

Contents

El problema de la individuación entre los cartesianos. Por Thomas M. Lennon. (v. 0.02)	1
Algunos antecedentes.	2
Caminos que no se siguen.	4
Desgabets.	8
Régis.	13
Notas.	19

El problema de la individuación entre los cartesianos. Por Thomas M. Lennon. (v. 0.02)

Leibniz dijo que los individuos numéricamente diferentes siempre difieren cualitativamente; Sería una violación de su principio de razón suficiente si la diferencia numérica fuera la única diferencia entre las cosas. Si algún principio adicional de individuación está implicado, podemos al menos decir que para él la diferencia cualitativa es suficiente para la diferencia numérica. Ciertamente no se requiere ningún otro principio para Berkeley; Al menos no para la individuación de cosas físicas como los libros y los plátanos. Nuevamente sin controversia, podemos decir que en su análisis de paquetes de tales cosas, las cosas con todas las mismas cualidades serían ipso facto numéricamente iguales; La identidad de conjunto es una cuestión de identidad de miembro. Una pregunta desconcertante planteada por tales análisis se refiere a cómo las cualidades difieren. Una manzana difiere de un plátano no sólo numéricamente, sino también en forma y color, es decir, cualitativamente; Pero ¿cómo difieren las formas y los colores? ¿El rojo difiere del amarillo numéricamente o cualitativamente? Aunque estas preguntas pueden ser desconcertantes, quiero argumentar que en la línea cartesiana desarrollaré no sólo los objetos físicos, sino también las mentes que difieren en la forma en que el rojo y el amarillo difieren, sin embargo los cartesianos pueden entender esa diferencia¹.

Ya he argumentado en otra parte², que para Descartes no existe más que una sola sustancia material, la res extensa, de la cual las cosas materiales individuales de nuestra experiencia son modos, y que en este sentido su esencia es extensión. Su esencia es res extensa, que es la cosa que Dios crea cuando lo hace verdadero, por ejemplo, que los ángulos interiores de un triángulo son iguales a un ángulo recto. Una cosa individual de nuestra experiencia, como un pedazo de cera (lo que Descartes llama extensum) es individuado en res extensa por nuestras sensaciones. Lo que esto significa es que si nosotros mismos no tuviéramos cuerpo, es decir, si no tuviéramos sensaciones, nunca percibiríamos a los individuos; Todas

¹Lo que esto significa es que al final mi relato de la individuación cartesiana depende de la respuesta cartesiana a la pregunta de Porfirio sobre los universales. Salvo algunos comentarios elípticos a lo largo del camino, sin embargo, ignoro esta pregunta aquí.

²"El idealismo de Descartes", en *Filosofía y cultura*, Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía (Montreal: Editions Montmorency, 1988), 4: 53-6.

nuestras percepciones serían de lo universal. Pero también significa que sin sensaciones, no habría tales individuos. Pues una manzana no es sólo extensión, lo que le da propiedades geométricas determinables, sino también enrojecimiento, lo que lo determina a un conjunto de esas propiedades. Consideremos las *Meditaciones II*. Aprendemos que la cera se conoce sólo a través de la mente, por lo que entiendo que su esencia, es decir, la extensión, es conocida por la mente sola. Pero después de aprender esto, Descartes plantea y responde a una pregunta a menudo pasada por alto: "Pero, ¿qué es esta pieza de cera que no puede ser conocida excepto por la mente? Ciertamente es lo mismo que veo, toco, imagino y finalmente es lo mismo que siempre he creído que sea desde el principio"³. Lo que esto significa es que los objetos como las manzanas consisten en parte de las sensaciones; Al menos en parte, dependen de la mente.

Este resultado plantea la cuestión del análisis y la individuación de la mente. Si los objetos de la experiencia son individuados por las sensaciones, ¿qué individúa las mentes? Aquí sólo puedo informar que mientras Descartes puede ser leído como tomando objetos físicos como modos de una sola sustancia material, parece que no se puede considerar a las mentes individuales como algo menos que tantas sustancias pensantes⁴. Los puntos de vista de Descartes sobre la individuación se discuten en otra parte de este volumen. Mi objetivo aquí no es defender ninguna de las anteriores como las de Descartes, sino mostrar cómo se encuentra en algunos de sus discípulos autoproclamados. De hecho, muestro en las secciones tercera y cuarta de este capítulo que el supuesto análisis de Descartes de las cosas materiales es extendido por ellas a las cosas que piensan también. En una breve primera sección ofrezco un poco de trasfondo cuyo objetivo es, entre otras cosas, mitigar el impacto de los obviamente muchos textos en los que la "sustancia" es utilizada por estos cartesianos, como por el mismo Descartes, para referirse a las cosas individuales, incluyendo mentes individuales. En una segunda sección, muestro las diversas formas en que los cartesianos trataron de lidiar con la individuación; Todos ellos sin interés o sin éxito, en mi opinión. Por último, en las secciones tercera y cuarta me vuelvo al corazón del capítulo, la obra hasta ahora casi totalmente ignorada de Robert Desgabets y Pierre-Sylvain Régis.

Algunos antecedentes.

En el siglo xvii, el tratamiento explícito del problema de la individuación no es casi proporcional a su importancia perenne. Hay varias razones para esto. Una razón se relaciona con el surgimiento del mecanicismo, que deshizo los modelos aristotélicos de explicación, y en particular el llamado a las causas finales. En modelos anteriores es importante individuar para tener loci discretos para organizaciones teleológicas discretas. La mantis y la mosca sobre la que se alimenta tienen fines radicalmente diferentes, incluso si

³*Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam y P. Tannery (París: J. Vrin, 1973) (en adelante AT), 7:31; *Las obras filosóficas de Descartes*, trad. ES Haldane y GRT Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1931) (en adelante HR), 1: 155.

⁴Considere la sinopsis de las *Meditaciones*: "todas las sustancias en general (es decir todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios) son en su naturaleza incorruptibles ... y nunca pueden dejar de existir a menos que Dios, En negarles su consentimiento, reducirlos a nada; ... el cuerpo, considerado generalmente, es una sustancia, que es la razón por la que también no puede perecer, pero ... el cuerpo humano, en la medida en que difiere de otros cuerpos, Está compuesta sólo de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes similares, mientras que la mente humana no está compuesta de forma similar por accidentes, sino que es una sustancia pura. Pues aunque se cambien todos los accidentes de la mente ... no surge de estos cambios otra mente: el cuerpo humano, por otra parte, se convierte en una cosa diferente del único hecho de que la figura o forma de [cierto, *quarundam*] de Se ha encontrado que sus partes han cambiado "(AT7: 14; HR 1: 141). Hay que decir más acerca de su texto, pero considero que es suficiente para la plausibilidad *prima facie* de lo anterior.

se piensa que esos fines contribuyen a un final universal excesivo. Sin embargo, con el mecanismo, la teleología está proscrita por completo (Descartes) o bien severamente restringida (Locke)⁵.

Una segunda razón para el descuido manifiesto del problema de la individuación también se relaciona con el surgimiento del mecanismo. El problema correlativo de los tipos naturales también había sufrido un cambio radical. En relatos anteriores, incluyendo especialmente el aristotélico, pero también las diversas versiones del platonismo, el hermetismo, el naturalismo y similares, hay muchos tipos naturales diferentes. El significado de la gran cadena de ser que requiere que no haya vacíos en la naturaleza, que cada tipo posible sea instanciado, y así sucesivamente, habría sido alterado o ciertamente por lo menos disminuido si el mundo no fuera abundante, de hecho abrumadoramente, en su Diversidad diversa. Impulsado por el mecanismo, sin embargo, el impulso del siglo XVII es reducir los tipos naturales, hasta el punto de eliminar a todos menos uno de ellos. Esto es muy obvio en el cartesianismo, cuyo mundo material es de una sola clase, a saber, el extendido. Pero el empuje también se encuentra en el empirismo, como lo representa Locke, por ejemplo. No conocemos las verdaderas esencias locales de las cosas, pero la diferencia entre todas esas esencias puede llegar a ser, al menos en la hipótesis corpuscular que Locke a menudo acepta y en ninguna parte rechaza, una diferencia en las cualidades primarias de sus partes microscópicas. Es decir, para Locke todas las cosas materiales son en última instancia del mismo tipo determinable (que tiene, eg, forma), diferenciándose solamente en sus determinates (eg, forma específica). Por estas dos razones, el problema de la individuación, aunque todavía importante, tendió a ser ignorado.

El resultado es que tanto en las ontologías atomistas que tipificaban el empirismo como en las ontologías plenistas típicas del cartesianismo, la sustancia se convirtió en un sustantivo masivo en lugar de un sustantivo cuantitativo. En la terminología aristotélica, las sustancias primarias, que antes eran individuos, han sido suprimidas a favor de sustancias secundarias, que anteriormente sólo habían sido sus esencias⁶. Para emplear algunas metáforas hogareñas, la sustancia del atomismo era como una pintura que se difunde por la creación en algunas figuras espaciales y no en otras⁷. Para los cartesianos de interés aquí, la sustancia se convirtió en el pan, no sólo de la vida, sino de todo lo demás; Cortado en rodajas, como argumento, por nuestras sensaciones.

⁵Véase especialmente Malebranche, que conecta los problemas del mecanismo, las explicaciones causales y la integridad de los seres vivos. Véase *Nicolas Malebranche: La búsqueda tras la verdad*, trad. TM Lennon y PJ Olscamp, *Elucidaciones de la búsqueda tras la verdad*, trad. TM Lennon, *Philosophical Commentary*, TM Lennon (Colón: Ohio State University Press, 1980), *Elucidaciones* 15; Pp. 661s. La destrucción mecanicista de la teleología se complicó por una limitación teológica en el análisis de los seres humanos. En una fecha notablemente temprana (1311-12) el Concilio de Vienne condenó (*reprobamus*) como "errónea y hostil a la fe católica [la opinión que] la sustancia del alma racional o intelectual no es verdad y por sí misma [per se] La forma del cuerpo humano ... cualquiera que afirme, defienda o asuma que no es debe ser considerado como un hereje" (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 32d ed. [Barcelona: Herder, 1963], p. 284). Así, aunque rechazando el hilomorfismo en todos los demás contextos, Descartes (por ejemplo, *AT* 3: 503), Malebranche (*Elucidaciones* 8: 582) y otros cartesianos afirmaron que el alma es la forma sustancial del cuerpo. Puesto que para ellos el estado natural del alma estaba separado del cuerpo, la individuación de las almas planteaba un problema no enfrentado por Aquino, para quien el estado natural del alma ha de ser individuado por la materia. Ignoro esta complicación aquí.

⁶*Categorías* 5; 2all. Para los problemas generados por el fracaso del latín de Descartes para desambiguar la sustancia calificada por artículos definidos e indefinidos, y para muchos otros temas de interés sobre estos temas, véase G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes* (Paris: J. Vrin, 1950), capítulo 2.

⁷Véase *De gravitatione et aequipondio fluidorum* de Newton, in *The Unpublished... Papers*, ed. AR y MB Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pág. 132-33.

Dado el dualismo cartesiano de Desgabets y Régis, hay cualitativamente, y yo argumentamos, numéricamente dos sustancias: *res extensa* y *res cogitans*. Sin embargo, muchas declaraciones de ellos y de otros cartesianos son ambiguas y pueden leerse como afirmando la existencia de una sustancia o de una multiplicidad de sustancias de las dos clases. Régis, por ejemplo, comienza la física de su Sistema como sigue: "No hay nadie que no sepa que hay una sustancia, extendida en longitud, anchura y profundidad, llamada cuerpo"⁸. Sin embargo, como continúa Régis, sólo podemos traducirlo como diciendo una sustancia y no una sustancia en el sentido de alguna sustancia individual u otra. La idea de una sustancia "está tan compuesta en todos aquellos que la imaginación puede formar que necesariamente la conocemos o que nunca imaginamos nada". Me parece que sólo hay dos maneras de evitar esta traducción. Uno es leer Régis como afirmando a la manera de Locke que la idea de la sustancia como el lugar-marcador para un apoyo (un yo-sé-no-qué) es un componente en nuestras ideas de cosas individuales; pero esto es inverosímil porque, contrariamente a Locke, se conoce la sustancia, como extensión o pensamiento, para estos cartesianos. La otra manera es decir que la idea de cualquier cosa material es suficiente para el conocimiento de todas las cosas materiales; Esto es cierto para Régis, pero sólo porque las cosas materiales no son tantas sustancias diferentes. Al conocer una cosa, sé todo, porque conociendo la esencia de uno, conozco la esencia de todo⁹.

Caminos que no se siguen.

Entre los seguidores de Descartes hay cuatro tendencias discernibles con respecto al problema de la individuación. (1) Una tendencia es simplemente ignorar el problema; Esta tendencia fue ejemplificada por el más agudo de los cartesianos, Arnauld, aunque ciertamente no como una función de su agudeza. (2) Una segunda tendencia es individuar por medio de la sustancia, satisfaciendo al mismo tiempo las exigencias de la versión cartesiana de la ontología de la sustancia. En el más sistemático de los cartesianos, Malebranche, esto es más que una mera tendencia; Fue un esfuerzo explícito que hizo a lo largo de su carrera. (3) Otra respuesta no menos clara se encuentra en el más desviado de los cartesianos, Corde-moy. Su aplicación del criterio de independencia para la sustancia responde directamente al problema de la individuación, pero de una manera que deshace el núcleo metafísico del cartesianismo y, quizás, su afirmación de ser un cartesiano en absoluto. (4) Por último, los más rigurosos en la elaboración de las implicaciones de las ideas de Descartes para la individuación y que en este sentido eran los más fieles de los cartesianos, son hoy en día menos conocidos. Desgabets y Régis sostuvieron que la diferencia entre los individuos es la diferencia entre modos, de la misma o de diferentes sustancias.

(1) Arnauld parece no haber tenido una opinión sobre la individuación. Al menos ninguno emerge fácilmente de su largo debate con Malebranche, en el que la única cuestión relacionada se refiere a cómo percibimos las cosas como distinguidas. Tanto él como Malebranche coinciden en que las percepciones son particularizadas por nuestras sensaciones; Paradigmáticamente, una forma se distingue dentro del

⁸*Systeme de philosophie* (Lyon: 1690), p. 279. Este trabajo se analiza en extenso a continuación. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

⁹«Ser» es otro término que, como «sustancia», «mente» y «cuerpo», merece una atención especial en este contexto. Régis y Jacques Rohault la definen como "aquello que existe, cualquiera que sea su forma de proceder" (Régis, *Système*, p. 69; Rohault, *Traité de physique* [París, 1671], parte 4, cap. 4, par. 2). Para el término «cuerpo», véase Régis, *Système*, p. 76: "por este *cuerpo* de palabra me refiero sólo a una extensión en longitud, amplitud y profundidad que existe en sí misma".

campo visual por una diferencia de color. Están de acuerdo, además, en que la sensación de color, por ejemplo, es una modificación de la mente. Su desacuerdo, que es el tema central de su debate, se refería al estado de la forma percibida. Para Malebranche, como todas las otras propiedades percibidas de la extensión, era independiente tanto de la mente como de la forma, pero incolora, cosa en el mundo material que representaba para la mente. Para él fue una Idea en la mente de Dios después de lo cual la cosa material fue creada. Para Arnauld, por otra parte, la forma percibida estaba en la mente como una modificación de ella. Pero su discusión, tanto en el acuerdo como en el desacuerdo, se limitó a la individuación de nuestra percepción de las cosas materiales y no se extendió a la individuación de las cosas materiales mismas¹⁰. Aún menos se referían a la individuación de las mentes, a pesar de las preocupaciones teológicas (tales como condiciones de salvación para las almas individuales) que llevaron a su discusión de la percepción. Dicho de otro modo, aunque su desacuerdo revelaba profundas diferencias ontológicas, la cuestión entre ellos era la discernibilidad de los individuos, no la individuación como tal¹¹.

(2) No doy aquí un tratamiento extendido de las opiniones de Malebranche sobre la individuación, que se tratan en otra parte de este volumen. Más bien, los trato brevemente, sólo como una indicación de las presiones dialécticas del cartesianismo que llevaron a otros a adoptar una posición más consistente que Malebranche sobre el problema de la individuación¹².

Parece claro que Malebranche, a lo largo de su carrera, consideró las cosas materiales individuales como tantas sustancias, lo que por sustancia lo que Descartes estableció en los Principios, lo que, por ser concebible aparte, puede existir aparte de todo lo demás (excepto a Dios)¹³. Pero su individuación como sustancias planteaba un problema para él. Por ejemplo, cuando el espacio o la extensión fue identificado por Descartes con una materia homogénea, la tarea de contabilizar las diferencias entre cohesión, contigüidad y unión se convirtió en problemática por razones obvias. En la Búsqueda después de la Ver-

¹⁰Para Malebranche, una "idea" que era una modificación de la mente podría representar a la mente nada más allá de la mente misma. Así *Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. A. Robinet, 20 vols. (París: J. Vrin, 1958-70) (en adelante OC), 6: 55-56: "Percibir [voir] un objeto sensible (el sol, un árbol, una casa, etc.). Dos cosas son necesarias: la modalidad del color, pues Arnauld está de acuerdo en que el color es una modificación del alma; Y una idea pura, es decir, la idea de extensión o extensión inteligible. Pues cuando tenemos una viva sensación de luz unida o relacionada con un círculo inteligible sacado de un espacio inteligible que se hace perceptible por diferentes colores, vemos el sol, no como es, sino como lo vemos ... todas nuestras percepciones son Modalidades representativas. Estoy de acuerdo en que no son necesarias ideas para representar las percepciones... Pero niego que, sin mi *idea*, pueda haber alguna *percepción* que represente a la mente un ser distante de ella. Es lo único que está en cuestión. Así pues, para Arnauld la representación resultó de una modificación de la mente (color) que individuaba a otra (extensión); Para Malebranche resultó de una modificación del color de la mente que individuaba la extensión inteligible en la mente de Dios.

¹¹Véase Jorge JE Gracia, *Individualidad: Un ensayo sobre los fundamentos de la metafísica* (Albany: State University of New York Press, 1988), pág. 21.

¹²He dado una explicación más extensa del esfuerzo de Malebranche para resolver este problema en otro lugar en el contexto de su idealismo en mi *Batalla de los Dioses y los Gigantes: Los legados de Descartes y Gassendi: 1655-1715* (Princeton: Princeton University Press, 1993), capítulo 4, sección 14.

¹³Esbozo aquí las opiniones de Malebranche sobre la individuación sólo de las cosas materiales. No obstante, vale la pena llamar la atención sobre Bouillier, que cita un texto de las *Meditaciones* de Malebranche: "Me siento llevado a creer que mi sustancia es externa, que soy una parte del Ser Divino, y que todos mis pensamientos diferentes son sólo modificaciones particulares De la Razón universal "(OC 10, 102). Bouillier señala que Malebranche rechaza el punto de vista en términos inequívocos, pero observa: "uno siente que lo obsesiona y lo seduce como si fuera a pesar de sí mismo" (*Histoire de la philosophie cartésienne*, ed. [París, 1868], 2:61). Este es el deslizamiento hacia el spinozismo, al que Malebranche también luchó a explicar la individuación de las cosas materiales, como demuestro brevemente a continuación.

dad, Malebranche criticó el relato no-cartesiano de Gassendi de la cohesión en términos de partículas entrelazadas, ramificadas y torcidas, argumentando que al no explicar la cohesión de las partículas mismas, el relato sólo suprime la dificultad. Tampoco hará, dice, considerar las partículas aglutinantes como esencialmente indivisibles, porque sus partes son concebibles aparte unas de otras; Por lo tanto, como sustancias, pueden existir separadas unas de otras. Esto significa que, según Malebranche, cada sustancia extendida contiene un número infinito de sustancias, porque cada parte de la extensión es al menos conceptualmente divisible hasta el infinito. El criterio de independencia de la concebibilidad también significa que cada sustancia extendida está contenida por un número infinito de sustancias¹⁴. Además, parece comprometido a introducir un número infinito de modificaciones para cada sustancia, pero una, porque una modificación es lo que es inconcebible aparte de aquello de que es la modificación, y el todo del cual cualquier sustancia es una parte, es inconcebible aparte de sus partes. Es decir, toda sustancia, excepto una, tiene un número infinito de modificaciones, pues toda sustancia es miembro de un número infinito de partes, excepto la sustancia que es toda de extensión, que no tiene modificaciones. Con tal dialéctica, la ontología de Malebranche, en la que todo es una sustancia o un modo, no es de mucha utilidad con respecto al problema de la individuación. Dicho de otra manera: si una sustancia es lo que puede ser concebido aparte, los individuos materiales ordinarios no pueden ser tantas sustancias.

Sin embargo, cuando se enfrentó a la acusación de spinozismo, Malebranche insistió en que las cosas materiales individuales eran tantas sustancias. Contra Mairan, que tomó las cosas materiales como modificaciones de la extensión, respondió que podía “concebir, imaginar, sentir por sí mismo un pie cúbico de extensión, sin pensar en otra cosa. Por lo tanto, esta extensión [es decir, presumiblemente, el pie cúbico de extensión] es la sustancia y su forma cúbica es su modificación. Este pie cúbico es de hecho una parte de la extensión más grande, pero no es la modificación de ella.”¹⁵. En este punto, el concepto de concebibilidad en sí mismo se vuelve problemático. Al final, la individuación parece inescrutable en los terrenos de Malebranche, que tal vez sea como debe ser, ya que para él el individuo es como tal ininteligible. Que hay individuos, a diferencia de las esencias que instancian, depende de la voluntad indiferente de Dios. Esto es lo que Malebranche quiere decir al señalar a la existencia misma como lo que distingue otras cosas idénticas¹⁶. Más que esto, lo que su lucha muestra es la presión inherente al cartesianismo hacia posiciones que de hecho fueron desarrolladas por otros.

(3) Las conclusiones a las que llegó Cordemoy pueden haber sido obviamente heterodoxas en términos cartesianos, pero las premisas de las que partió eran al menos ortodoxas¹⁷. Sin decirlo nunca en tales

¹⁴Una forma de conceptualizar esta doble relación de contención por cada sustancia extendida es que si no se obtiene, habrá agujeros en el espacio, lo cual es efectivamente la conclusión que Cordemoy *aceptó* al argumentar una ontología de los átomos y la vacío. Vea abajo.

¹⁵A Dourtout de Mairan, 5 de diciembre de 1713; OC 19: 865. Por lo tanto, cualquier interpretación spinozista tal como la dialéctica anterior debe ser tomada como reconstrucción racional y no simplemente atribuida a Malebranche, como tal vez lo siguiente. “Todo objeto que no puede ser concebido como independiente depende de otro y es por lo tanto” una forma de ser, o una modificación de la sustancia”. Sólo dos sustancias creadas cumplen esta definición de una sustancia: la mente y la materia. Los cuerpos particulares no son sustancias, sino «modificaciones» o «maneras de ser» de extensión, cuerpo en general. Del mismo modo, ... el pensamiento solo es sustancial... Por lo tanto, aunque manteniendo gran parte de la definición tradicional de la sustancia como algo que subsiste en sí mismo, Malebranche abandonó el concepto de sustancias particulares que son autónomas como sujetos ontológicos” (Michael E. Hobart, *Ciencia y Religión en el Pensamiento de Nicholas Malebranche* [Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982], páginas 96 - 97).

¹⁶A Mairan, 12 de junio de 1714; OC 19: 886. Cf. Rodis-Lewis, *L'individualité*, p. 51.

¹⁷Gerauld de Cordemoy (1626-84) era un abogado practicante que también frecuentaba los principales salones, *conferen-*

términos, Cordemoy se apoya en el criterio de independencia cartesiana para la sustancia. Pero lo usa para argumentar que cada cuerpo individual es una sustancia extendida simple e indivisible cuya forma no puede cambiar. Es decir, para Cordemoy, el texto de lo concebible aparte conduce directamente al atomismo. “Los cuerpos son sustancias extendidas ... Como cada cuerpo no es más que una sustancia misma, no puede dividirse; Su forma no puede cambiar”¹⁸. La materia, por otra parte, es una colección de cuerpos que la componen como sus partes. “Como cada cuerpo no puede ser dividido, no puede tener partes; Pero como la materia es una colección de cuerpos, puede dividirse en tantas partes como cuerpos”¹⁹. Además, aunque cada cuerpo se extiende y por fuerza posee extremidades y un medio, no puede ser alterado. “Si ... una misma sustancia no puede por sí misma ser dividida y si su naturaleza es poder extenderse, entonces, tan pronto como la sustancia se concibe para existir, Debemos permitir que, puesto que es la misma en todas sus partes, ninguna de sus extremidades puede separarse de ella”²⁰.

Para responder al problema de la individuación, Cordemoy apela así a la sustancia como individuo; de hecho, su tendencia es considerar al individuo como desnudo, es decir, no envejecido. Para esta herejía cartesiana, Cordemoy añadió la concepción atomista del espacio como un contenedor no material independiente de la materia que pudiera contener. Si la materia en un jarrón o una habitación fuese aniquilada, sus lados no tocarían ipso facto, pues los cuerpos de los cuales están compuestos los lados son independientes entre sí²¹. El vacío es así posible, con el resultado de que la materia y la extensión o el espacio no pueden ser idénticos como pensó Descartes.

(4) Tales visiones anti-cartesianas no pasaron desapercibidas. El libro de Cordemoy fue enviado por Clerselier a Desgabets, quien respondió en términos inequívocos²². Aparte de la invectiva personal, la refutación de Desgabets del argumento de independencia permite que partes de la materia tomadas en relación con un fin común sean “formalmente y esencialmente” indivisibles, pero insiste en que las partes que lo componen son separables²³. El resorte en el objeto ante mí es separable de él en la medida en que ambos están compuestos de cuerpos; Pero es inseparable en la medida en que ambos componen un reloj. Régis hizo el mismo tipo de distinción, y respondió al argumento de la habitación anulada como

cias y *academias* de la época. Fue conocido como cartesiano y Baillet lo sitúa entre los asistentes al jubileo funerario de Descartes del 29 de junio de 1667. La fina edición moderna de sus obras hace que su pensamiento sea accesible; Véase también para otros datos bibliobiográficos (*Oeuvres philosophiques*, ed. P. Clair y F. Girbal [París: Presses Universitaires de France, 1968]).

¹⁸*Oeuvres*, pág. 95.

¹⁹Ibid., P. 96. La falta de distinción entre cuerpos y materia, según Cordemoy, conduce a la errónea visión de que toda extensión es divisible, incluso infinitamente. Ningún cuerpo individual es capaz de afectar nuestros órganos de los sentidos; por lo tanto no se puede percibir; puesto que ningún cuerpo individual es perceptible, la conjunción que da lugar a la materia no puede ser percibida, sólo la materia resultante. “Puesto que toda la extensión que percibimos es divisible, unimos la noción de lo que se extiende a la noción de lo divisible que creemos que todo lo que se extiende es divisible” (ibid., P.97).

²⁰Ibid., P. 98. Para más información sobre el significado histórico de la calificación modal «poder extenderse», véase la nota del editor 7, pág. 306-7. Que Cordemoy dice que las sustancias individuales son *capaces* de ser extendido, en lugar de que se extienden, subraya el atomismo metafísico que estaba abrazando en oposición al atomismo principalmente físico defendido por Gassendi, por ejemplo. Para más información sobre este tema, vea mi “Atomismo Físico y Metafísico: 1666-1682”, in *An Intimate Relation*, ed. JR Brown y J. Mittelstrass (Dordrecht: Kluwer, 1989).

²¹*Oeuvres*, pp. 103-4. Cf. Descartes, *Principios* 2:18.

²²“Lettre écrite a M. Clerselier touchant los nuevos razonamientos para los átomos y el vide contenus en el libro del Discernement du corps et de l’âme”. Esta carta sólo existe en ms. : Bibliothèque d’Epinal, ms. 143, 59. Es discutido por Joseph Prost, *Essai sur l’atomisme et l’occasionalisme dans la Philosophie cartésienne* (París: H. Paulin, 1907), pp.

²³“Lettre”, citado por los editores, *Oeuvres* nota 12, página 309 después de Prost, en ibid., P.

sigue. Las paredes de la habitación tienen una existencia independiente, pero sólo “consideradas en sí mismas”. “La disposición que tienen para componer una habitación depende del espacio entre ellos y, en consecuencia, de alguna cantidad y de alguna materia”²⁴. Elaborar estas respuestas cartesianas para el atomismo de Cordemoy implica muchas dificultades y de todas formas es menos importante que las propias respuestas de Desgabets y Régis al problema de la individuación. Cada uno de ellos merece un tratamiento prolongado.

Desgabets.

El trabajo más largo y más importante de Desgabets es el *Supplement à la Philosophie de Monsieur Descartes*²⁵. Aunque finalmente publicado en 1983, muestra sin embargo las formas en que fue posible en el período desarrollar principios cartesianos e indica el pensamiento que pudo haber influido en otros, especialmente Régis. El título de la obra es indicativo del programa de Desgabets. Para Desgabets, como para otros cartesianos como Malebranche, los principios fundamentales de Descartes eran correctos, pero el uso que hacía de ellos era a veces defectuoso²⁶. Sin embargo, si Descartes “a veces dejó de ser un buen cartesiano”, necesitamos recurrir sólo a los principios de Descartes para encontrar el remedio²⁷. En este sentido, se creyó posible, según Malebranche, fundar opiniones contrarias a la de Descartes (y la audacia de defenderlas) sobre el mismo Descartes (y su forma de hacer filosofía)²⁸. Desgabets complementa así la filosofía de Descartes al suministrar sus defectos, e intenta hacerlo con respecto a dos temas que emergen de las Meditaciones. (1) la distinción real entre alma y cuerpo, y (2) la existencia de Dios.

El primero, que es con mucho el más largo de los dos tratamientos, culmina en un argumento de gran importancia para la cuestión de la individuación. Según Desgabets, Descartes se equivocó mucho cuando, en sus Respuestas a las objeciones II, permitió que sólo por la fe llegamos a aceptar que Dios no hace después lo que Desgabets acaba de demostrar que la separación de cuerpo y alma no hace, Aniquilar el alma. Es decir, según Desgabets, una vez que se demuestra que la separación del alma del cuerpo no aniquila el alma, entonces la inmortalidad del alma puede ser demostrada y no es necesario apelar a la fe. La razón de esto es que la sustancia, como la verdad eterna, es indefectible. Desgabets estaba entre la minoría de cartesianos que aceptaron el argumento de Descartes basado en la omnipotencia divina de que Dios es la causa “total y eficiente”, no sólo de la existencia de las cosas, sino también de

²⁴*Système*, p. 286.

²⁵Robert Desgabets (1610-78) era un sacerdote benedictino en contacto con varios cartesianos. Aparte de dos opúsculos sobre la transubstanciación y la transfusión de sangre, publicó sólo la *Critique de la critique de la recherché de la vérité*. Hasta hace poco tiempo, su trabajo más importante ha sido en manuscrito solamente, conocido a través de dos fuentes secundarias. Ahora tenemos sus *Oeuvres philosophiques inédites*, en *Analecta Cartesiana* 2 (1983).

²⁶Como, por ejemplo, en la doctrina crucial de las verdades eternas creadas. En este punto Desgabets y Malebranche convinieron en que Descartes había errado, pero tenía valoraciones contradictorias de su error. Véase Desgabets, *Suplemento* p. 209 y *passim*; Malebranche, *Eclaircissements* 10, OC 3: 127ff.

²⁷“Descartes mesme qui se redresse luy mesme”. Desgabets a N.-J. Poisson, 9 de marzo de 1677, en Malebranche, OC 18: 127. Para mucho más sobre este aspecto del pensamiento de Desgabets, véase J. Beaudé, “Cartésianisme et anti-cartésianisme de Desgabets”, *Studia Cartesiana* 1 (1979): 1-24.

²⁸Recherche, OC 2: 449. Véase el extenso tratamiento de F. Alquie sobre este tema en *Le cartésianisme de Malebranche* (Paris: J. Vrin, 1974).

su esencia²⁹. Lo que esto significa es que las verdades eternas dependen de la voluntad de Dios, es decir, podría haber hecho falso que los tres ángulos de un triángulo iguallen dos ángulos rectos o más generalmente que contradictorios simultáneamente sean ambos verdaderos³⁰. Mientras esto quita las verdades geométricas de su necesidad (podrían haber sido de otra manera si Dios hubiese deseado lo contrario), son eternas (no hay tiempo en que Dios de hecho las quiera). Dios hace que la geometría sea verdadera creando res extensa como su objeto³¹.

Si bien la voluntad de Dios es perfectamente libre con una "libertad de indiferencia", es eterna e inmutable y, por lo tanto, lo que quiere es eterno e inmutable³². El resultado es que, aunque se crea la sustancia, es, sin embargo, eterna e inmutable, es decir, es indefectible. Por problemática que sea esta línea de argumentación para la exégesis de Descartes, es bastante clara en Desgabets, como ahora señalo.

Desgabets vincula explícitamente la creación de las verdades eternas con la creación de otras cosas como el alma y la materia, que son su objeto y sujeto³³. Dios es el autor de ambas clases de creación con una indiferencia soberana, es decir, la omnipotencia absoluta. El problema que esto plantea es que Dios podría, aunque sea inconveniente para nosotros, "aniquilar" una verdad tal como el todo es mayor que sus partes. Sin embargo, no parece derivarse del mismo atributo que genera el problema, a saber, la omnipotencia divina. "Todo el mundo cree que justifica considerar [una verdad] como fija para toda la eternidad, la razón de que es, según Descartes, que Dios quiere que sea lo que es y que sería absurdo e incluso impío colocar en Él Voliciones contrarias, de las cuales uno destruiría lo que el otro había hecho"³⁴. Es decir, sólo porque él siempre y de inmediato tiene su camino, Dios nunca tiene que cambiar su mente, por así decirlo, y probar otra cosa. Aunque absolutamente indiferente, su voluntad está fija para toda la eternidad³⁵.

Sin embargo, si la eterna fijación de la geometría deriva de la omnipotencia divina, también parece seguir la fijación eterna de todo lo que depende de la voluntad de Dios. Y, de hecho, esta es sólo la conclusión de que Desgabets se basa en el argumento de la inmortalidad del alma. "Porque si esta sustancia tan noble no depende de Dios de otra manera que las verdades que no dejan de ser inmutables, no obstante su dependencia, debemos decir que su existencia no es menos firme que la suya ... que en ningún caso Prejuzga las prerrogativas de Dios. Sin embargo, esto es más que suficiente para mi propósito, pues se sigue que un alma no puede ser aniquilada más que una verdad puede dejar de ser una verdad"³⁶. Desgabets aparentemente ignora una importante desanalogía entre la creación de las verdades eternas y la creación del alma, es decir, que ex vi terminorum, no hay tiempo en que las verdades eternas no lo son, mientras que para las mentes individuales, si son muchos los pensamientos Sustancias, es presumiblemente un tiempo en el que comienzan a ser y antes de que no lo son. Mi propia opinión es que o Desgabets no pensó completamente en su posición sobre esta cuestión o que, si lo hizo, se retractó de

²⁹A Mersenne, 27 de mayo de 1630, AT I: 151ff.

³⁰A Mesland, 2 de mayo de 1644, AT 4: 118.

³¹Vea mi "Idealismo de Descartes".

³²A Mersenne, 15 de abril de 1630, AT 1: 145-46.

³³Suplemento, parte 1, sec. 4.

³⁴Oeuvres, pp. 209-10.

³⁵Si, y en qué sentido, Dios es capaz de aniquilar cualquier cosa es un problema con varios contextos interesantes para los cartesianos. Uno es el análisis de Malebranche del movimiento y el descanso, y sus cambios en las reglas de Descartes para la comunicación del movimiento. Vea su *Búsqueda después de la Verdad*, 6, 2, 9; OC 2: 429f.

³⁶Oeuvres, p. 210.

expresar las consecuencias de la misma. Cuáles fueron esas consecuencias, y por qué la expresión de ellas debería ser problemática se hará más evidente a continuación. Mientras tanto, Desgabets no duda en argumentar que la materia es indefectible y, de hecho, si no fuera así, el fundamento de toda la física de Descartes estaría alterado³⁷. La cuestión obvia que plantea todo este argumento es la posibilidad de un cambio. Si todo sucede de acuerdo con la voluntad de Dios, de hecho totalmente como resultado de ello, y si esa voluntad está eternamente fija, entonces nada cambiará nunca. Sin embargo, el río fluye, o al menos parece hacerlo, en *omne volubilis aevum*, como dice Horace³⁸. Lo que tenemos es el problema de Aristóteles con Parménides: la experiencia, y hecho presunto, de cambio frente a una dialéctica que dice que el cambio es imposible.

He indicado más arriba el contexto para la descripción de Desgabets del cambio. Hay una pregunta análoga acerca de la necesidad y contingencia de las verdades. Ciertamente, toda verdad es contingente en el sentido radical de que toda verdad podría haber sido de otra manera con una volición divina diferente, que en sí misma podría haber sido de otra manera. Pero presumiblemente todavía queremos distinguir entre las proposiciones de geometría, que son eternamente ciertas, y proposiciones sobre el tiempo, que son verdaderas sólo por un tiempo. La diferencia para Desgabets es la diferencia entre las declaraciones sobre la sustancia y las declaraciones sobre los modos. Consonante con su opinión de que las esencias son creadas, sostiene que no hay posibilidad absoluta y que las posibilidades sólo se definen cuando se crea la sustancia. Cuando Dios crea una sustancia, le da una naturaleza que define los modos de que es capaz. "Solamente los modos o las cosas particularmente como tales tienen una verdadera coexistencia en el tiempo, pero la materia como una sustancia corporal ... antes de sus determinaciones a través de las formas no es en el tiempo en absoluto... existe simplemente en sí mismo, sin ninguna diferencia de tiempo pasado y futuro presente"³⁹. Las variables cosas individuales de nuestra experiencia son modos, y sólo ellos están en el tiempo y el cambio; Su esencia, la sola sustancia corpórea de que son modos, no cambia. El punto importante que emerge para nuestra historia no es el relato de la modalidad, sino la visión de los individuos como modos que determinan que la sustancia / esencia exista de cierta manera. Como Desgabets lo pone en un trabajo anterior dedicado enteramente al tema de la indefectibilidad de la sustancia: "la materia considerada en sí misma será la esencia de las cosas corporales, que la materia recibirá su existencia cuando asuma (*quand elle sera revetue*) sus modos, Que le dan un modo particular y determinado de ser [*qui lui donnent une manière d'être particulière et déterminée*]"⁴⁰.

Las consecuencias problemáticas de la posición de Desgabets para la individuación de las mentes ahora se vuelven más claras. Pues si las mentes son modos transitorios de una sola sustancia pensante, ya que las cosas físicas son modos transitorios de una sola sustancia extendida, entonces la indefectibilidad de la sustancia no puede ser apelada para asegurar la inmortalidad personal requerida por el dogma religioso (y político). Cuando muera, mi sustancia puede ser inmortal, pero yo mismo no estaré cerca para recibir las recompensas de una buena vida o los castigos por una mala. Desgabets evitó este problema,

³⁷Suplemento parte 1, sec. 5 y *passim*.

³⁸Epístolas 1. 2. 1, §43).

³⁹Obras, pág. 237.

⁴⁰Ibid., P. 27. Digo un trabajo anterior, pero la cronología de las obras de Desgabets es problemática. El *Traité de l'indefectibilité des créatures* se inició por lo menos tan pronto como 1654 y el *Supplément a la Philosophie de M. Descartes* fue terminado en 1675; Pero esto no quiere decir que este último no hubiera podido comenzar antes que el primero, o el primero terminado después del segundo. Ver Introducción a *Obras*, xvi, xx.

por lo que puedo decir, sólo por ignorarlo. Su seguidor Régis no lo ignoró; Au contraire, reconoció esta consecuencia. La dificultad para esta posición puede empeorar aún más, porque incluso antes de que uno de nosotros muera, cualquier diferencia entre nosotros parece no ser real. Es, para usar un término técnico, una “apariencia” o un “fenómeno”, como ahora nuestro.

Varios cartesianos eran explícitos al reconocer la importancia de lo que podría llamarse el principio de la intencionalidad⁴¹. La versión de Desgabets es la siguiente: “el más simple, más conocido y más necesario de todos los principios es que cada concepción simple siempre tiene fuera del entendimiento un objeto real y existente que es en sí mismo tal como está representado por el pensamiento”.⁴² Sin este principio, él piensa, toda la certeza de nuestra propia existencia, del mundo, de Dios y de la religión está trastornada; Incluso el cogito se socava sin ella⁴³. Desgabets se esfuerza por establecer el principio contra las obvias objeciones que pueden hacerse contra él; Por ejemplo, que podemos pensar en elementos como una montaña de oro que no son reales y existentes, fuera de nuestro pensamiento, sino puramente posibles, dentro de nuestro pensamiento. (Su larga descripción de la modalidad lógica, que sólo se menciona más arriba, está diseñada para satisfacer precisamente este tipo de objeciones). Uno de sus argumentos para el principio invoca una premisa ya citada arriba, a saber, que las posibilidades reales concebibles por nosotros se crean sólo cuando se crea la sustancia. La posibilidad “pura” de Dios de crear diferentes sustancias y, por lo tanto, una gama diferente de posibilidades concebibles por nosotros es inconcebible. Podemos pensar como posible sólo lo que Dios ha creado⁴⁴.

Desgabets en un punto extiende el argumento de la siguiente manera. “Además de que cuando pensamos en algo y cuando pensamos que ya es concebible intrínsecamente y en sí mismo, tenemos el poder de darle una existencia real y real, en virtud de la cual también se puede demostrar que Nuestros pensamientos siempre tienen un objeto real”⁴⁵. Es decir, sólo pensando en algo que pensamos en algo posible, lo que demuestra que Dios ha creado algo de sustancia; Pero más allá de eso, podemos a través de nuestro pensamiento determinar que la sustancia para existir de una cierta manera, es decir, que determinamos sus modos reales. Esta “producción de las cosas por el pensamiento” es comparada por Desgabets a la propia creación de Dios, que trae a la existencia lo que sabe, incluso como él lo sabe. Lo que hacemos es extraer modos sustanciales que, en consecuencia, tienen una existencia real y temporal; Sin esta operación de la mente, los modos sólo tienen una existencia posible en la sustancia⁴⁶.

⁴¹ Considera Malebranche, por ejemplo: “Es cierto que la nada o lo falso no es perceptible ni inteligible. No ver nada es no ver; No pensar en nada es no pensar. La nada no es perceptible. Hablando correctamente, este es el primer principio de todo nuestro conocimiento” (*Búsqueda*, 4: 11: 3, *OC* 2:98).

⁴² *Suplemento*, parte 2, cap. 5, sec. 3.

⁴³ *Ibid.*, Secs. 5).

⁴⁴ El resultado es un argumento ontológico para todo lo que existe, al menos para cada cosa sustancial. Lo que es concebible existe y lo que existe es inconcebible excepto como existente: “toda materia que sea concebible y posible sea la misma que la que realmente existe según Descartes, no se puede pensar en nada que no posea realmente fuera de la comprensión todo lo que se percibe en Es ridículo decir, en este punto de vista, que se puede pensar en la materia puramente posible” (*Oeuvres*, p.223). Para más información sobre las conexiones entre la omnipotencia, las verdades eternas, la posibilidad-realidad-necesidad, la intencionalidad y cosas por el estilo, véase mi “La Dialéctica Cartesiana de la Creación”, en *La Historia de Cambridge de la Filosofía del siglo XVII*, ed. M. Ayers y D. Garber (Cambridge: Cambridge University Press, para aparecer).

⁴⁵ *Suplemento*, *Obras*, p. 243.

⁴⁶ *Suplemento*, parte 2, sec. 7; *Obras*, p. 243. Esta no es una lectura especialmente excéntrica de la noción cartesiana de la existencia modal. En los *Principios* 1, 60-62, Descartes trató de establecer una especie de distinción que no era ni una distinción real (capacidad de existencia separada basada en la concebibilidad aparte) ni meramente una distinción de la razón,

Es en este sentido adicional que “nuestros pensamientos siempre tienen un objeto real”, incluso cuando pensamos en elementos tales como montañas doradas. Aunque la principal preocupación de Desgabets es defender su principio de intencionalidad contra las objeciones basadas en elementos como las montañas de oro, extiende su relato para cubrir pensamientos y la “producción” de artículos como los Alpes. Si estoy en lo cierto, la cuenta a la que se compromete Desgabets es que: (1) sólo las sustancias son individuadas por sí mismas; (2) no hay sino dos sustancias, el pensamiento y la extensión; (3) las cosas, es decir, las mentes individuales y los objetos físicos, son modos respectivamente de estas dos sustancias;⁴⁷ (4) la individuación de los modos depende de nuestro pensamiento. Todos estos puntos son polémicos como explicaciones, ciertamente de la posición de Descartes, pero incluso de la de Desgabets. Concluyo concentrándome en el último punto, cuya plausibilidad conlleva la de las tres anteriores. A continuación, vuelvo a Régis, que lleva a cabo esencialmente el mismo programa.

En la terminología de Desgabets, la sustancia existe intrínsecamente, el modo extrínseco. “Cuando un arquitecto diseña una casa, es muy seguro que da a la materia, es decir a la piedra y la madera, una forma de una casa que les pertenece extrínsecamente, aunque se suele imaginar y dice que este tipo de ser es sólo En pensamiento y no existe fuera del entendimiento, pues un objeto que se conoce efectivamente posee una forma extrínseca de ser conocido”⁴⁸. Es extrínseco que los predestinados sean escogidos por Dios, explica, y luego continúa: “Toda la geometría, la arquitectura, etc., no hacen otra cosa que dar ese tipo de ser [es decir, extrínseco] a sus objetos: un polo dividido en diez pies Por designación mental, un barril dividido en cien puntos, etc., están realmente divididos, y creemos que tienen esta cualidad determinada fuera de la comprensión. Los hombres divididos en regimientos, compañías, etc. realmente forman estos cuerpos. 20, 30, 40 pistolas son de hecho un número tal, y no podemos decir que esto tenga existencia sólo en pensamiento, porque regimiento, pie, 20 pistoles son cosas reales y corpóreas, y no pensamientos, aunque su ser como tal les llega a través de Pensamiento, que les da esa forma y esa denominación extrínseca”⁴⁹. No veo otra interpretación razonable de lo que Desgabets dice aquí que decir que las distinciones numéricas en el mundo físico, es decir, la individuación de ella, depende de nuestro pensamiento. Esto no es un resultado sorprendente de la visión de que las cosas del mundo son modos de una sola sustancia y que las distinciones modales dependen de nosotros. El problema se produce cuando se da el mismo análisis al mundo de las mentes y cuando ambos se leen en la tradición parmenideana de interpretar lo que no es real, es decir, independiente de la mente, sólo aparente o fenomenal.

que depende enteramente de nosotros. Esta *via media* es la distinción modal, que Descartes parece haber modelado en la distinción formal de Scotus *a parte rei*, distinguimos entre elementos que no pueden existir por separado, pero a diferencia de la distinción entre una cosa y su definición (Scotus) o entre sustancia y su Duración (Descartes), hay alguna base para la distinción en la cosa misma. La tendencia de los cartesianos posteriores, sin embargo, era considerar todas las distinciones que no son reales como distinciones de la razón. Régis ofrece un ejemplo de esto (véase más abajo).

⁴⁷En una obra presumiblemente anterior, *Indefectibilité des créatures*, Desgabets resiste este paralelismo entre las mentes y las cosas: “la materia y las sustancias espirituales (*sic*), es decir, todas las cosas en el mundo consideradas según su sustancial y creado ser, que es el fundamento de sus accidentes y estados, no pueden ser aniquiladas” (*Oeuvres*, p.21).

⁴⁸*Obras*, p. 244. Véanse las *Respuestas a las objeciones I*, AT 7: 102; HR 2:10.

⁴⁹*Oeuvres*, p. 244.

Régis.

Régis produjo el más importante tratado sistemático cartesiano de la filosofía, tradicionalmente dividido en lógica, metafísica, física y ética. (Pero para Antoine Legrand Todo el Cuerpo de Filosofía de 1694, era la única explicación sistemática). En el *Systeme de philosophie*⁵⁰. Régis pretende, como Desgabets, ofrecer una versión más pura del cartesianismo que la que se encuentra en las obras del autor epónimo. Si bien admite nuevas explicaciones y definiciones de la mente, el alma, la comprensión, el movimiento, el reposo, la cantidad y la materia prima, también dice que deben atribuirse a Descartes “, cuyo método y principios he seguido hasta en las explicaciones que son diferentes de los suyos”⁵¹. La lectura de Régis de Descartes parece haber sido influenciada por Desgabets en un gran número de asuntos, pero especialmente en los que más nos preocupan aquí⁵². Comprende la conexión entre las mentes individuales y las cosas materiales, por un lado, y el pensamiento y la extensión, por el otro, esencialmente en los mismos términos que Desgabets, y por lo tanto está comprometido con la misma explicación de la individuación.

En un texto citado en su totalidad y discutido más adelante, Régis llama “el cuerpo y la mente considerados en sí mismos seres sustanciales o simplemente sustancias”. Y ... todas las mentes y cuerpos particulares seres modales”⁵³. A veces Régis se refiere a sí mismo como una sustancia; Si tengo razón estos casos deben ser desambiguados como referencias a su esencia sola. Pero a menos que me equivoque, en ninguna parte se refiere a su cuerpo, o a cualquier otro cuerpo particular, como una sustancia. Por el contrario, al discutir cómo podemos conocer la existencia, el número y la duración de los seres modales, argumenta lo siguiente. Tenemos diferentes sensaciones en diferentes momentos que no dependen de nosotros. Porque cambian, no dependen de Dios. Por la misma razón, no dependen del cuerpo, al menos no “considerados en sí mismos”. Por lo tanto, “cuando siento de una manera dada, esto depende inmediatamente de que el cuerpo esté dividido en varios cuerpos y de haber recibido a través de esta división modos que le permitan producir toda la variedad en mis sensaciones, de lo cual concluyo que existen varios cuerpos.”⁵⁴. Esto suena como si diferentes movimientos causaran diferentes sensaciones en nosotros, como en la fisiología cartesiana de Régis ciertamente lo hacen. Pero su punto en términos ontológicos es que los modos resultan de la individuación a través de nuestras sensaciones. Sobre la base de sensaciones como el verde y el amarillo, según Régis, se escogen, es decir, constituyen objetos tales como la tierra y el sol que conforman el mundo sensible en oposición a los llamados espacios imaginarios que se denominan tales, No porque sean vacíos, sino porque los sentidos no perciben nada en ellos⁵⁵. Las cosas individuales resultan de nuestra proyección de sensaciones en extensión de

⁵⁰Publicada en 1690, fue, según Pierre Bayle, escrita unos dieciocho años antes, pero tuvo su publicación retrasada por problemas políticos. El propio Régis dijo: “No soy uno de esos tipos falsamente modestos que dicen que sus obras han sido arrancadas de sus manos. Admito que de buena fe he producido este trabajo con el fin de publicarlo y que lo habría hecho hace diez años, si la fortuna o la envidia no se hubieran opuesto a mi intención.

⁵¹Ibid.

⁵²Bouillier cita a Régis (1632-1707) llamando a Desgabets uno de los más grandes metafísicos del siglo y supone que Desgabets influyó en Régis en sus tendencias empiristas (*Histoire*, 1: 531). Con las *Obras* de Desgabets ahora disponibles, muchos más de sus puntos de vista parecen similarmente rastreables. Por el relato de su doctrina común de la creación de verdades eternas, vea mi “Dialéctica cartesiana de la creación”, sec. 4.

⁵³*Systeme*, p. 101.

⁵⁴Ibid., P. 105.

⁵⁵Gassendi había resucitado la noción anterior de espacios imaginarios y argumenta que ellos comprendían un ser real *suo modo* que estaba vacío de extensión material (*Opera omnia* [Lyons, 1658] 1: 183). Aquí Régis admite la noción, pero la

otra manera homogénea e indiferenciada. Desde este punto de vista, las cosas individuales son lo que Malebranche y Arnauld tomaron para ser las representaciones de las cosas⁵⁶.

Más tarde en el Sistema, Régis distingue entre cuerpo (aquella sustancia cuya esencia es extensión) y cantidad. Debido a su esencia, el “tamaño en sí mismo” es una propiedad esencial del cuerpo; Pero la cantidad, que es un tamaño dado, no es una propiedad esencial (presumiblemente por la razón de que los cuerpos individuales pueden ser de diferentes tamaños y tal vez cambiar de tamaño). ¿Cuál es la distinción entre cuerpo y cantidad? “La cantidad no es otra cosa que el propio cuerpo considerado según el tamaño”⁵⁷. Esta distinción es suficiente para permitirles tener diferentes propiedades, ya que la distinción de la razón entre los números y las cosas numeradas les permite tener diferentes propiedades (por ejemplo, rareza versus color). La diferencia en la propiedad crucial para la cuestión de la individuación es la divisibilidad. La divisibilidad infinita es una propiedad esencial de la cantidad, pero no del cuerpo. Si el cuerpo fuese divisible, entonces “puesto que toda división trae un cambio a la cosa dividida”, su esencia sería cambiada, lo cual es contrario a la razón⁵⁸. De hecho, sin embargo, después de la división cada parte todavía tiene toda la esencia del cuerpo. Así que no se trata aquí de que la materia esté realmente dividida por el movimiento en cuerpos individuales. La sustancia material única es la esencia de todas las cosas materiales individuales (cuerpos) que son tantas cantidades de ella; Pero todavía se quiere saber cómo se constituyen esas cantidades. Todavía necesitamos un relato de individuación.

La respuesta es que la mente en su percepción individualiza los cuerpos. “De su doctrina se sigue”, dice Régis, “primero, que tener alguna cantidad u otra”⁵⁹. Es la esencia de los cuerpos particulares ... y segundo, que la cantidad no es un modo interior del cuerpo, sino un modo exterior que consiste en una cierta manera en que el cuerpo se concibe en relación con un tamaño dado”⁶⁰. El modo exterior de Régis es la misma noción que la denominación extrínseca de Descartes o el modo extrínseco de Desgabets. Hay complicaciones aquí, pero el punto claramente emerge que las cosas materiales individuales son modos de una sola sustancia material y que su individuación depende de la concepción de ellos⁶¹.

caracteriza como la *res extensa* cartesiana.

⁵⁶ Así, la crítica del discípulo de Malebranche Lelevel, que afirmaba que Régis había confundido ideas con las cosas de que son ideas. Puesto que, según Lelevel, Régis incorrectamente tomó la materia como objeto inmediato de la mente, y como también vio correctamente que las ideas son eternas, fue incorrectamente llevado a considerar la materia como eterna. Dada la confusión de la materia con la idea de ella, “no se pueden evitar los excesos de Spinoza, que pretendía que la sustancia del universo no era diferente de la de Dios y que todos los cambios que ocurrían en los cuerpos y las mentes eran sólo modificaciones diferentes de importar; O al menos uno dice como Régis que las sustancias siempre se han producido porque uno ve que siempre ha sido y siempre será” (*La vraye et la fausse metaphysique, o l'on sur les sentimens de M. Régis sur cette affaire* [Rotterdam, 1694] página 87). Para una elaboración de la acusación de spinozismo, y el intento de Régis de contestarla, véase mi “Dialéctica cartesiana de la creación”, sec. 5. Excepto por una referencia oblicua a través de Hume, ignoro aquí la difícil cuestión de la individuación de Dios desde la creación.

⁵⁷ *Système*, p. 280.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 282.

⁵⁹ *La quantité indéterminée*. Por este Régis se entiende no cantidad *indeterminada*, sino cantidad que se determina de una manera u otra, aunque no necesariamente de una manera determinada.

⁶⁰ *Système*, p. 283.

⁶¹ Una complicación resulta de la terminología de Régis. “La cantidad no es distinta del cuerpo por una distinción formal o modal” (que sugiere que los cuerpos individuales no son modos) “sino por una distinción de razón”, que es la distinción, sin embargo, “encontrada entre sustancia y modos exteriores”; Así que los cuerpos individuales son modos después de todo. Véase *ibid.*

El tratamiento de Régis de la individuación de cosas materiales es en gran parte el de Desgabets. Su avance más allá de Desgabets radica en desarrollar lo que está implícito en Desgabets en cuanto a la individuación de las mentes. Régis es notablemente explícito al tratar las mentes individuales como modos de una sola sustancia pensante. "Porque cuerpo y mente considerados en sí mismos no contienen en su idea ningún modo realmente existente y considerado como tal o tal lo hacen, para marcar esta diferencia llamaré cuerpo y mente considerados en sí mismos seres sustanciales o simplemente sustancias, porque no concibo nada en los que no subsiste en sí mismo, y llamaré a todas las mentes y cuerpos particulares seres modales, porque en su idea contienen modos que forman parte de su esencia; Por lo tanto, por la palabra modal en general, me referiré a un ser que contiene modos en su esencia"⁶². El argumento parece ser el siguiente. Del pensamiento como esencia no se sigue más que estoy teniendo un pensamiento específico, sino que se desprende de la extensión como la esencia del objeto ante mí que debe tener una forma más que otra. Además, ambas esencias son independientes de las cosas de las que son las esencias, mientras que lo contrario no se sostiene; Una asimetría que Régis intenta capturar con la versión cartesiana de la conexión modo-sustancia: los modos dependen de las sustancias, pero las sustancias no dependen de los modos, pues una sustancia puede ser concebida sin sus modos, pero un modo no puede concebirse sin la sustancia De los cuales es el modo. Por último, Régis sugiere que las mentes individuales consisten en sus pensamientos y cuerpos de sus modos de extensión, es decir, formas; Porque no veo otra manera que en términos de inclusión de clases para interpretar la contención, según la cual, según dice, su idea contiene modos que forman su esencia⁶³. Una mente individual, entonces, parece prolepticamente muy parecida a un haz de percepciones humeanas.

Lo anterior no es el único punto en el que Régis anticipa el análisis de Hume de la mente. Al discutir la duración, sostiene que a menudo se tiene la misma idea en momentos diferentes, lo que lleva a creer que es producido por el mismo objeto. De esta identidad se obtiene la idea de duración; La perseverancia de un cuerpo en ser. No sólo los cuerpos modales soportan, sino que también cambian; Nuestras ideas se suceden, lo que también nos da la idea de la duración. "A través de este cambio perpetuo de ideas observo en mi mente que tengo una idea no sólo de mi propia duración sino también de la de todos los otros seres modales que son los objetos de mis ideas"⁶⁴. Desde luego, aquí hay una diferencia importante entre Régis y Hume. Para Régis, las clases de cosas que se envuelven en las mentes y en los cuerpos son esencialmente diferentes, mientras que para Hume son esencialmente las mismas y de hecho se agrupan según los mismos principios de asociación. Régis se adhiere al dualismo de clases, Hume al monismo neutral⁶⁵. Pero para Régis, como para Hume, la idea de la duración no se deriva ni de los cuerpos ni de la mente, sino de la manera en que se presentan las ideas (percepciones en la terminología

⁶²Ibid., P. 101. Ocasionalmente, Régis parece utilizar la "sustancia" como un sustantivo contable respecto a sí mismo. Así, al dar la explicación sintética de su posición, argumenta que "la sustancia es lo que existe en sí misma y es el sujeto de varios modos ... Yo existo en mí y soy el sujeto de la duda y la certeza: por lo tanto, soy una sustancia" (ibid., P. Pero ni siquiera esto significa que Pedro y Pablo no sean la misma sustancia, y en el mismo relato sintético, Régis continúa diciendo en la argumentación de la existencia de Dios que sólo tiene la idea de dos sustancias: la sustancia que piensa y lo extendido sustancia.

⁶³Régis dice, "que forman parte de su esencia", pero no veo qué otra parte podría ser.

⁶⁴Ibid., P. 106.

⁶⁵Esta es una diferencia crucial. Pues Hume pensaría que le permite evitar la "espantosa hipótesis" de Spinoza. Mientras que las mentes y los cuerpos pueden para Régis ser paquetes, los constituyentes de cada uno son, esencialmente de la misma clase, modos de una sustancia. Puesto que no hay una "diferencia específica" concebible entre el objeto y la impresión, somos conducidos al spinozismo según Hume (*Treatise*, ed. Selby-Bigge, págs. Agradezco a W. Abbott por recordarme este texto.

de Hume) y la mente⁶⁶. Si la idea de duración se derivara de cuerpos o mentes, entonces para los cuerpos o mentes de Régis y Hume serían sustancias, es decir, las cosas permanecen idénticas a través del cambio⁶⁷. El punto aquí, sin embargo, es menos la anticipación de Régis de Hume, que la aceptación de Régis del movimiento de apertura en la dialéctica humeana cuando él interpreta las mentes como haces de modos, es decir, como seres modales: "Tengo una idea no sólo de mi Duración, pero de la de todos los demás seres modales".

Existen pruebas adicionales del análisis teórico-teórico de la individuación según el cual las cosas individuales, las mentes y los objetos físicos difieren en la medida en que difieren las cualidades que las constituyen. En cierto punto, Régis comienza con una representación justa de la noción cartesiana de distinción real: "la verdadera marca de la distinción real encontrada entre dos cosas de la misma naturaleza es que estas dos cosas pueden ser conocidas sin las otras"⁶⁸. Que puedan existir separados, lo cual es presumiblemente lo que quiere decir Régis por su ser realmente distinto, es conocido porque se los conoce aparte. Luego produce tres tipos de distinción real: (1) el genérico, entre las cosas de diferentes géneros (por ejemplo, un hombre y una piedra); (2) lo específico, entre las cosas que tienen un atributo común (por ejemplo, un hombre y un caballo, que son ambos animales); (3) el numérico, "entre cosas que tienen un mismo género y una misma diferencia, pero que no tienen los mismos accidentes comunes, que es como una gota de agua difiere de otra"⁶⁹. Todos estos tipos de distinción real se basan en las cualidades de la individuación, o al menos en las sustancias sustancias en lugar de sustancias como individuos. Esta dependencia es obvia en el primer caso, donde un hombre en tanto que cosa pensante y una cosa de piedra que se extiende no puede ser el mismo porque tiene diferentes esencias⁷⁰.

Es aún más evidente en el tercer caso, donde parece que dos gotas de agua sólo pueden diferir debido a las diferencias en las cualidades⁷¹. El segundo caso es ambiguo porque un hombre implica dos esencias; Cuan cosa pensante su diferencia de un caballo es genérica, mientras que como cosa extendida es numérica. Para mi argumento en relación con el análisis de Régis de la mente, el numérico es el caso crucial, pues Régis sostiene más adelante, en relación con el problema del conocimiento de otras mentes, que su alma es realmente distinta de las almas de otros hombres porque intuye e imagina a través de Su cuerpo y no lo hacen: "También digo que otras almas son distintas entre sí porque el uso de la lengua me muestra claramente que estas diferentes almas tienen diferentes pensamientos, de los cuales concluyo

⁶⁶Ibid., Pp. 36-37.

⁶⁷Ibid., P. 204.

⁶⁸*Systeme*, p. 116.

⁶⁹Ibid. La distinción modal de Régis y la distinción de la razón, también discutida en este texto, nominalmente no difieren de las distinciones de Descartes.

⁷⁰Este es el caso que describe Descartes como sigue: "En cuanto a la distinción según la cual el modo de una sustancia es diferente de otra sustancia, o del modo de otra sustancia, ... me parece que deberíamos llamar Es real más que modal; Porque no podemos concebir claramente estos modos aparte de las sustancias de que son los modos y que son realmente distintos" (*Principios* 1, 61, en *HR* 1: 244-45). Por desgracia, uno de los ejemplos dados por Descartes es contrario a la interpretación de Régis que propongo: "como el movimiento de un cuerpo es diferente de otro cuerpo [*sic*] o de la mente". Si mi lectura de Régis es correcta y cartesiana, el movimiento de un cuerpo debería ser sólo modestamente distinto de otro cuerpo. Véase la nota 71.

⁷¹Este es el segundo tipo de distinción *modal* de Descartes: "En cuanto a este tipo de distinción, su característica es que somos capaces de reconocer el modo uno sin el otro y viceversa, pero no podemos concebir ni el uno Ni el otro sin reconocer que ambos subsisten en una sustancia común. Si, por ejemplo, se mueve una piedra y junto con ella es cuadrada" (*Principios* 1, 61, en *HR* 1: 244).

que son realmente distintos de acuerdo a esa Clase de distinción que he llamado numérica⁷².

Régis se refiere a veces a sí mismo, presumiblemente a su mente, como sustancia⁷³. Que por razones teológico-políticas sería de su interés hacer, pero él realmente no puede sostener esta posición. En primer lugar, por su parte, las sustancias no comienzan ni dejan de existir, mientras que las mentes deben, al menos, comenzar a ser. El problema teológico-político de la inmortalidad del alma se plantea así para Régis en términos que no puede ignorar, y trata de defender la inmortalidad del alma sobre la base de la indefectibilidad de la sustancia. Pero el alma sustancial resulta ser, como debe ser para él, un alma universal: "como la extensión, que es el atributo esencial del cuerpo, nunca se corrompe, y son sólo los modos que hacen que este o aquel cuerpo perezca, Se ven obligados también a reconocer que el pensamiento, que es el atributo esencial de la mente, no puede ser corrompido. Y son sólo los modos que determinan que sea tal o cual alma, por ejemplo ser el alma de Pedro, Pablo, Juan, etc., que son destruidos"⁷⁴. Por lo tanto, Régis se prepara para mantener el status meramente modal de las mentes incluso a costa de apoyar la herejía teológica y política de negar la inmortalidad individual⁷⁵. Que intenta mitigar con un escepticismo fideísta. Comienza el capítulo titulado "que el alma es inmortal" con la observación de que aparte de la fe no podemos tener certeza sobre esta cuestión porque el estado del alma después de la muerte depende de la voluntad de Dios, que sólo puede conocerse a través de la experiencia (De los cuales tenemos, y podemos tener, ninguno en este caso) o revelación. Así que debemos creer que somos inmortales porque se nos dice en la mejor autoridad, revelación, que somos inmortales. Pero lo que se nos dice que creemos, al parecer, es incomprendible en la forma en que la doctrina de la Trinidad es, por ejemplo, o bien resulta en el alma universal tal como se ha explicado anteriormente. Pues en los dos capítulos siguientes él argumenta que con la muerte el alma pierde sus propiedades (como la sensación) que dependen del cuerpo y retiene las que son independientes (como conocerse a sí mismo). Concluye esta línea de argumentación diciendo que la muerte destruye todo menos "lo sustancial en el hombre"⁷⁶.

El resultado es que la diferencia entre las mentes individuales es una diferencia entre los modos. Esta conclusión no es alguna sugerencia en la periferia del sistema de Régis; Se encuentra en el núcleo mismo de su relato del cartesianismo. Régis comienza su metafísica con una afirmación de su propia existencia basada en la conciencia [conciencia] de su verdad. La simple conciencia interior, más que el razonamiento, produce esta seguridad, aunque también dice que la luz natural le enseña que, aparte de su verdad o falsedad, no podría tener percepciones si no existiera⁷⁷. De esto saca una conclusión sobre su naturaleza, a saber, que es un pensamiento [une Pensee], por el cual él significa "un pensamiento fijo

⁷²*Système*, p. 135.

⁷³*Ibid.*, p. 96.

⁷⁴*Ibid.*, Pp. 266-67.

⁷⁵La herejía, por supuesto, es la herejía moral (atribuida a Hobbes y Spinoza en particular) que se pensó para eliminar la última sanción para toda la existencia ordenada. Este fue el principal obstáculo para el resurgimiento del epicureísmo por Gassendi y otros en el período. Véase M. Osier, "Bautizando el atomismo epicúreo: Pierre Gassendi sobre la inmortalidad del alma", in *Religion, Science and Worldview*, ed. M. Osier y PL Färber (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), págs. 163-83.

⁷⁶Louis de La Forge es otro cartesiano que, en su *Traité de l'esprit de l'homme* (1666), tomó esta línea que condujo a una negación de la inmortalidad personal. Para una discusión del texto en estos términos, véase RA Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1987), págs.

⁷⁷*Système*, p. 68.

y permanente ... que existe en sí mismo y es sujeto de diferentes modos de pensamiento” Que están en flujo y cambian de un momento a otro cuando pensamos en cosas diferentes⁷⁸. Esto suena como si cada mente fuera una sustancia individual. Pero no es así, porque su preocupación es con su naturaleza. “Puesto que el pensamiento que constituye mi naturaleza existe en sí mismo, y puesto que todos mis modos de pensar existen solamente en este pensamiento, diré, para marcar esta diferencia, que el pensamiento que constituye mi naturaleza es una sustancia, y que todo mi pensamiento Los diferentes modos de pensar son sólo modos, modificaciones, modos de ser o propiedades generales de esa sustancia. Extendiéndolo a todo otro sujeto, quiero decir con la palabra sustancia una cosa que existe en sí misma; Y por las últimas palabras, qué puede existir solamente en un sujeto.”⁷⁹. Esto quiere decir que si Pedro y Pablo tienen la misma naturaleza tienen la misma sustancia. La diferencia entre ellos no puede ser una diferencia de sustancia; La diferencia sólo puede ser de modo⁸⁰.

Que la diferencia entre Pedro y Pablo puede ser sólo modal es tanto más clara cuanto que Régis pasa a argumentar la posición cartesiana sobre la base de que su sustancia no puede cambiar. “Las esencias de las cosas son indivisibles y nada se puede agregar o quitar de ellas sin destruirlas”⁸¹. Ésta es la posición que Descartes toma en respuesta a la objeción de Gassendi de que la idea de Dios no es completa e innata, sino que es alcanzada por un proceso de construcción a partir de la experiencia. “[Gassendi parece] no haber atendido a ese dicho común entre los Filósofos: que las esencias de las cosas son indivisibles. Pues la idea representa la esencia de la cosa, y si algo se añade a ella o se resta de ella, es inmediatamente la idea de otra cosa ... después de que la idea del Dios verdadero se concibe una vez, aunque se pueden detectar nuevas perfecciones En ella que no se había notado anteriormente, esto no causa ningún aumento en esa idea, sino que la hace más clara y explícita, porque deben haber estado contenidas en la misma idea, ya que se supone que ha sido verdadera ”.⁸² Régis dice que las esencias son indivisibles en este sentido, de lo contrario su sustancia cambiaría. La sustancia que no cambia es su, sino también la esencia de Pablo. La diferencia entre ellos puede ser, como la diferencia entre los propios pensamientos de Paul, sólo una diferencia modal.

¿Qué, pues, de mi tesis, declaré al principio, que en la línea cartesiana desarrollada anteriormente, no sólo los objetos físicos, sino también las mentes difieren en la forma en que difieren el rojo y el amarillo? Si las mentes y los objetos físicos son individualmente modos únicos, o si, como Régis parece más plausiblemente interpretarlos, son paquetes individuales de modos, la diferencia entre una mente y otra, y entre un objeto físico y otro, será puramente conceptual: Depende de nuestro pensamiento. Esta diferencia tendrá así, en un uso estándar del término, el estado de ser irreal. Las mentes son modos de una sustancia, de la cual las distinguimos; Los objetos físicos son modos de otra sustancia, de la cual los distinguimos. La diferencia entre las dos sustancias, sin embargo, será (como la definición de ‘sustancia’ indica) real, ya que pueden existir separadas unas de otras⁸³. Como resultado, la declaración original de mi tesis es

⁷⁸Ibid., Pp. 70-71.

⁷⁹Ibid., P. 72.

⁸⁰“Todo lo que existe es una sustancia o un modo” (ibid., P.73).

⁸¹Ibid., P. 74.

⁸²*Respuestas a las objeciones V*, en *HR 2*: 220-21.

⁸³Se deduce de esto que una mente y un objeto físico, como modos de sustancias realmente diferentes, difieren realmente. Este es el caso problemático discutido en la nota 70. Quizás la mejor manera de interpretar este caso es en términos de la *distinctio formalis a parte rei* escotista. Sin nuestro pensamiento no habría distinción, pero la distinción no está exenta de una base real.

ambigua. Me refería a la declaración original de ser una indicación inicial de que la diferencia numérica sería una función de la diferencia entre las cualidades. Ahora vemos que hay dos clases de tal diferencia cualitativa: la que entre dos esencias, que es real, y la entre sus instancias, que es irreal. La diferencia entre rojo y amarillo puede ser tomada, como es de sentido común, ser real; O puede ser tomado, como lo fue por estos cartesianos, de ser irreal. En cualquier caso, sin embargo, éstas son las dos clases de diferencia numérica cartesiana o individuación.

Notas.