause of change is in the body, that body is truly in motion". Some scholars have pretended to find in these statements a contradiction in Leibniz's system. However, Leibniz's commitment to both theses –the one that claims the relativity of space and the one that recognizes a metaphysical criterion for absolute motion– is clearly established in many parts of his work. This paper aims at showing that, based on the leibnizian system, both theses are compatible. The pretended contradiction is solved by the contextualization of Leibniz's statements in the correspondence with Clarke and by an analysis of his theory of causality.

"Anthropological Consequences of La Mettrie's Mechanicism and Materialism". Miguel Ángel Belmonte (Universidad Abat Oliba CEU)

The combination of materialism and mechanism reaches in the thought of Julien Offroy La Mettrie (1709-1751) one of the most daring exhibitions of causality in Modern Prekantian Philosophy. This paper aims at showing how the French author proposes a reductionism in the explanation of causality coming largely from the materialism of some streams of Medical Physiology, but also of the mathematicism of the new science and the Philosophy of the nature of the 17th century. In La Mettrie's thought, the dissolution of the formal and final causality inevitably leads not only to the impossibility of distinguishing what is more specifically human, but also to the inability to distinguish living beings in general from the inert being. The machine, with its growing power of seduction,

will be the guiding thread of a subsequent removal of boundaries into the degrees of being. The mechanicism of the authors prior to La Mettrie, which had originally applied it to the human body and to animals, breeds in its union with materialism, received from certain medical traditions, a kind of atheist Pantheism, less subtle than the spinozian one but also inspired in him, which leads to a hedonistic and utilitarian Ethics, where the moral sense does not really distinguish from the irrational sense of pleasure and pain as highest human aspiration. Within the frame of La Mettries's thought, it happens to be impossible to distinguish the human intelligence from the skills of an ape or of a parrot. Seen thus, we'll conclude by showing how, beyond the natural-philosophical discussions, La Mettrie's thought has an impact on undeniably current anthropological approaches.

"In Which Sense Hume's definition of Causality conforms to the Common Sense? Causality in section 8 of the 'Enquiry on Human Understanding'". Benoît Gide (École Normale Supérieure de Lyon)

Hume is famous for his critical analysis of our common idea of causality and his *sceptical definition* of it, notably in the 7th section of the *Enquiry Concerning Human Understanding*. But it often passes unnoticed that, in the next section, as he deals with the problem of necessity and liberty, his key argument is "to make it appear, that all men have ever agreed in the doctrine both of necessity and of liberty, according to any reasonable sense" and that " we must be obliged to acknowledge in words, that necessity, which we have already avowed, in every deliberation of our lives, and in every step of our conduct and behaviour". In other words, he argues that there is a kind of accord between common sense or the opinion of mankind about causality, on the one hand, and the *sceptical* concept of it, on the other. How could this be, since the first includes precisely what the second excludes: an idea or pseudo-idea of power, force, energy or necessary connection? In this paper I argue that this claim can be understood if we distinguish between "content" (the idea – properly speaking – of "cause") and "grammar" (or rules of common use of the word): the *sceptical* definition of "necessary" neither conflicts with the common use of this phrase nor conflicts with the common use of moral adjectives ("responsible", "praiseworthy", "blameworthy"). To understand this accord may help to promote an agnostic interpretation of Hume's *scepticism* about causal powers.

"The Reduction of the Idea of Cause as a Condition of its Elimination in David Hume". Natalia S. García Pérez (Universidad Complutense de Madrid)

In the seventh section of the *Enquiry*, Hume tries to demonstrate that our consciousness of the influence of our volition over the organs of our body does not provide an internal impression from which the idea of cause could be copied. In this article I argue, first, that this delegitimization of the idea of cause relies upon the previous understanding of the voluntary movement as a relation of efficient causality. Second, I try to show how the idea of efficient cause could be philosophically justified by conceptualizing the voluntary movement in terms of formal, final and material causality. To achieve this, I systematically reconstruct Maine de Biran's criticism of Hume and Dilthey's volitive realism on the basis of the Aristotelian ontology of life.

"Reid and Hume on the Metaphysics of Cause: 'empiricism' and 'common sense'". Álvaro Lozano Platonoff (Universidad Católica Lumen Gentium)

Thomas Reid conceived David Hume as the great blasting cap of his philosophy. When Reid tries to overcome the "ideal" scepticism, he finds three metaphysical principles denied by Hume. The second one is that of causality: "what begins to exist must have a cause that produces it". This communication intends to describe the path that Reid follows in order to claim the validity of the metaphysical principle of causality. It has two steps: the first one analyses the use of the causal principle –whose main analogate is related to the "power"–; the second step refers to the justification of such principle that develops –in close relation to book IV of Aristotle's *Metaphysics*– what we call a "common sense deduction".

"Freedom and Existence in the Precritical Kant: The Problem of Causality in the 'Nova Dilucidatio'". Stéfano Straulino (Universidad de Navarra)

The *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* earned Kant the *venia legendi*. It is an exposition, in the style of Kant's time, of the first principles of metaphysics, which Kant identifies as the principles of identity, contradiction and sufficient reason. He also adds two corollaries to the latter: the principles of succession and coexistence. Along with the elucidation of the principle of sufficient reason —or determining ground, as Kant calls it—, a doctrine on causality is set out. Two topics are treated independently with cer-

tain novelty within this doctrine: 1) a dissertation on freedom and its possibility under a system where the principle of determining ground applies universally, and 2) an account of a community of substances, designed to explain change through intersubstantial links and efficient causality. This paper aims at highlighting the relationship between these two issues, particularly the implications of the solution to the problem of the community of substances on the defense of freedom that Kant attempts.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

2 Ángel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)

3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)

12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)

18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)

22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)

27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)

29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)

34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión online: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html

35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)

41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)

45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión online: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html

46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)

48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)

52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)

60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)

64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Ángel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)

68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)

79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)

82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)

88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)

91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)

92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)

95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)

97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)

99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)

100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)

101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)

102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)

104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)

105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)

106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)

107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)

108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)

110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)

111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)

115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)

117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)

119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)

121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)

122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)

123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)

125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)

126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)

127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de Mª Jesús Soto Bruna (2001)

128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)

130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)

131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)

132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)

134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)

135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)

136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Canterbury en el Proslogion* (2001)

137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)

138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)

139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)

140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)

142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)

143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)

145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)

146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)

147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Mª Socorro Fernández (2002)

149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)

150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)

151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)

152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)

153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)

155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)

156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)

157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)

158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)

159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)

160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)

161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)

162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)

163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)

164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traduceción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)

166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)

167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)

168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)

169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)

173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)

174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)

175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)

176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)

177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)

181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)

182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)

184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)

185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)

186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)

187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)

188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)

189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)

191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)

192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)

193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)

194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)

195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)

196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)

197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa*

al planteamiento de Leonardo Polo (2007)

199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)

201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)

202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y* praxis *educativa* (2007)

203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)

204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)

205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)

207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia.* Presentación y edición de Juan A. García González (2008)

208 Jorge Mario Posada, *"Primalidades" de la amistad "de amor"* (2008)

209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la* Política*: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)

210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)

211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)

212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)

213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)

214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)

215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)

216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)

217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel.* Edición y presentación de Juan A. García González (2010)

218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)

219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)

220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)

222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3),* Traducción, estudio preliminar y notas (2010)

223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estu-*

dio de la propuesta de Leonardo Polo (2010)

224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)

225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida "versus" Influjo Físico.* Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)

226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)

227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)

228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum', Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)

229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)

230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)

231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)

232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica* (2011)

233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)

234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)

235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido,* Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)

237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)

238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)

239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)

240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)

241 Ángel Luis González (Ed.), *La intermediación de filosofía y teología (Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez* (2011)

242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)

243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)

244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)

245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)

246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds.), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)