

Racionalismo

Esquemas y textos

Contenido

Bibliografía básica 2

Descartes (1596-1650)

- esquema 3
- textos
 - *Discurso del método* (1637) 5
 - *Meditaciones metafísicas* (1641) 8

Spinoza (1632-1677)

- esquema 18
- textos: *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) 20

Leibniz (1646-1716)

- esquema 41
- textos
 - *La profesión de fe del filósofo* (1673) 43
 - *Resumen de metafísica* (ca. 1703) 48
 - *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* (1714) 50

Ofrezco estos materiales de forma totalmente abierta en mi página web, para que se puedan descargar libremente en PDF. Ahora bien, aunque la selección de los textos es mía, todos ellos están extraídos de libros protegidos por un *copyright*; por tanto, debo añadir el ruego, y la *seria advertencia*, de que los contenidos de este trabajo se deben utilizar *exclusivamente* para la docencia o el estudio privados, *sin reproducirse ni publicarse* en ninguna página web, blog, o similar, ni total ni parcialmente, *ni siquiera citando la fuente*. Eso si, siempre se podrá citar el vínculo (“link”) concreto con el que se puede acceder a estos materiales.

Bibliografía básica

- Bennett, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza* (FCE)
- Clarke, D.M., *La filosofía de la ciencia de Descartes* (Alianza)
- Descartes, R., *Discurso del método*, ed. M. García Morente (Austral)
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, ed. Vidal Peña (Alfaguara)
- García del Campo, J.P., *Spinoza esencial* (Montesinos)
- Gebhardt, C., *Spinoza* (Losada)
- Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, ed. E. Olaso (Charcas)
- Misrahi, R., *Spinoza* (Edaf)
- Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*
(Alianza)
- Rodis-Lewis, G.: *Descartes y el racionalismo* (Oikos-Tau)
- Russell, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (Siglo Veinte)
- Sanchez R. R., *Descartes esencial* (Montesinos)
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. A. Domínguez (Trotta)

Descartes

Introducción

- Pretende partir de cero, pero acusa influencias escolásticas y científicas

1. Conocimiento matemático-geométrico

- unir álgebra, geometría y física: geometría analítica
- reducir la física a cualidades geométricas
- identificación de cantidad y extensión
- Método
 - en física matemática: intuición y deducción
 - introduce las naturalezas simples: extensión y movimiento
 - reglas:
 - a. no aceptar nada fuera de lo claro y distinto
 - b. dividir las dificultades: análisis
 - c. ascender de lo simple a lo compuesto: síntesis

2. Mecánica

- los dos relojes: Geulincx
- la máquina del mundo es automática y rutinaria
- lo que para el escolástico era hermoso se reduce a *res cogitans*: conexión fisiológica
- el mundo es un pleno: no hay átomos ni espontaneidad
- teoría del torbellino: los planetas giran hacia ciertos puntos centrales
- no usa los conceptos galileanos

3. Filosofía y metafísica

a. La duda metódica: aplicación de las reglas anteriores: solo lo claro y distinto

- los sentidos
- los sueños
- el genio maligno
- por tanto: *cogito ergo sum*
- posible crítica: "hay pensamientos" → referido a la sustancia

b. Conocimiento de los cuerpos

- las ideas como actos mentales y contenidos objetivos
- clases de ideas
 - de fuera
 - construidas
 - innatas

- en *primer* lugar: pruebas de la existencia de Dios
 - argumento ontológico
 - realidad objetiva de las ideas: idea de infinito → Dios
 - conexión con las ideas innatas
- en *segundo* lugar:
 - Dios es bueno, por tanto las ideas sobre el mundo son ciertas

c. *Res cogitans* y *res extensa*

- respuesta al lugar dudoso de los sentidos en Galileo
- renuncia al método empírico: lo secundario queda relegado a lo pensante
- lo cierto (material) se basa en *la razón*
- relación cuerpos – sentidos: no sabemos cual ni como, por ignorar la relación
sentidos – cerebro
- conexión alma – cuerpo: radica en la glándula pineal, en *relacion* a ella

Una crítica de peso:

- hay determinismo en lo físico, por tanto debería haberlo en lo mental
- Descartes hace aquí una excepción: ¿y los dos relojes?

NOTA: (Para detalles sobre los conceptos de *sustancia* y *libertad*, véase el tema de Spinoza, donde se hallará una comparación entre ambos.)

Textos de Descartes

Discurso del método

...

Gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y evidencia que poseen sus razones; pero aún no advertía cuál era su verdadero uso, y pensando que sólo para las artes mecánicas servían, extrañábame que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado. Y, en cambio, los escritos de los antiguos paganos, referentes a las costumbres, comparábalos con palacios muy soberbios y magníficos, pero contruidos sobre arena y barro; levantan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas, y muchas veces dan ese hermoso nombre a lo que no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio

Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía ya ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre. Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuan diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil.

Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endeble cimientos no podía haberse edificado nada sólido; y ni el honor ni el provecho, que prometen, eran bastante para invitarme a aprenderlas; pues no me veía, gracias a Dios, en tal condición que hubiese de hacer de la ciencia un oficio con que mejorar mi fortuna, y aunque no profesaba el desprecio de la gloria a lo cínico, sin embargo, no estimaba en mucho aquella fama, cuya adquisición sólo merced a falsos títulos puede lograrse. Y, por último, en lo que toca a las malas doctrinas, pensaba que ya conocía bastante bien su valor, para no dejarme burlar ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por los engaños de un mago, ni por los artificios o la presunción de los que profesan saber más de lo que saben.

...

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer. E incluso no quise empezar a deshacerme por completo de ninguna de las opiniones que pudieron antaño deslizarse en mi creencia, sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné, hube de notar que en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas. Y si bien contiene, en verdad, muchos buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados con ellos, tantos otros nocivos o superfinos, que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol sin desbastar. Luego, en lo tocante al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias, que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin cansar grandemente la imaginación; y en la segunda, tanto se han sujetado sus cultivadores a ciertas reglas y a ciertas cifras, que han hecho de ella un arte confuso y oscuro, bueno para enredar el ingenio, en lugar de una ciencia que lo cultive. Por todo lo cual, pensé que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esos tres, excluyendo sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un Estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, supuesto que tomase una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera.

Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinara, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. Y no me cansé mucho en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que por las más simples y fáciles de conocer; y considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que había que empezar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad, sino acostumbrar mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones. Mas no por eso concebí el propósito de procurar aprender todas las ciencias particulares, denominadas comúnmente matemáticas, y viendo que, aunque sus objetos son diferentes, todas, sin embargo, coinciden en que no consideran sino las varias relaciones o proporciones que se encuentran en los tales objetos, pensé que más valía limitarse a examinar esas proporciones en general, suponiéndolas sólo en aquellos asuntos que sirviesen para hacerme más fácil su conocimiento, y hasta no sujetándolas a ellos de ninguna manera, para poder después aplicarlas tanto más libremente a todos los demás a que pudieran convenir. Luego advertí que, para conocerlas, tendría a veces necesidad de considerar cada una de ellas en particular, y otras veces tan sólo retener o comprender varias juntas, y pensé que, para considerarlas mejor en particular, debía suponerlas en línea, porque no encontraba nada más simple y que más distintamente pudiera yo representar a comprender varias juntas, era necesario que las explicase en algunas cifras, las más cortas que fuera posible; y que, por este medio, tomaba lo mejor que hay en el análisis geométrico y en el álgebra, y corregía así todos los defectos de una por el otro.

...

(Textos extraídos de la traducción de García Morente, en Austral)

Meditaciones metafísicas

RESUMEN DE LAS SEIS MEDITACIONES SIGUIENTES

En la primera, propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, al menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente. Y, aunque la utilidad de una duda tan general no sea patente al principio, es, sin embargo, muy grande, por cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, y nos prepara un camino muy fácil para acostumar a nuestro espíritu a separarse de los sentidos, y, en definitiva, por cuanto hace que ya no podamos tener duda alguna respecto de aquello que más adelante descubramos como verdadero.

En la segunda, el espíritu, que, usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que él mismo sin embargo no exista. Lo cual es también de gran utilidad, ya que de ese modo distingue fácilmente aquello que le pertenece a él, es decir, a la naturaleza intelectual, de aquello que pertenece al cuerpo. Mas como puede ocurrir que algunos esperen de mí, en ese lugar, razones para probar la inmortalidad del alma, creo mi deber advertirles que, habiendo procurado no escribir en este tratado nada que no estuviese sujeto a muy exacta demostración, me he visto obligado a seguir un orden semejante al de los geómetras, a saber: dejar sentadas de antemano todas las cosas de las que depende la proposición que se busca, antes de obtener conclusión alguna.

Ahora bien, de esas cosas, la primera y principal que se requiere en orden al conocimiento de la inmortalidad del alma es formar de ella un concepto claro y neto, y enteramente distinto de todas las concepciones que podamos tener del cuerpo; eso es lo que he hecho en este lugar. Se requiere, además, saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas tal y como las concebimos: lo que no ha podido probarse hasta llegar a la cuarta meditación. Hay que tener, además, una concepción distinta acerca de la naturaleza corpórea, cuya concepción se forma, en parte, en esa segunda meditación, y, en parte, en la quinta y la sexta. Y, por último, debe concluirse de todo ello que las cosas que concebimos clara y distintamente como substancias diferentes —así el espíritu y el cuerpo son en efecto substancias diversas y realmente distintas entre sí: lo que se concluye en la sexta meditación. Y lo mismo se confirma en esta segunda, en virtud de que no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, en tanto que el espíritu, o el alma del hombre, no puede concebirse más que como indivisible; pues, en efecto, no podemos formar el concepto de la mitad de un alma, como hacemos con un cuerpo, por pequeño que sea; de manera que no sólo

reconocemos que sus naturalezas son diversas, sino en cierto modo contrarias. Ahora bien, debe saberse que yo no he intentado decir en este tratado más cosas acerca de ese tema, tanto porque con lo dicho basta para mostrar con suficiente claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, dando así a los hombres la esperanza en otra vida tras la muerte, como también porque las premisas a partir de las cuales puede concluirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física: en primer lugar, para saber que absolutamente todas las substancias — es decir, las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios— son incorruptibles por naturaleza y nunca pueden dejar de ser, salvo que Dios, negándoles su ordinario concurso, las reduzca a la nada; y en segundo lugar, para advertir que el cuerpo, tomado en general, es una substancia, y por ello tampoco perece, pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, está formado y compuesto por cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana no está compuesta así de accidentes, sino que es una substancia pura. Pues aunque todos sus accidentes cambien (como cuando concibe ciertas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) sigue siendo, no obstante, la misma alma, mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo, por el solo hecho de cambiar la figura de algunas de sus partes; de donde se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, pero el espíritu o alma del hombre (no distingo entre ambos) es por naturaleza inmortal.

En la tercera meditación, me parece haber explicado bastante por lo extenso el principal argumento del que me sirvo para probar la existencia de Dios. De todas maneras, y no habiendo yo querido en ese lugar usar de comparación alguna tomada de las cosas corpóreas (a fin de que el espíritu del lector se abstraiera más fácilmente de los sentidos), puede ser que hayan quedado oscuras muchas cosas, que, según espero, se aclararán del todo en las respuestas que he dado a las objeciones que me han sido hechas. Así, por ejemplo, es bastante difícil entender cómo la idea de un ser soberanamente perfecto, la cual está en nosotros, contiene tanta realidad objetiva (es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección), que debe venir necesariamente de una causa soberanamente perfecta. Pero lo he aclarado en las respuestas, por medio de la comparación con una máquina muy perfecta, cuya idea se halle en el espíritu de algún artífice; pues, así como el artificio objetivo de esa idea debe tener alguna causa —a saber, la ciencia del artífice, o la de otro de quien la haya aprendido—, de igual modo es imposible que la idea de Dios que está en nosotros no tenga a Dios mismo por causa.

En la cuarta queda probado que todas las cosas que conocemos muy clara y distintamente son verdaderas, y a la vez se explica en qué consiste la naturaleza del error o falsedad, lo que debe saberse, tanto para confirmar las verdades precedentes como para mejor entender las que siguen. Pero debe notarse, sin embargo, que en modo alguno trato en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la

persecución del bien y el mal, sino sólo del que acontece al juzgar y discernir lo verdadero de lo falso, y que no me propongo hablar de las cosas concernientes a la fe o a la conducta en la vida, sino sólo de aquellas que tocan las verdades especulativas, conocidas con el solo auxilio de la luz natural.

En la quinta, además de explicarse la naturaleza corpórea en general, vuelve a demostrarse la existencia de Dios con nuevas razones, en las que, con todo, acaso se adviertan algunas dificultades, que se resolverán después en las respuestas a las objeciones que me han dirigido; también en ella se muestra cómo es verdad que la certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de Dios. Por último, en la sexta, distingo el acto del entendimiento del de la imaginación, describiendo las señales de esa distinción. Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, estando, sin embargo, tan estrechamente unida a él, que junto con él forma como una sola cosa. Se exponen todos los errores que proceden de los sentidos, con los medios para evitarlos. Y por último, traigo a colación todas las razones de las que puede concluirse la existencia de las cosas materiales: no porque las juzgue muy útiles para probar lo que prueban —a saber: que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, jamás puestas en duda por ningún hombre sensato—, sino porque, considerándolas de cerca, echamos de ver que no son tan firmes y evidentes como las que nos guían al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de manera que estas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en conocimiento del espíritu humano. Y esto es todo cuanto me he propuesto probar en estas seis meditaciones, por lo que omito aquí muchas otras cuestiones, de las que también he hablado, ocasionalmente, en este tratado.

...

Meditación Primera

...

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez. Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser

reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

...

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

...

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y

creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

...

Meditación segunda

...

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser?

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy”, “yo existo”, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Ahora bien, ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

...

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir, pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido

...

Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

Meditación tercera

...

Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas.

Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?

Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva.

...

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Ésta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces

necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios, y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo. Mas, por lo que atañe a las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que puedan haberse formado por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles. Y, tocante a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo; pues si las considero más a fondo y las examino como ayer hice con la idea de la cera, advierto en ellas muy pocas cosas que yo conciba clara y distintamente; a saber: la magnitud, o sea, la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura, formada por los límites de esa extensión; la situación que mantienen entre sí los cuerpos diversamente delimitados; el movimiento, o sea, el cambio de tal situación; pueden añadirse la substancia, la duración y el número. En cuanto las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir.

...

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por “Dios” entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.

...

Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y eso no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas.

...

Por ello pasaré adelante, y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiera Dios. Y pregunto: ¿de quién habría recibido mi existencia? Pudiera ser que de mí mismo, o bien de mis padres, o bien de otras causas que, en todo caso, serían menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto que Él, y ni siquiera igual a Él.

...

Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien por alguna otra causa menos perfecta que Dios. Pero ello no puede ser, pues, como ya he dicho antes, es del todo evidente que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto. Y entonces, puesto que soy una cosa que piensa, y que tengo en mí una idea de Dios, sea cualquiera la causa que se le atribuya a mi naturaleza, deberá ser en cualquier caso, asimismo, una cosa que piensa, y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina. Ulteriormente puede indagarse si esa causa toma su origen y existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Si la toma de sí misma, se sigue, por las razones antedichas, que ella misma ha de ser Dios, pues teniendo el poder de existir por sí, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo como dadas en Dios. Y si toma su existencia de alguna otra causa distinta de ella, nos preguntaremos de nuevo, y por igual razón, si esta segunda causa existe por sí o por otra cosa, hasta que de grado en grado lleguemos por último a una causa que resultará ser Dios. Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva.

Tampoco puede fingirse aquí que acaso varias causas parciales hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una de ellas haya recibido yo la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de manera que todas esas

perfecciones se hallan, sin duda, en algún lugar del universo, pero no juntas y reunidas en una sola {causa} que sea Dios. Pues, muy al contrario, la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que en Él concibo; y, sin duda, la idea de tal unidad y reunión de todas las perfecciones en Dios no ha podido ser puesta en mí por causa alguna, de la cual no haya yo recibido también las ideas de todas las demás perfecciones. Pues ella no puede habérmelas hecho comprender como juntas e inseparables, si no hubiera procedido de suerte que yo supiese cuáles eran, y en cierto modo las conociese. Por lo que atañe, en fin, a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora conmigo mismo. Por tanto, no puede haber dificultades en este punto, sino que debe concluirse necesariamente, del solo hecho de que existo y de que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), que la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia.

(Textos extraídos de la traducción de Vidal Peña, en Alfaguara)

Spinoza

ES ÚTIL UNA COMPARACIÓN CON DESCARTES

1. *Ontología*

Descartes:

- la sustancia es lo que no necesita de otra cosa
- dualismo: hay dos clases, pensante y extensa
- existe interacción entre ellas
- en puridad solo Dios, pero al menos hay independencia entre las dos

Spinoza

- la sustancia es lo que es en si y se concibe por si
- es realidad y es conocimiento
- ello supone correspondencia entre ellos
- no puede ser creada y es única: *Deus sive Natura*
- dos atributos: pensamiento y extensión
- el orden y la conexión de las ideas es el orden y la conexión de las cosas
- esa conexión es necesaria: *sub specie aeternitatis*

2. *Antropología*

(tiende a ser intelectualista, como en Sócrates: virtud = conocimiento)

Descartes

- las pasiones afectan al alma desde fuera, y son:
 - involuntarias
 - inmediatas
 - a menudo irracionales
- la libertad consiste en:
 - someter y ordenar las pasiones según la Razón (estoicos)
 - someter la voluntad al entendimiento
- el YO es entendimiento y voluntad
 - la voluntad es
 - libre
 - una idea innata
 - la perfección máxima del hombre
- problema: se defiende el determinismo para la sustancia extensa, pero no para la pensante, a pesar de la coordinación entre ellas

Spinoza

- la libertad consiste en:
 - la liberación de las pasiones, mediante el conocimiento
 - el conocimiento y la aceptación de lo necesario
- *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*
- los afectos negativos son ideas oscuras y confusas
- el fin supremo del hombre: el amor intelectual de Dios (naturaleza, humanidad)
- problemas:
 - la liberación, ¿se logra solo por la razón o también por el esfuerzo y el hábito?
 - determinismo versus liberación

ESTRUCTURA DE LA LA ÉTICA, OBRA SUPREMA DE SPINOZA

I. De Dios

1. Dios es la sustancia de infinitos atributos
2. Dios es causa libre y necesaria de todas las cosas

II. De la naturaleza y origen del alma

1. El hombre es la idea de un cuerpo existente
2. La imaginación como conocimiento inadecuado
3. La razón como conocimiento adecuado y necesario
4. Crítica de la noción cartesiana de libertad intelectual o de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento

III. De la naturaleza y origen de los afectos

1. El individuo humano como deseo o tendencia a la alegría y al amor
2. Deducción y dinámica de las pasiones: individuales y sociales
3. Diversidad de afectos pasivos y activos

IV. De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos

1. Impotencia de la razón sobre las pasiones
2. La razón como fundamento de la virtud
3. Valor moral de los principales afectos
4. El modelo del hombre libre

V. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana

1. Remedios de la razón contra los afectos pasivos
2. Ciencia intuitiva y vida eterna: libertad y felicidad verdaderas
3. Relación entre moral y religión

Textos de Spinoza

[La *Ética* de Spinoza es una obra atípica, en estilo *more geometrico*, es decir, axiomático, donde cada sección parte de unas definiciones y unos axiomas, que dan paso a unas proposiciones y sus demostraciones correspondientes, seguidas de corolarios y escolios. Casi siempre, lo más interesante y claro está en los escolios, así que no merece la pena intentar seguir la pesada estructura deductiva. En lo que sigue hay solo unas *muestras* de su contenido, de modo que salgan a relucir algunas de las ideas importantes, así como también parte del estilo.]

Ética demostrada según el orden geométrico

I. De Dios

...

[b] Pero, si los hombres prestaran atención a la naturaleza de la sustancia, no dudarían en absoluto de la verdad de la prop. 7 [*A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir.*]; más aun, esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes. Pues por sustancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa. Por modificaciones, en cambio, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es. De ahí que podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes, puesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está de tal modo comprendida en otra cosa, que pueden ser concebidas por medio de ésta; mientras que la verdad de las sustancias fuera de) entendimiento no está más que en ellas mismas, ya que son concebidas por sí mismas. Por consiguiente, si alguien dijera que tiene de la sustancia una idea clara y distinta, es decir verdadera, y que duda, sin embargo, si tal sustancia existe, sería exactamente lo mismo que si dijera que tiene una idea verdadera y que, no obstante, duda si es falsa (como resulta evidente a quien presta suficiente atención); o si alguien afirma que la sustancia se crea, afirma a la vez que una idea falsa se ha hecho verdadera, lo cual es lo más absurdo que concebir se puede. En consecuencia, es necesario reconocer que la existencia de la sustancia es, como su esencia, una verdad eterna.

[c] De lo anterior también podemos concluir, por otra vía, que no se da más que una única sustancia de la misma naturaleza, lo cual me ha parecido digno de explicarlo aquí. Mas, para hacerlo con orden, hay que señalar: 1) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue: 2) que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. La definición del triángulo, por ejemplo, no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, y no un cierto número de triángulos. 3) Hay que advertir que, de cada cosa que existe, se da necesariamente alguna causa determinada por la que existe. 4) Finalmente, hay que señalar que esta causa, por la que una cosa existe, debe o bien estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (a saber porque a su misma naturaleza pertenece el existir) o bien darse fuera de ella.

[d] Supuesto todo esto, se sigue que, si existe en la naturaleza un cierto número de individuos, debe darse necesariamente una causa de que existan esos individuos, y no más ni menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres (que para mayor claridad, supongo que existen simultáneamente y que no han existido antes otros en la naturaleza) y no será suficiente (para que expliquemos por qué existen veinte hombres) mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario, además, mostrar la causa de por qué no existen más ni menos de veinte, ya que [por el punto 3) debe darse necesariamente, para cada uno, una causa de por qué existe. Ahora bien, esta causa (por los puntos 2 y 3) no puede estar contenida en la misma naturaleza humana, ya que la verdadera definición de hombre no implica el número veinte. Por consiguiente (por el punto 4), la causa de que existan esos veinte hombres y, por lo tanto, de que exista cada uno en particular, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos. Hay que concluir, pues, en general, que todo aquello, de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente una causa exterior para que ellos existan. Ahora bien, como (por lo ya expuesto en este escolio) a la naturaleza de la sustancia pertenece existir, su definición debe implicar la existencia necesaria y, por tanto, de su sola definición se debe concluir su existencia. Pero (como ya hemos mostrado en los puntos 2 y 3) de su definición no se puede seguir la existencia de varias sustancias. Luego, de ella se sigue necesariamente que sólo existe una única sustancia de la misma naturaleza, como se había anunciado.

...

PROPOSICIÓN 11

Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita existe necesariamente.

...

[c] De lo anterior se sigue que existe necesariamente aquello para lo que no hay razón ni causa alguna que impida que exista. De ahí que, si no se puede dar razón ni causa alguna que impida que Dios exista, o que suprima su existencia, hay que concluir sin más que Dios existe necesariamente. Ahora bien, si esa razón o causa se diera, debería residir o en la misma naturaleza de Dios o fuera de ella, es decir, en otra sustancia de distinta naturaleza; ya que, si fuera de la misma naturaleza, se concedería ipso facto que Dios existe. Pero la sustancia que fuera de distinta naturaleza, no podría tener nada común con Dios (por 1/2) ni, por tanto, poner ni quitar su existencia. Por consiguiente, como la razón o causa que suprima la existencia divina, no puede darse fuera de la naturaleza divina, deberá necesariamente darse —si realmente Dios no existe— en su misma naturaleza, la cual implica, por tanto, una contradicción. Es así que esto es absurdo afirmarlo del ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia y, por tanto, Dios necesariamente existe.

...

PROPOSICIÓN 14

Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia.

...

[g] Pero, si alguno pregunta ahora por qué nosotros somos por naturaleza tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad la concebimos de dos modos, a saber: o bien abstracta o superficialmente, es decir, tal como la imaginamos, o bien como sustancia, lo cual sólo se hace por el entendimiento. De ahí que, si atendemos a la cantidad tal como está en la imaginación, lo cual hacemos con mayor frecuencia y facilidad, la encontraremos finita, divisible y formada por partes; en cambio, si atendemos a ella tal como está en el entendimiento y la concebimos en cuanto que es sustancia, lo cual muy difícilmente sucede, entonces la encontraremos, como bien hemos demostrado ya, infinita, única e indivisible. Y esto será suficientemente claro a todos aquellos que hayan aprendido a distinguir entre imaginación y entendimiento; sobre todo, si se considera también que la materia es por doquier la misma y que en ella no se distinguen partes, a menos que la concebamos afectada de diversos modos, y que, por tanto, sus partes sólo se distinguen modalmente y no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto que es agua, se divide y que sus partes se separan | unas de otras; pero no en cuanto que es sustancia corpórea, ya que en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto agua, se genera y corrompe; pero, en cuanto sustancia, ni se genera ni se corrompe.

PROPOSICIÓN 17

Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie.

...

[a] Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijieran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo [.]

[b] Por otra parte, más adelante mostraré, sin acudir a esta proposición, que a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el entendimiento ni la voluntad. Yo sé muy bien que son muchos los que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento supremo y la voluntad libre, pues dicen que no conocen nada más perfecto, que puedan atribuir a Dios, que lo que es en nosotros la máxima perfección. Aun más, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, en cambio, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, ya que piensan que de esa manera destruirían el poder de Dios. Si hubiese creado, dicen, todas las cosas que están en su entendimiento, ya no habría podido crear nada más, lo cual piensan que repugna a la omnipotencia de Dios. Y por eso prefirieron afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada más que lo que decretó crear con cierta voluntad absoluta [.]

[c] Pero yo pienso haber mostrado ya con suficiente claridad (ver prop. 16) que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, o que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por eso, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en la misma actualidad por toda la eternidad. Y de esta manera se establece, en mi opinión al menos, una omnipotencia de Dios mucho más perfecta.

...

APÉNDICE

[a] Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, que es causa libre de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no sin duda por la libertad de

la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios.

...

(...) Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aun, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto; por eso, consideraré primero sólo éste.

...

(...) todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1.º) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2.º) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansian saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando.

...

Pues, después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y, como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio derivó en superstición y echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres.

II. De la naturaleza y origen del alma

...

[a] Antes de seguir adelante, debemos recordar aquí lo que he mos demostrado antes, a saber, que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de la sustancia, todo eso pertenece sólo a la única sustancia; y que, por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada en dos modos; cosa que algunos hebreos parecen haber visto como a través de una niebla , ya que afirman que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son una y la misma cosa. Por ejemplo, un círculo que existe en la naturaleza y la idea de ese círculo existente, que también existe en Dios, es una y la misma cosa, que se explica por diversos atributos. Y, por consiguiente, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro.

[b] Por eso, cuando dije que Dios es causa de una idea, por ejemplo, del círculo, en cuanto que sólo es una cosa pensante, y del círculo, en cuanto que sólo es una cosa extensa, fue por el único motivo de que el ser formal de la idea del círculo sólo puede ser percibido por otro modo del pensar, como su causa próxima, y aquél de nuevo por otro, y así al infinito. De suerte que, mientras las cosas son consideradas como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del pensamiento; y, en cuanto que son consideradas como modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión; y lo mismo entiendo de los demás atributos. De ahí que la causa de las cosas, tal como son en sí, es realmente Dios, en cuanto que consta de infinitos atributos.

...

PROPOSICIÓN 11

Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto.

...

De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la

esencia del alma humana, o sea, en cuanto que constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea. Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa.

...

PROPOSICIÓN 13

El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la exteriorización que existe en acto y no otra cosa.

...

Corolario

De donde se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

Escolio

[a] A partir de aquí no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también qué hay que entender por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla de forma adecuada o distinta, a menos que conozca antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo.

...

PROPOSICIÓN 23

El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

...

Escolio

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.

...

PROPOSICIÓN 35

La falsedad consiste en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas.

...

[a] En 2/17e he explicado en qué sentido el error consiste en la privación de conocimiento; pero, para una más plena explicación de este tema, pondré el ejemplo siguiente. Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados- Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna. Pues qué sea la voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa e imaginann sedes y habitáculos del alma, suelen provocar Harisa o la náusea [J

...

PROPOSICIÓN 48

En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito.

...

Escolio

[a] De esta misma manera se demuestra que en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares. De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o aquella idea o a esta o aquella volición como es la petreidad a esta y aquella piedra, o como es hombre a Pedro y Pablo. En cuanto a las causas de por qué los hombres se creen que son libres, las hemos explicado en el Apéndice de la primera parte.

[b] Pero, antes de seguir adelante, debo advertir aquí que yo entiendo por voluntad la facultad de afirmar y de negar, y no el deseo; digo que entiendo la facultad con que el alma afirma o niega qué es lo verdadero y qué lo falso, y no el deseo con que el alma apetece o aborrece las cosas.

...

PROPOSICIÓN 49

En el alma no se da ninguna volición, esto es, afirmación y negación, fuera de aquella que implica la idea en cuanto que es idea.

...

Corolario

La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa.

...

[I] Nos resta, finalmente, indicar cuánto contribuye el conocimiento de esta doctrina a la práctica de la vida, lo cual reconoceremos fácilmente por lo que sigue.

1.º) En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual | somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad.

2.º) En cuanto que enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

3.º) Esta doctrina contribuye a la vida social, en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto, como mostraré en la cuarta parte.

4.º) Finalmente, esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor. Y con esto he concluido lo que me había propuesto en este escolio y pongo fin a esta segunda parte, en la que pienso haber explicado con suficiente detalle y, en cuanto la

dificultad del asunto lo permite, con claridad, la naturaleza del alma humana y sus propiedades, y haber aportado ideas de las que pueden concluirse muchas cosas excelentes, suma mente útiles y necesarias de conocer, como constará en parte por lo que sigue.

III. De la naturaleza y origen de los afectos

PRÓLOGO

[a] La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado. La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia del alma humana, es tenido por divino. No han faltado sin duda hombres egregios (a cuyo esfuerzo y habilidad confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas excelentes sobre la recta norma de vida y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia. Pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos. Sé sin duda que el celeberrimo Descartes, aunque también haya creído que el alma tiene un poder absoluto sobre sus acciones, intentó explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar al mismo tiempo el camino por el que el alma puede alcanzar un imperio absoluto sobre ellos; en mi opinión sin embargo, no mostró más que la gran agudeza de su ingenio, como demostraré en su lugar.

[b] Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos. A éstos les parecerá sin duda admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepticias de los hombres según el método geométrico y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horrendas. Pero mi razón es ésta: que nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de

entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, pues, los afectos de odio, ira, envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa, cuya simple contemplación nos agrada. Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos.

...

PROPOSICIÓN 1

Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas.

...

Corolario

De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

PROPOSICIÓN 2

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).

...

[a] Todo esto se entiende más claramente por lo dicho en 2/7e, a saber, que alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma.

...

Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de excogitar. Nadie, en efecto, ha determinado por aho

ra qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada.

...

Escolio

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Este no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: el deseo es el apetito con la conciencia del mismo. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.

...

PROPOSICIÓN 13

Cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de actuar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede en recordar cosas que excluyen la existencia de aquellas.

...

Escolio

A partir de aquí entendemos claramente qué es el amor y qué el odio. En efecto, el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y el

odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior. Vemos, además, que quien ama, necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, quien odia, se esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia.

...

Corolario

Por el solo hecho de que hemos contemplado una cosa con un afecto de alegría o de tristeza del que ella no es su causa eficiente, podemos amarla u odiarla.

...

Escolio

Vemos, pues, que la naturaleza de los hombres suele estar constituida de tal suerte que se compadecen de quienes les va mal y envidian a quienes les va bien, y (por la prop. precedente) con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan poseer el otro. Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana, de la que se sigue que los hombres son misericordiosos, se sigue también que son envidiosos y ambiciosos. Finalmente, si queremos consultar a la misma experiencia, constataremos que también ella nos enseña todo esto, sobre todo, si atendemos a los primeros años de nuestra vida. Pues comprobamos que los niños, por estar su cuerpo continuamente como en equilibrio, ríen o lloran por el solo hecho de ver reír o llorar a otros; y cuanto ven hacer a los demás, desean imitarlo al instante; y desean para ellos, en fin, todas las cosas con que imaginan que otros se deleitan. Pues las imágenes de las cosas son, como hemos dicho, las mismas afecciones del cuerpo humano o los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto a hacer esto o lo otro.

...

PROPOSICIÓN 46

Si alguien es afectado por uno de distinta clase o nación con mi afecto de alegría o de tristeza acompañado, como causa, de su idea, bajo el nombre universal de clase o de nación, no sólo le amaré u odiaré a él, sino también a todos los de la misma clase o nación.

...

[b] Y con esto pienso haber explicado y presentado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber, el deseo, la alegría y la tristeza. Por donde resulta evidente qué somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del

mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino, Pero he dicho que sólo he mostrado los principales conflictos del ánimo, no todos los que se pueden dar. Pues, siguiendo la misma vía de antes, fácilmente podemos mostrar que el amor está unido al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza, etc. Aun más, por lo ya dicho creo que consta claramente a cada uno que los afectos se pueden componer unos con otros de tantas maneras y que de ahí surgen tantas variaciones, que no pueden definirse con número alguno.

...

DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello.

IV. De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos

PRÓLOGO

(...) Y no otra parece ser la razón de que los hombres también suelen llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, que sin duda no fueron hechas por mano humana. Pues, tanto de las cosas naturales como de las artificiales, suelen los hombres formar ideas universales, a las que tienen por modelos de las cosas; y creen que la Naturaleza (que, en su opinión, no actúa sino por algún fin) las contempla y se las propone como modelos. Cuando ven, pues, que en la naturaleza sucede algo que concuerda menos con el modelo concebido que ellos tienen de tal cosa, creen que entonces la misma naturaleza ha fallado o pecado, y que ha dejado imperfecta aquella cosa. Por eso venios que los hombres han solido llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, más por prejuicio que por verdadero conocimiento de ellas.

[d] En efecto, en el Apéndice de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos mostrado (1/16) que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma. Por tanto, así como no existe en virtud de ningún fin, tampoco actúa en virtud de ningún fin; y al revés, no tiene ni principio ni fin en su actuar, como tampoco lo tiene en su existir. Por lo demás, la denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa.

...

[f] Por lo que se refiere al bien y al mal, tampoco ellos indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí. Pues una y la misma cosa puede ser, al mismo tiempo, buena y mala, y también indiferente.

...

Finalmente, por perfección en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto que existe y obra de cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración.

...

DEFINICIONES

1. Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil.
2. Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien.

...

PROPOSICIÓN 3

La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

...

Corolario

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se adapta a él.

...

PROPOSICIÓN 7

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.

...

PROPOSICIÓN 8

El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él.

...

PROPOSICIÓN 14

El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto, sino tan sólo en cuanto que es considerado como afecto.

...

PROPOSICIÓN 24

Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) por la guía de la razón, y esto según el principio de buscar la propia utilidad,

...

PROPOSICIÓN 28

El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios.

...

PROPOSICIÓN 35

Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza.

...

[c] Por lo dicho entendemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos; pues todo el que está en el estado natural, mira tan sólo por su utilidad y decide, según su ingenio y teniendo sólo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo; de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide | qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es, pues, otra cosa que la desobediencia, la cual, por tanto, sólo es castigada por el derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia es atribuida como mérito al ciudadano, porque por ella sola se le considera digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es dueño de una cosa por común acuerdo, ni hay nada en la naturaleza que pueda decirse que es de este hombre y no de aquél, sino que todas son de todos. Y,

por consiguiente, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de atribuir a cada uno lo suyo o de quitar a alguien lo que es suyo, esto es, en el estado natural no se hace nada que pueda decirse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es de éste y qué de aquél. Por todo ello está claro que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito, son nociones extrínsecas, y no atributos que expliquen la naturaleza del alma.

...

Escolio

Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente. Quien, por el contrario, intenta vencer el odio con el amor, ese tal lucha alegre y seguro; resiste con la misma facilidad a muchos hombres que a uno solo y no necesita en absoluto el auxilio de la fortuna. Y, en cambio, aquellos a los que vence, ceden contentos, no por falta, sino por aumento de fuerzas. Todo lo cual se sigue tan claramente de las simples definiciones de amor y de entendimiento que no es necesario demostrar cada punto por separado.

...

Corolario

De aquí se sigue que el hombre que vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en lograr no ser tocado por la compasión.

Escolio

Quien ha conocido rectamente que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, sin duda que no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni se compadecerá de nadie, sino que, en cuanto lo permite la humana virtud, se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre.

...

Pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se

esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apeteer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza.

V. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana

PRÓLOGO

[b] Los estoicos, sin embargo, creyeron que los afectos dependían exclusivamente de nuestra voluntad y que nosotros podíamos dominarlos totalmente. Forzados, sin embargo, por las protestas de la experiencia y no por sus propios principios, tuvieron que reconocer que son necesarios un ejercicio y un tesón notables para reprimirlos y moderarlos. Es lo que alguno se ha esforzado en mostrar (si mal no recuerdo) con el ejemplo de dos perros, a saber, el uno doméstico y el otro de caza, ya que con el ejercicio pudo conseguir al fin que el doméstico se acostumbrara a cazar y el de caza, en cambio, a dejar de perseguir las liebres.

[c] A esta opinión se inclina no poco Descartes, ya que afirma que el alma [animam seu mentem] está principalmente unida a cierta parte del cerebro, a saber, a la llamada glándula pineal, con cuya ayuda el alma siente todos los movimientos excitados en el cuerpo, así como los objetos externos, y que el alma, con sólo querer, puede moverla de diversas maneras.

...

[d] Esta es la opinión de este ilustrísimo varón (por cuanto conjeturo de sus palabras), que yo difícilmente hubiera creído haber sido formulada por tan gran hombre, si fuera menos aguda. No puedo, en efecto, admirar bastante que un varón filósofo, que había establecido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí mismos, y no afirmar nada, a menos que lo percibiera clara y distinta mente; y que había reprochado tantas veces a los escolásticos haber querido explicar las cosas oscuras por cualidades ocultas; haga suya una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto posee de un pensamiento estrechísimamente unido a cierta partícula de la cantidad? Querría realmente que explicara esta unión por su causa próxima. Pero él había concebido el alma tan distinta del cuerpo, que no podría señalar ninguna causa singular ni de esta unión ni de la misma alma, sino que le fue necesario acudir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios.

...

PROPOSICIÓN 3

Un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta,

...

PROPOSICIÓN 4

No hay ninguna afección del cuerpo, de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto.

...

Escolio

[a] Puesto que no hay nada de lo que no se siga algún efecto (por 1/36), y todo cuanto se sigue de una idea que en nosotros es adecuada, lo entendemos clara y distintamente (por 2/40) se sigue que cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos. A esta tarea hay que entregarse, pues, de forma prioritaria para que conozcamos, en cuanto es posible, clara y distintamente cada afecto, a fin de que el alma sea así determinada por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las que descansa plenamente, y para que, en fin, el mismo afecto sea separado del pensamiento de la causa exterior y se una a los pensamientos verdaderos. De donde resultará que no sólo el amor, el odio, etc., serán destruidos (por 5/2), sino que además los apetitos o deseos que suelen surgir de tal afecto no podrán tener exceso (por 4/61).

...

PROPOSICIÓN 6

En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene mayor poder sobre los afectos, es decir, padece menos a causa de ellos.

...

Escolio

A medida que este conocimiento, a saber, de que las cosas son necesarias, se dirige más hacia las cosas singulares que conocemos con mayor distinción y viveza, mayor es también este poder del alma sobre los afectos, como atestigua la misma experiencia. Pues vemos que la tristeza por un bien que ha perecido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido, considera que aquel bien no pudo ser conservado de ninguna manera. Y así, vemos también que nadie se compadece de un niño porque no

sabe hablar, andar, razonar, y porque, en fin, vive tantos años como inconsciente de sí mismo. Sin embargo, si la mayoría nacieran adultos y sólo uno que otro naciera niño, el hombre se compadecería de cada uno de los niños, porque entonces consideraría la misma infancia, no como una cosa natural y necesaria, sino como un vicio o pecado de la naturaleza. Y podríamos señalar muchas otras cosas de este tipo.

...

Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre á disposición.

...

PROPOSICIÓN 17

Dios está exento de pasiones y no es afectado de ningún afecto de alegría o de tristeza.

...

Corolario

Hablando con propiedad, Dios ni ama a nadie ni odia a nadie. Porque Dios (por la proposición precedente) no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente (por 3/af6 y 3/af7), tampoco tiene amor ni odio a nadie.

...

[c] Pero, para que se entienda mejor este poder del alma sobre los afectos, hay que señalar, en primer lugar, que llamamos grandes a los afectos, cuando comparamos el afecto de un hombre con el de otro y vemos que uno sufre más que otro con el mismo afecto; o cuando comparamos entre ellos los afectos de uno y el mismo hombre y constatamos que es afectado o conmovido por uno más que por otro. Pues (por 4/5) la fuerza de cada afecto se define por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el solo conocimiento; y la impotencia, en cambio, o pasión por la sola privación del conocimiento, es decir, que es estimada por aquello por lo que se dice que las ideas son inadecuadas. De donde se sigue que el alma que más padece, es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de suerte que se la distingue por lo que padece más que por lo que actúa; y, a] contrario, la más activa es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de suerte que, aunque tenga tantas ideas inadecuadas como la otra, se distingue por las primeras, que se atribuyen a la virtud humana, más que por las segundas, que revelan la impotencia humana. Hay que advertir, además, que las

enfermedades del ánimo y los infortunios tienen su origen principal en el excesivo amor hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño.

...

PROPOSICIÓN 42

La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias sino que al contrario porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias.

...

Escolio

Con esto he concluido cuanto me había propuesto mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo. Y, si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

FIN

(Textos extraídos de la traducción de Atilano Domínguez, Trotta.)

Leibniz

Introducción.

- Influencias escolásticas, cartesianas y materialistas, preeminando estas últimas

1. Sustancia

- un ser capaz de acción
- dos clases: simples (mónadas) y compuestas
- la extensión no puede ser su atributo, pues implica pluralidad
- no al mecanicismo por su interés en la dinámica (sustancia = energía propia)

2. Mónadas

- al carecer de extensión solo queda el pensamiento, son almas
- no se afectan entre sí: sin ventanas
- la percepción y la dinámica se explican por la armonía preestablecida (Dios)
- cada mónada refleja el universo:
 - espacio objetivo → el total
 - espacio subjetivo → el parcial
- están jerarquizadas: en el hombre la dominante es el alma

3. Existencia de Dios

- argumento ontológico, más una prueba de que Dios es posible
- argumento cosmológico: lo contingente reclama lo necesario → arg. ontológico
- argumento de las verdades eternas
 - parte de una mente eterna (Platón)
 - de lo contingente a lo necesario y de esto a Dios (arg. ontológico)
- argumento de la armonía preestablecida: tiene que haber algo que regule la coordinación
- posible fallo: ¿y la conciencia de la existencia de los otros?

4. Mundos posibles

- los que no son contradictorios
- nuestro mundo es el mejor de los posibles: el mal resalta el bien
- posible fallo: se le podría dar la vuelta: ¿el bien resalta el mal?

5. *Dos sistemas*

- uno publicado, el otro inédito, por temor a problemas (1 y 2 en lo que sigue)

a) Verdades

1. - de razón: principio de contradicción (es falso lo que implica contradicción)
 - de hecho: principio de razón suficiente (todo tiene su razón suficiente)

 2. - principio de contradicción : todas las proposiciones analíticas son verdaderas
 - principio de razón suficiente: todas las proposiciones verdaderas son analíticas
- Esto último suscita el problema de la libertad: podríamos analizar un sujeto hasta hallar las razones de lo que hace ((analíticas)

b) Libertad

1. - libre albedrío: las razones predisponen sin necesidad
 - las verdades de hecho no son reducibles a las de razón

2. - determinismo
 - no hay interacciones
 - en toda proposición verdadera, todo predicado está comprendido en la noción de sujeto
 - la noción de persona envuelve todo su futuro

c) Contingencia y Dios

1. - lo existente no se deduce de la observación, sino de la bondad de Dios, que crea el mayor bien posible

2. - solo existen las cosas composibles
 - lo existente es lo compatible con más cosas
 - las cosas pugnan por existir
 - aquí no se menciona a Dios para nada

6. *Lógica y metafísica*

- su lógica guía su metafísica
- pero falla al combinar la teoría del sujeto-predicado con el pluralismo
- tendría que haber sido monista
- precursor de la lógica actual; cálculo infinitesimal (como Newton)
- poca influencia: salvo en Alemania (Wolff)
- disputa con el empirismo de Locke

Textos de Leibniz

La profesión de fe del filósofo

[Diálogo entre un teólogo (T) y un filósofo (F)]

...

T. Me has satisfecho por completo y de un modo excelente has absuelto de pecado a la voluntad de Dios. Para resumir lo que dijiste, pues, si pecamos porque *podemos y queremos* ha cerlo, y si la razón de nuestro poder proviene o bien de facto res congénitos o bien de lo recibido, puesto que lo congénito procede de los padres, lo recibido de los alimentos, uno y otro proceden por tanto de lo externo. Por otra parte si la intelección es la causa *del querer*, el sentir es la causa de la intelección, el objeto es la causa del sentir, el estado del objeto procede de las cosas exteriores; por consiguiente tanto el poder como la voluntad de pecar proceden del exterior, esto es, del presente estado de cosas, el presente estado de cosas del precedente, el que precede de otro anterior, etc., por lo tanto el presente estado procede de la serie de las cosas, las series de las cosas de la armonía universal, la armonía universal de las famosas ideas eternas e inmutables. Las ideas contenidas en el entendimiento no proceden por sí mismas de ninguna intervención de la voluntad divina, pues Dios no las entiende porque quiere sino porque existe. Puesto que los pecados no son agradables debido a una armonía que les fuera propia, la voluntad divina sólo ha de permitirlos debido a una armonía que les es extraña, esto es, universal, que no podría cumplirse de otro modo.

F. ¿Qué más tienes que objetar?

T. No poco, ciertamente, pues aún no hemos salido de todas las dificultades. Pues ¿qué importa conciliar los pecados con la bondad divina si no pueden estarlo con nuestra libertad? ¿En qué nos beneficia absolver a Dios si con él absolvemos a los malos: con qué ventaja eximimos a la voluntad divina si extinguimos toda voluntad? Pues, ¡por amor de Dios!, ¿qué es la libertad humana si dependemos de las cosas externas, si éstas son las que nos hacen querer, si impera cierto encadenamiento fatídico no sólo en nuestros pensamientos sino en las inclinaciones y choques de los átomos?

F. Te pido que no te encarnices con un pensamiento entendido algo incorrectamente y formulado con poca destreza. Tú mismo has propuesto, y antes se te ha concedido, que nada es sin razón suficiente. También habrá, por tanto, cierta razón suficiente del acto de querer. O bien esa razón estará contenida en el acto mismo, por tanto será el

ser por sí, esto es, Dios, lo que es absurdo; o bien debe buscarse la razón suficiente del acto fuera del acto. Por lo tanto para que encontremos la razón suficiente del acto de querer debe definirse qué es querer. ¿Qué es, pues, *querer algo*?

T. Deleitarse en su existencia, tal como antes lo has definido, sea que sintamos efectivamente algo como existente, sea que imaginemos la existencia de algo no existente.

F. Pero el deleite es el sentido de la armonía, según nuestra definición anterior; por lo tanto, nada queremos sino lo que se nos aparece como armonioso. Pero lo que aparece como armonioso depende del que siente y de la disposición tanto del objeto como del medio. Por ello aunque está en nuestro poder hacer lo que queremos, no está en nuestro poder que queramos lo que queremos, sino lo que sentimos que es agradable o lo que juzgamos que es bueno. Pues juzgar algo o no juzgarlo no está en nuestro poder, pues nadie, aunque se desgarre en la alternativa de querer o no querer, logrará no creer sin razones lo que cree. Puesto que como la opinión no está en el dominio de la voluntad, tampoco la voluntad estará en el dominio de la voluntad. Y supongamos que queremos porque queremos ¿por qué queremos querer? ¿Es por otra voluntad o al contrario por nada, es decir, sin razón?

T. No tengo qué responder a tu argumento, pero tampoco tú a mi objeción de que hemos matado el libre arbitrio.

F. Lo admito, si con algunos autores lo defines así: la potencia que puede actuar y no actuar dados todos los requisitos para actuar y todo lo que existe igualmente fuera y dentro del agente.

T. ¿Cómo? ¿Es defectuosa esta definición?

F. Completamente, a menos que se la desarrolle. Que algo (en este caso la acción) no exista aunque existen todos sus requisitos ¿en qué difiere de algo definido que no existe aunque su definición existe o de una misma cosa que simultáneamente es y no es? Si algo no existe ciertamente es necesario que falte algún requisito porque la definición no es sino la enumeración de los requisitos.

T. Hay que corregir, pues, la definición: el *libre arbitrio* es la potencia para actuar o no actuar dados todos los requisitos para actuar, a saber, los requisitos externos.

F. El sentido será, pues, que aunque estén disponibles todos los recursos para obrar, puedo, sin embargo, omitir la acción si, en efecto, no quiero actuar. Nada más verdadero, nada menos opuesto a mí. Aristóteles definió lo *espontáneo* así: cuando el

principio de actuar está en el agente; y lo *libre* es lo espontáneo con elección, de donde un ser es más espontáneo cuanto más fluye su acto *de su naturaleza* y cuanto menos alterado está por las cosas externas: y es más libre cuanto más capaz es de elección, esto es, cuanto más pura y reposada sea la mente con que entiende. Lo espontáneo procede del poder, la libertad del saber. Pero si suponemos que en nosotros existe la opinión relativa al bien, es imposible no quererlo: y si suponemos la voluntad y a la vez los recursos externos de que disponemos, es imposible no actuar. Nada pues más extraño que querer transformar la noción del libre arbitrio en no sé qué inaudita y absurda potencia de actuar o no actuar sin razón, que nadie en su sano juicio querrá para sí. Para salvaguardar el privilegio del libre arbitrio basta con que nos coloquemos en la encrucijada de la vida de modo tal que no hagamos sino lo que queremos ni queramos sino lo que creemos bueno; pero que, por otra parte, podamos indagar mediante el empleo más amplio de la razón que es lo que debemos considerar bueno: así tendremos menos motivo para quejarnos de la naturaleza que si nos hubiese sido dado aquel monstruoso poder de cierta irracionalidad racional.

T. Existen empero hombres que afirman poseer una libertad tal que dicen poder hacer algo o no hacerlo a sabiendas y deliberadamente, sin razón alguna (*par caprice*).

F. Me atrevo a afirmar que enganan o son engañados. El mismo placer de obstinarse, el entrecejo fruncido (nunca la voluntad sola) reemplaza a la razón.

T. Pero si no supones que tengo la mano preparada para hacer un ademán ¿no puedo en absoluto inclinarla para aquí o para allá?

F. Puedes inclinarla adonde quieras.

T. ¿Qué razón existe, por lo tanto, para que ahora como tú ves, la incline más bien a la derecha?

F. No tengas duda de que subyacen ciertas razones sutiles pues acaso primero se te presentó al espíritu porque primero te llegó a los sentidos; acaso tu mano está más acostumbrada a esta dirección, o bien hace poco te molestó hacerlo en la otra dirección y te agradó hacerlo en ésta, tales y tan variadas son las minucias de las circunstancias que ninguna pluma puede describirlas.

T. Seas tú, o un ángel, o incluso Dios, quien prediga la dirección en que inclinaré mi mano inmediatamente la inclinaré a la opuesta y, contra la voluntad del profeta, afirmaré mi libertad.

F. No por eso serás más libre pues el mismo placer de con tradecir reemplaza en ti a la razón; de modo que aquel profeta, si es infalible, aunque no te haga la predicción, si sabe que has de actuar en contra de la predicción, lo ha de prever, sin embargo, calladamente o incluso se lo ha de vaticinar a un tercero sin que tú lo sepas.

T. ¿No puede entonces predecirme a mí mismo la verdad? Pero ¿por qué no podría si conoce de antemano la verdad? Pues cualquiera puede decir lo que sabe a cualquier oyente. Pero si yo hiciera lo contrario de lo que él mismo dice, en consecuencia no supo de antemano lo que yo iba a hacer, lo que está en contra de la hipótesis. Por lo tanto o bien se suprime la presciencia o bien la libertad.

F. Esta sutileza es ingeniosa pero con ella sólo se concluye esto: el espíritu que tuviera una naturaleza tal que quisiera y pudiera hacer o querer lo contrario de lo que cualquiera pudiera predecir, pertenece a aquello que resulta incompatible con la existencia del ser omnisciente o armonía de las cosas y por tanto es algo que ni fue, ni es, ni será.

T. Pero ¿qué dices de aquel famoso dicho *video meliora proboque deteriora sequor*?

F. ¿Qué? Nada, sino que, en caso de que no se lo entienda correctamente es absurdo. Medea, a quien pertenecen estas palabras según Ovidio, quiere decir lo siguiente: ella ve la injusticia del hecho mientras asesina a sus propios hijos, pero con todo prevalece al placer de la venganza como un bien mayor que el mal del crimen. Pero no nos apresuremos: ella peca contra su conciencia. Por tanto “mejor” y “peor” se emplean en ese verso por “justo” y “vergonzoso”; de aquí no podría probarse pues que alguna vez se elija aquello que el que elige piense en definitiva que es lo peor. El que opine lo contrario subvierte todos los principios morales y ni siquiera puede decir qué es querer.

T, Casi me convences.

F. ¡Oh! qué insensatos somos cuando postulamos quimeras insasibles, después de desdeñar la naturaleza y los privilegios divinos y no nos contentamos con el empleo de la razón, verdadera raíz de la libertad; sin el poder de la irracionalidad no nos consideramos suficientemente libres, como si fuera propio de la suprema libertad emplear acabadamente el entendimiento y la voluntad, y por lo tanto obligar al entendimiento por la fuerza de las cosas a reconocer los bienes verdaderos y mediante el entendimiento a que la voluntad los abrace; y como si no fuera propio de la suprema libertad no resistir en absoluto a la verdad, recibir los puros rayos de los objetos no refractados ni empaldecidos por el velo de las pasiones. En ausencia de éstas, nos resulta tan imposible errar a sabiendas y pecar voluntariamente, como cuando

estando atentos y con los ojos abiertos, exentos de todo defecto, nos resulta imposible no ver en su justa distancia y tamaño, en un medio transparente iluminado, un objeto de color. Ciertamente la libertad de Dios es suprema aunque no pueda errar en la elección de lo mejor y la libertad de los ángeles bienaventurados se acrecienta cuando dejan de ser falibles. La libertad, pues, depende del empleo de la razón. En la medida en que ésta sea pura y no esté corrompida avanzaremos rectamente por el camino real de los deberes o bien vacilaremos por sendas impracticables.

T. Todo pecado, pues, procede del error.

F. En efecto.

T. Por lo tanto todos los pecados deben excusarse.

F. De ningún modo, pues como una luz que se filtra por una hendidura en medio de las tinieblas, existe en nosotros un medio para evitar el pecado, en el supuesto de que queramos emplearlo.

T. Pero, ¿por qué unos quieren y otros no quieren?

F. Porque los que no quieren, ni siquiera tienen idea de poder emplear ese medio con provecho; o si tienen la idea, ésta se halla en su alma como si no estuviera en ella, esto es, *sin reflexión*, es decir, sin atención, de modo que miran sin ver y oyen sin escuchar. Aquí se encuentran los orígenes del *rechazo de la gracia* o, como la llama la Sagrada Escritura, de la dureza. ¿Quién de nosotros no ha oído mil veces aquel famoso dicho: *di por qué obras ahora o considera el fin o sea mira lo que haces*. Y sin embargo es seguro que mediante una sola, una única fórmula de este tipo correctamente percibida y fijada firmemente ante el espíritu con una severa prescripción de algo así como leyes y castigos, cada hombre, con un golpe de vista, *en una instantánea metamorfosis*, se transformaría en infalible y prudente y feliz, más allá de las paradojas del sabio estoico.

T. Finalmente no debe pues considerarse que todos los malos son en última instancia desdichados porque al distraerse no adviertan un camino tan fácil y expedito de ser felices.

F. Ciertamente.

T. Y ¿no son dignos de conmiseración?

F. No lo puedo negar.

T. Y ¿no deben su maldad al infortunio?

F. En efecto, es manifiesto que la razón última de la voluntad reside fuera del que quiere. Y se ha demostrado finalmente que todo revierte en la serie de las cosas o armonía universal.

...

Resumen de metafísica

(1) Hay una *razón* en la naturaleza para que exista algo más bien que nada. Esto es una consecuencia de aquel gran principio de que nada se hace sin razón; así como debe haber además una razón para que exista esto más bien que otra cosa.

(2) Esta razón debe estar en algún ente real, o causa. Pues una *causa* no es otra cosa que una razón real; ni las verdades de las posibilidades y las necesidades (o sea, de las negadas posibilidades de lo contrario), efectuarían algo si las posibilidades no se fundaran en una cosa existente en acto.

(3) Este ente debe ser necesario, pues de otro modo habría que buscar de nuevo fuera de él la causa de que él mismo exista más bien que no exista, en contra de lo postulado. Aquel ente es pues la razón última de las cosas, y suele llamárselo con una palabra: Dios.

(4) Es, por tanto, la causa de que la existencia prevalezca sobre la no existencia; o sea que el ente *necesario* es existencialmente.

(5) Pero la causa que hace que algo exista, esto es, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga una tendencia a existir ya que no puede encontrarse en lo universal una razón para la restricción a ciertos posibles.

(6) Y así puede decirse que todo *posible* es existencialmente, a saber, en cuanto se funda en un ente necesario existente en acto, sin el cual no hay ninguna vía para que lo posible llegue al acto.

(7) Pero de esto no se desprende que todos los posibles existan; ello se desprendería, claro está, si todos los posibles fuesen compuestos.

(8) Pero porque unos son incompatibles con otros, se sigue que algunos posibles no llegan a existir, y son incompatibles unos con otros no sólo con respecto a un mismo

tiempo, sino absolutamente, pues en los hechos presentes están involucrados los futuros.

(9) Del conflicto entre todos los posibles que exigen la existencia se sigue por lo menos esto: que exista aquella serie de cosas con la cual existe un máximo, o sea, la serie máxima de todos los posibles.

(10) Además, sólo esta serie está determinada; como entre las líneas, la recta; entre los ángulos, el recto; entre las figuras, la de capacidad máxima, a saber, el círculo o la esfera. Y tal como vemos los líquidos recogerse en gotas esféricas por obra de la espontaneidad de la naturaleza, así también existe en la naturaleza del universo la serie de capacidad máxima.

(11) Existe pues lo perfectísimo, ya que la *perfección* no es otra cosa que la cantidad de realidad.

(12) Además, la perfección no debe hacerse consistir en la sola materia, o sea en lo que llena el tiempo y el espacio, cuya cantidad de cualquier modo sería la misma; sino en la forma o variedad.

(13) De aquí se desprende que la materia no es en todas partes similar a sí misma, sino que se torna disímil por las formas; de otro modo no se obtendría tanta variedad como se puede. Para no mencionar lo que he demostrado en otro lugar, a saber, que si no fuera así no habrían de existir fenómenos diversos.

(14) Se sigue también que ha prevalecido aquella serie con la cual surgiría un máximo de pensabilidad diferenciada.

(15) Además, la pensabilidad diferenciada confiere orden a la cosa y hermosura al que piensa. Pues el orden no es más que la relación distintiva de muchos. Y la confusión se produce cuando hay muchas cosas presentes, pero no hay una razón para distinguir a cada una de cualquier otra.

(16) Con esto se eliminan los átomos, y en general los cuerpos en los cuales no hay ninguna razón para distinguir cada parte de cualquier otra.

(17) Y en general se sigue que el mundo es un cosmos lleno de ornato; o sea, hecho de tal modo que satisfaga máximamente al que entiende.

(18) Pues el *placer* del que entiende no es otra cosa que la percepción de la belleza, el orden, la perfección. Y todo dolor contiene algo de desordenado, aunque relativamente al que percibe, ya que, absolutamente, todas las cosas están ordenadas.

(19) En consecuencia, cuando nos desagrade algo en la serie de las cosas, esto resulta de un defecto de la intelección. Pues no es posible que toda mente entienda distintamente todas las cosas; y a quienes observan sólo unas partes antes que las otras no puede manifestarse la armonía en el todo.

(20) De esto se concluye que en el universo también se observa la justicia, puesto que la *justicia* no es otra cosa que el orden o perfección concerniente a las mentes.

(21) Y las mentes se tienen máximamente en cuenta, pues con ellas se obtiene el máximo de variedad en el mínimo de espacio.

(22) Y puede decirse que las mentes son las unidades primarias del mundo, simulacros próximos del ente primero, pues perciben distintamente las verdades necesarias, esto es, las razones que han debido mover al ente primero y formar el universo.

(23) Además, la causa primera tiene suma bondad, pues al producir un máximo de perfección en las cosas, a la par regala con un máximo de placer a las mentes, puesto que el placer consiste en la percepción de la perfección.

(24) Al punto de que hasta los males sirvan para un bien mayor y, puesto que se encuentran dolores en las mentes, sea necesario progresar hacia placeres mayores.

Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón

§ 1. La *substancia* es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La *substancia simple* es la que no tiene partes. La *compuesta* es la reunión de las substancias simples o *mónadas*. *Afonas* es una palabra griega que significa unidad o lo que es uno. Los compuestos o cuerpos son multitudes. Las substancias simples, las vidas, las almas, los espíritus son unidades. Es preciso que en todas partes haya substancias simples porque sin las simples no habría compuestos. Por consiguiente toda la naturaleza está llena de vida.

§ 2. Como las *mónadas* no tienen partes no pueden ser formadas ni destruidas, no pueden comenzar ni terminar naturalmente y duran por consiguiente tanto como el universo, el que podrá ser cambiado pero no ser destruido. No pueden tener figuras, de otro modo tendrían partes: y por consiguiente una *mónada* en sí misma y en un momento dado no puede distinguirse de otra sino por las cualidades y acciones internas, las que sólo pueden ser sus *percepciones* (es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está afuera, en lo simple) y sus *apeticiones* (es decir, sus tendencias de una a otra percepción) que son los principios del cambio. Pues la simplicidad de la substancia no impide la multiplicidad de las modificaciones que se

deben encontrar juntas en esta misma substancia simple; y deben consistir en la variedad de las relaciones (*rapports*) con las cosas que están afuera. Ocurre como en un *centro* o punto, que por simple que sea, se encuentra en él una infinidad de ángulos formados por las líneas que en él concurren.

§ 3. En la naturaleza todo es lleno y en todas partes hay substancias simples que están efectivamente separadas unas de otras por *acciones propias que cambian continuamente sus relaciones (rapports)*: y cada substancia simple o mónada distinta, que constituye el centro de una substancia compuesta (por ejemplo de un animal) y el principio de su *unicidad*, está rodeada por una masa compuesta de una infinidad de otras mónadas. Estas constituyen el *cuerpo propio* de esta mónada central que representa, según las afecciones de ese cuerpo, como en una especie de *centro*, las cosas que están fuera de ella. Y cuando ese cuerpo es orgánico forma una especie de autómatas o máquina de la naturaleza, que no sólo es máquina en su totalidad sino incluso en sus más pequeñas partes, las que pueden ser objeto de observación. Y como todo está ligado de bido a la plenitud del mundo y como cada cuerpo actúa más o menos sobre cada uno de los demás cuerpos según la distancia y está a su vez afectado por el otro por reacción, se sigue que cada mónada es como un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista y tan regulado como el universo mismo. En la mónada las percepciones nacen unas de otras según las leyes de los apetitos o de las *causas finales del bien y del mal* que consisten en las percepciones notables, reguladas o sin regla: así como los cambios de los cuerpos y los fenómenos externos nacen unos de otros conforme a las leyes de las *causas eficientes*, es decir, de los movimientos. Así pues existe una *armonía perfecta* entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, que ha sido preestablecida de antemano *entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales*, y en esto consiste el acuerdo y la unión física del alma y del cuerpo, sin que uno pueda cambiar las leyes del otro.

§ 4. Cada mónada, con un cuerpo particular, constituye una substancia viva. De ese modo no sólo por todas partes hay vida, presente en miembros u órganos, sino que incluso se da una infinidad de grados entre las mónadas y unas dominan más o menos sobre las otras. Pero cuando la mónada tiene órganos tan adaptados que merced a ellos las impresiones que recibe poseen relieve y distinción y por consiguiente hay relieve y distinción en las percepciones que las representan (como por ejemplo cuando mediante la configuración de los humores de los ojos se concentran los rayos de la luz y actúan con mayor fuerza), entonces puede llegarse hasta el *sentimiento*, es decir hasta una percepción acompañada de memoria. Esto es, una percepción cuyo eco perdura mucho tiempo para hacerse oír en el momento preciso. A ese viviente se lo llama *animal* y a su mónada se la llama *alma*. Y cuando esta alma se eleva hasta la *razón* es algo más sublime y se la incluye entre los espíritus como pronto se explicará.

Es verdad que los animales se encuentran a veces en el estado de simples vivientes y sus almas en el estado de simples mónadas, a saber, cuando sus percepciones no son suficientemente distintas para que se las pueda recordar, como ocurre en un profundo sueño sin ensueños o en un desvanecimiento. Pero las percepciones que han llegado a ser enteramente confusas deben volver a desarrollarse en los animales por razones que diré enseguida (ver más adelante el § 12). Así es bueno distinguir entre la *percepción*, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas y la *apercepción*, que es la *conciencia* o conocimiento reflexivo de ese estado interior, que no puede darse en todas las almas ni siempre en la misma alma. Por no haber hecho esta distinción los cartesianos han errado al considerar que las percepciones de que no nos apercebimos no existen; así como el pueblo considera que los cuerpos insensibles no existen. También es esto lo que ha inducido a creer a los propios cartesianos que sólo los espíritus son mónadas, que no existen las almas de los animales y menos aún otros *principios de vida*. Y así como han chocado demasiado contra la opinión común de los hombres al rehusarles el sentimiento a los animales, se han conformado demasiado, por el contrario, a los prejuicios del vulgo, confundiendo un largo *aturdimiento*, que proviene de una gran confusión de las percepciones, con una *muerte rigurosa*, en que cesaría toda percepción. Esto ha confirmado la opinión mal fundada de la destrucción de algunas almas y el pernicioso sentir de algunos pretendidos espíritus fuertes que han combatido la inmortalidad de la nuestra.

§ 5. Existe un enlace en las percepciones de los animales que tiene cierto parecido con la *razón*: pero sólo está fundado en la memoria de los *hechos* o efectos y de ningún modo en el conocimiento de las *causas*. Así un perro huye del bastón con que fue golpeado porque la memoria le representa el dolor que ese bastón le causó. Y en la medida en que los hombres son empíricos, es decir en las tres cuartas partes de sus acciones, sólo actúan como animales. Por ejemplo, esperamos que mañana salga el sol porque siempre lo hemos experimentado así: sólo un astrónomo lo prevé según la razón; y aun esta predicción fallará, finalmente, cuando la causa del día, que no es eterna, cese. Pero el *razonamiento verdadero* depende de las verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, los números, la geometría, que llevan a cabo la conexión indudable de las ideas y las consecuencias infalibles. Los animales en que no se notan esas consecuencias se llaman *brutos*; pero los que conocen esas verdades necesarias son en sentido propio los que llamamos *animales razonables* y cuyas almas se conocen con el nombre de *espíritus*. Esas almas son capaces de realizar actos reflexivos y de considerar lo que llamamos *yo*, substancia, alma, espíritu, en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales; y por eso podemos poseer ciencias o conocimientos demostrativos.

§ 6. Las investigaciones de los modernos nos han enseñado, y la razón lo aprueba, que aquellos seres vivientes cuyos órganos conocemos, es decir, las plantas y los animales,

na provienen en absoluto de una putrefacción o de un caos, como han creído los antiguos, sino de simientes *preformadas* y, por consiguiente, de la transformación de los seres vivientes preexistentes. En las simientes de los animales grandes hay pequeños animales que mediante la concepción adoptan una nueva envoltura de la que se adueñan, que les permite alimentarse y crecer para pasar a un teatro más grande y realizar la pro pagación del animal grande. Es cierto que las almas de los animales espermátieos humanos no son razonables y sólo lle gan a serlo cuando la concepción destina a estos animales a la naturaleza humana. Y como por lo general los animales no na cen enteramente en la concepción o *generación*, tampoco perecen completamente en eso que llamamos *muerte*. Porque es razonable que lo que no comienza naturalmente, tampoco termine según el orden de la naturaleza. Así abandonando su máscara o sus despojos vuelven a un teatro más delicado en el que sin embargo pueden ser tan sensibles y estar tan bien regulados como en el más grande. Y lo que se acaba de decir de los grandes animales tiene lugar incluso en la generación y la muerte de los animales espermáticos; es decir, éstos constituyen incrementos de otros animales espermáticos más pequeños, comparados con los cuales pueden ser considerados grandes: pues en la naturaleza todo tiende al infinito. Así pues no sólo las almas sino también los animales son ingenerables e imperecederos: sólo llegan a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse. Las almas nunca abandonan todo su cuerpo y no pasan de un cuerpo a otro que les resulte enteramente nuevo. No hay *metempsícosis* sino *metamorfosis*. Los animales cambian, toman y abandonan sólo partes. Esto ocurre poco a poco y según pequeñas porciones insensibles, pero en forma continua, en la nutrición; y de golpe, de manera notable, aunque raramente, en la concepción y en la muerte, cuando adquieren o pierden todo a la vez.

§ 7. Hasta aquí sólo hemos hablado como simples *físicos*: ahora debemos elevarnos a la *metafísica* valiéndonos del *gran principio* habitualmente poco empleado, que sostiene *que nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será *por qué hay algo más bien que nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de *por qué deben existir así* y no de otro modo.

§ 8. Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes: es decir en los cuerpos y sus representaciones en las almas. En efecto, la materia es en sí misma indiferente al movimiento y al reposo, y ante tal o cual movimiento, no podemos encontrar la razón del movimiento y menos aún de tal movimiento determinado. Y aunque el

movimiento presente, que está en la materia, proviene del precedente, y éste incluso de otro precedente, no hemos avanzado más aunque vayamos tan lejos como queramos: pues siempre queda en pie la misma pregunta. Así es preciso que la *razón suficiente*, que no necesita de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no tendríamos todavía una razón suficiente en que poder terminar. Y esta última razón de las cosas se llama *Dios*.

§ 9. Esta substancia simple primitiva debe encerrar eminentemente las perfecciones contenidas en las substancias derivativas, que son sus efectos. Así tendrá el poder, el conocimiento y la voluntad perfectos, es decir, tendrá una omnipotencia, una omnisciencia y una bondad soberanas. Y como la *justicia*, considerada con mucha generalidad, no es más que la bondad conforme a la sabiduría, es preciso que haya también una justicia soberana en Dios. La razón, que ha hecho que las cosas existan por El, ha hecho incluso que dependan de El cuando existen y operan; y las cosas reciben continuamente de El aquello que poseen de perfección. Pero lo que les queda de imperfección proviene de la limitación esencial y original de la criatura.

§ 10. De la perfección suprema de Dios se sigue que al producir el universo haya elegido el mejor plan posible en el que existe la mayor variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo están mejor dispuestos, el efecto mayor está producido por las vías más simples y existe en las criaturas el máximo de poder, de conocimiento, de felicidad y de bondad que puede admitir el universo. Pues como todos los posibles pretenden la existencia en el entendimiento de Dios en la medida de sus perfecciones, el resultado de todas esas pretensiones debe ser el mundo actual más perfecto que sea posible. Y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido más bien así que de otro modo.

§ 11. La suprema sabiduría de Dios lo ha hecho elegir sobre todo las *leyes del movimiento* mejor ajustadas y que mejor convienen a las razones abstractas o metafísicas. En ellas se conserva la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o de la acción; la misma cantidad de la fuerza respectiva o de la reacción; la misma cantidad, por fin, de la fuerza directiva. Además la acción es siempre igual a la reacción y el efecto íntegro siempre equivale a su causa plena. Es sorprendente que mediante la sola consideración de *las causas eficientes* o de la materia, no podamos dar razón de esas leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo y parte de las cuales he descubierto yo. Pues encontré que había que recurrir a las *causas finales* y que estas leyes no dependen en absoluto del *principio de la necesidad*, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del *principio de la conveniencia*, es decir, de la

elección de la sabiduría. Y esta es una de las pruebas más eficaces y concretas de la existencia de Dios para los que quieren profundizar estas cuestiones.

§ 12. Incluso de la perfección del autor supremo se sigue que no sólo el orden total del universo es el más perfecto que pueda darse, sino también que cada espejo viviente que representa al universo según su punto de vista, es decir, cada mónada, cada centro substancial, debe tener sus percepciones y sus apetitos regulados del modo más compatible con todo el resto. De donde se sigue incluso que las *almas*, es decir, las mónadas más dominantes, o mejor aún, los animales mismos, no pueden dejar de despertarse del estado de adormecimiento en que pueda sumirlos la muerte o algún otro accidente.

§ 13. Pues en las cosas todo está regulado de una vez para siempre con tanto orden y correspondencia como es posible, pues la suprema sabiduría y bondad no puede actuar sino con una perfecta armonía: el presente está grávido del porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo alejado se expresa en lo próximo. Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo. Pero como cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma sólo conoce las cosas que puede percibir en tanto posee percepciones distintas y destacadas y tiene perfección en la medida en que posee percepciones distintas. Cada alma conoce el infinito, conoce todo, pero confusamente: como al pasearme a orillas del mar y oír el estruendo que produce, oigo los ruidos particulares de cada ola de que está compuesto el ruido total, pero sin discernirlos. Nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que produce en nosotros todo el universo; lo mismo ocurre con cada mónada. Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo; pues El es su fuente. Se ha dicho muy atinadamente que como centro está en todas partes pero que su circunferencia no está en ninguna, pues todo le es inmediatamente presente sin ningún alejamiento de ese centro.

§ 14. Respecto del alma razonable o *espíritu* hay en él algo más que en las mónadas o en las simples almas. No es sólo un espejo del universo de las criaturas sino incluso una imagen de la divinidad. El espíritu no tiene sólo una percepción de las obras de Dios sino que incluso es capaz de producir algo que se le parece aunque en pequeño. Pues, para no decir nada de las maravillas de los sueños en que inventamos sin esfuerzo (pero también sin quererlo) cosas en las que tendríamos que pensar mucho para encontrarlas en vigilia, nuestra alma es arquitectónica incluso en las acciones voluntarias; y cuando descubre las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas (*pondere, mensura, numero*, etc.) nuestra alma imita en su ámbito y en su pequeño mundo, en el que puede obrar lo que Dios hace en el grande.

§ 15. Por esto todos los espíritus, sea de los hombres, sea de los genios, al entrar en una especie de sociedad con Dios en virtud de la razón y de las verdades eternas, son miembros de la ciudad de Dios, es decir del estado más perfecto, formado y gobernado por el mayor y el mejor de los monarcas, en el que no hay crimen sin castigo, ni buenas acciones sin recompensa proporcionada y, finalmente, tanta virtud y felicidad como sea posible. Y esto no mediante una alteración de la naturaleza, como si lo que Dios prepara para las almas perturbara las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde todo tiempo, entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca: de manera que la naturaleza misma conduce a la gracia y la gracia perfecciona la naturaleza valiéndose de ella.

§ 16. Así, aunque la razón no nos pueda enseñar el detalle del vasto porvenir, reservado a la revelación, esta misma razón nos asegura que las cosas están hechas de manera tal que excede nuestros deseos. Puesto que Dios es también la más perfecta y la más feliz, y por tanto la más amable de las substancias, y puesto que el *amor puro y verdadero* consiste en el estado que nos hace gustar el placer en las perfecciones y en la felicidad de lo que se ama, ese amor nos debe proporcionar el mayor placer de que seamos capaces cuando Dios es su objeto.

§ 17. Y es fácil amarlo como se debe si lo conocemos como acabo de decir. Pues aunque Dios no sea sensible a nuestros sentidos externos, no deja de ser muy amable y de procurar un placer muy grande. Vemos cuánto placer producen los honores a los hombres aunque no consisten en cualidades de los sentidos exteriores. Mártires y fanáticos muestran lo que puede ser el placer del espíritu por más que la afección de estos últimos esté mal regulada. Y lo que es más, los placeres mismos de los sentidos se reducen a placeres intelectuales confusamente conocidos. La música nos encanta, aunque su belleza sólo consiste en el concierto de los números y en la cuenta de los latidos o vibraciones de los cuerpos sonoros que se siguen a intervalos determinados, cuenta de la que no nos apercebimos y que el alma no deja de realizar. El placer que la visión encuentra en las proporciones es de la misma naturaleza y los que causan los demás sentidos vienen a ser algo semejante, aunque no lo podamos explicar con tanta distinción.

§ 18. Incluso se puede decir que desde ahora el amor de Dios nos hace saborear un prego de la felicidad futura y aunque sea desinteresado, constituye por sí mismo nuestro bien mayor y nuestro más grande interés, incluso aunque no lo buscáramos y sólo consideráramos el placer que nos proporciona, y no la utilidad que produce. Pues infunde en nosotros una perfecta confianza en la bondad de nuestro autor y señor, la que produce una auténtica tranquilidad de espíritu, no como los estoicos, resueltos a ser pacientes por la fuerza, sino por un contento presente que nos asegura incluso una

felicidad futura. Y además del placer presente, nada podría ser más útil para el porvenir. Pues el amor de Dios colma incluso nuestras esperanzas y nos conduce por el camino de la suprema felicidad ya que en virtud del orden perfecto establecido en el universo todo está hecho del mejor modo posible, tanto para el bien general como también para el mayor bien particular de aquellos que están convencidos y contentos del divino gobierno, lo cual no podría faltar en quienes saben amar la fuente de todo bien. Es verdad que la suprema felicidad (cualquiera sea la *visión beatífica* o conocimiento de Dios de que esté acompañada) jamás podría ser plena, porque como Dios es infinito no puede ser conocido totalmente. Así nuestra felicidad nunca ha de consistir, y no debe consistir en un goce pleno en el que no haya nada que desear y que vuelva estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones.

(Textos extraídos de Leibniz, *Escritos filosóficos*, editados por E. Olaso.)