

## Contents

<b><i>El problema de la individuación entre los cartesianos. Por Thomas M. Lennon. (v. 0.6)</i></b>	<b>1</b>
Algunos antecedentes. . . . .	2
Caminos no seguidos. . . . .	4
Desgabets. . . . .	8
Régis. . . . .	13
NOTAS. . . . .	19

### ***El problema de la individuación entre los cartesianos. Por Thomas M. Lennon. (v. 0.6)***

Leibniz sostenía que los individuos numéricamente diferentes siempre difieren cualitativamente; sería una violación de su principio de razón suficiente que la diferencia numérica fuera la única diferencia entre cosas. Aunque algún otro principio de individuación esté implicado, podemos al menos decir que para él la diferencia cualitativa es suficiente para que haya diferencia numérica. Para Berkeley no se requiere ningún otro principio; no, al menos, para la individuación de cosas físicas como libros y plátanos. Sin controversia, podemos decir otra vez que en su análisis complementario de tales cosas, las cosas que tienen exactamente las mismas cualidades serían ipso facto la misma numéricamente; la identidad de clase es cuestión de identidad de membresía. Un desconcertante problema que surge de semejantes análisis se refiere a cómo difieren las cualidades. Una manzana difiere de un plátano no sólo numéricamente, sino también en forma y en 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, mi intención es la de sostener que en la línea cartesiana que explicaré no sólo los objetos físicos, sino también las mentes difieren en la misma forma que lo hacen el rojo y el amarillo, cualquiera que sea el sentido que los cartesianos den a esa diferencia.<sup>1</sup>

Ya he argumentado en otra parte<sup>2</sup>, que para Descartes no existe más que una sola sustancia material, la res extensa; las cosas materiales individuales de nuestra experiencia son sus modos, y en este sentido su esencia es extensión. Su esencia es la res extensa, que es la cosa que Dios crea cuando hace verdad que, por ejemplo, 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 individuada en la 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 individuos; todas nuestras percepciones serían de lo universal. Pero también significa que sin sensaciones, no habría tales individuos.

---

<sup>1</sup>Lo que esto significa es que al final mi exposición de la individuación cartesiana depende de la respuesta cartesiana a la pregunta de Porfirio sobre los universales. Sin embargo, ignoro esta pregunta aquí, salvo por algunos comentarios elípticos a lo largo del camino.

<sup>2</sup>"Descartes's Idealism," in *Philosophy and Culture, Proceedings of the XVII World Congress of Philosophy* (Montreal: Editions Montmorency, 1988), 4:53-6.

Pues una manzana no es sólo extensión, lo que le da propiedades geométricas determinables, sino también la rojez, lo que la determina a un mero conjunto de esas propiedades. Consideremos la Segunda Meditación. Nos damos cuenta de que la cera se conoce sólo a través de la mente; por lo cual 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 que a menudo se pasa por alto: "Pero, ¿qué es esta pieza de cera que no puede ser conocida excepto por la mente? Ciertamente es lo mismo que yo veo, toco, imagino y finalmente es eso mismo que siempre he creído que es, desde el principio".<sup>3</sup> Lo que esto significa es que objetos como las manzanas consisten en parte de las sensaciones; al menos en parte, ellos son mente-dependientes.

Este resultado plantea la cuestión de los componentes de la mente y de su propia individuación. Si los objetos de la experiencia son individuados por las sensaciones, ¿qué es lo que individúa a las mentes? Aquí sólo puedo informar que si bien se puede interpretar a Descartes como diciendo que los objetos físicos son modos de una sola sustancia material, parece que considera a las mentes particulares nada menos que como otras tantas sustancias pensantes.<sup>4</sup> Los puntos de vista de Descartes sobre la individuación se discuten en otra parte de este volumen. Mi objetivo aquí no es defender que una o todas las concepciones anteriores sean las de Descartes mismo, sino mostrar cómo se encuentran en algunos de sus autoproclamados discípulos. De hecho, muestro en las secciones tercera y cuarta de este capítulo que el análisis que Descartes defiende de las cosas materiales es transferido por ellos a las cosas pensantes igualmente. En una breve primera sección ofrezco un poco de los antecedentes, cuyo objetivo es, entre otras cosas, mitigar el impacto de los obviamente muchos textos en los que el término "sustancia" es utilizado por estos cartesianos, como por Descartes mismo, 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 poco interesantes o inviables, 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 hace justicia a su importancia perenne. De esto hay varias razones. Una razón tiene que ver con el surgimiento del mecanicismo, que desbarató los modelos aristotélicos de explicación, y en particular el uso de causas finales. En modelos anteriores era importante individuar para tener loci (sitios) discretos para organizaciones teleológicas

---

<sup>3</sup>Oeuvres de Descartes, ed. C. Adam and P. Tannery (Paris: J. Vrin, 1973) (en lo sucesivo AT), 7:31; The Philosophical Works of Descartes, trad. E. S. Haldane y G. R. T. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1931) (en lo sucesivo HR), 1: 155.

<sup>4</sup>Considérese 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 negándoles Su concurrencia, las reduzca a nada; ... el cuerpo, considerado de manera general, es una sustancia, que es la razón por la que tampoco puede perecer, pero ... el cuerpo humano, en la medida en que difiere de otros cuerpos, está compuesto 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 distinta por el solo hecho de que haya variado la figura o la forma de [ciertas, quarundam] partes suyas" (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.

discretas. La mantis y la mosca ante la que reza tienen fines radicalmente diferentes, aun cuando se piense que esos fines contribuyen a un fin universal superior. Sin embargo, con el mecanicismo, la teleología está proscrita por completo (Descartes), o al menos severamente restringida (Locke).<sup>5</sup>

Una segunda razón para el descuido del problema de la individuación también se relaciona con el surgimiento del mecanicismo. Pues el problema correlativo de los tipos naturales también había sufrido un cambio radical. En explicaciones anteriores, incluyendo especialmente la aristotélica, pero también diversas versiones de platonismo, hermetismo, naturalismo y similares, hay una gran diversidad de tipos naturales. El significado de la gran cadena del ser que requiere que no haya saltos en la naturaleza, que cada tipo posible sea instanciado, y así sucesivamente, habría sido trastornado o ciertamente por lo menos disminuido si el mundo no fuera abundante, de hecho abrumadoramente, en su diversidad diversa. Guiada por el mecanicismo, sin embargo, la tendencia del siglo XVII fue la de reducir los tipos naturales, hasta el punto de eliminar a todos menos uno de ellos. Esto es obvio sobre todo del cartesianismo, cuyo mundo material es de un solo tipo, a saber, el extendido. Pero esta tendencia también se encuentra en el empirismo, tal como está representado por Locke, por ejemplo. No conocemos lo que Locke llama las esencias reales de las cosas, pero la diferencia entre todas esas esencias podría ser, al menos en la hipótesis corpuscular que Locke a menudo acepta y que 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 (tienen, e.g., forma), diferenciándose solamente en sus determinaciones (e.g., 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 en favor de las sustancias secundarias, que anteriormente sólo habían sido sus esencias.<sup>6</sup> Para emplear algunas metáforas domésticas, la sustancia del atomismo era como una pintura untada por la creación en algunas figuras espaciales y no en otras.<sup>7</sup> Para los cartesianos que aquí nos interesan, la sustancia se convirtió en el pan, no sólo de la vida, sino de todo lo demás; un

---

<sup>5</sup>Véase especialmente Malebranche, quien conecta los problemas del mecanicismo, de las explicaciones causales y de la integridad de los seres vivos. Véase Nicolas Malebranche: *The Search after Truth*, trans. T. M. Lennon and P. J. Olscamp, *Elucidations of The Search after Truth*, trans. TM Lennon, *Philosophical Commentary*, TM Lennon (Columbus: Ohio State University Press, 1980), *Elucidations* 15; Pp. 661s. La destrucción mecanicista de la teleología se complicó por una limitación teológica en el análisis de los seres humanos. Desde una fecha notablemente temprana (1311-12), el Concilio de Viena condenó (reprobamus) como "errónea y hostil a la fe católica [la opinión de que] la sustancia del alma racional o intelectual no es en verdad y por sí misma [per se] la forma del cuerpo humano ... cualquiera que afirme, defienda o asuma que no lo 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 (*Elucidations* 8:582) y otros cartesianos, afirmaban que el alma es la forma sustancial del cuerpo. Puesto que para ellos el estado natural del alma era estar separada del cuerpo, la individuación de las almas planteaba un problema no enfrentado por Santo Tomás, para quien el estado natural del alma es el de estar individuada por la materia. Aquí hago caso omiso de esta complicación.

<sup>6</sup>Categorías 5; 2a11. Para los problemas generados por el fracaso del latín de Descartes para desambiguar la sustancia calificada por artículos definidos e indefinidos, y para mucho más que es de interés sobre estos temas, véase G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes* (Paris: J. Vrin, 1950), capítulo 2.

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

pan rebanado, según mi tesis, por nuestras sensaciones.

Dado el dualismo cartesiano de Desgabets y Régis, existen dos sustancias cualitativamente, y según yo, numéricamente distintas: la res extensa y la res cogitans. Sin embargo, muchas declaraciones de ellos y de otros cartesianos son ambiguas y pueden leerse como afirmando ora la existencia de una sustancia, ora la de una multiplicidad de sustancias, de sendas clases. Régis, por ejemplo, comienza la física de su Sistema como sigue: "No hay nadie que no sepa que hay una sustancia [une substance], extendida en longitud, anchura y profundidad, llamada cuerpo".<sup>8</sup> Sin embargo, cuando Régis continúa, advertimos que sólo podemos traducirlo como diciendo *una sola* sustancia y no *una* sustancia en el sentido de alguna sustancia individual u otra. La idea de una sustancia "está tan introyectada en todos ellos, que se figuraron que si no la conocemos necesariamente, entonces no podemos imaginar nada." Me parece que sólo hay dos maneras de evitar esta traducción. Una es leer Régis como afirmando, a la manera de Locke, que la idea de la sustancia como vocero de un sustrato (un yo-no-sé-qué) es un componente de nuestra idea de cosas individuales; pero esto es inverosímil porque, contrariamente a lo que piensa Locke, para los cartesianos la sustancia sí es conocida. 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 de Régis, pero sólo porque las cosas materiales no son otras tantas sustancias diversas. Si al conocer una cosa las conozco a todas, es porque conociendo la esencia de una, conozco la esencia de todas.<sup>9</sup>

## **Caminos no seguidos.**

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 por esa 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 él hizo a lo largo de su carrera. (3) Otra respuesta no menos clara se encuentra en el más heterodoxo de los cartesianos, Cordemoy. Su aplicación del criterio de independencia para la sustancia responde directamente al problema de la individuación, pero de una manera que desbarata el núcleo metafísico del cartesianismo y con esto, quizás, su presunción misma de ser un cartesiano. (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 fueron los más fieles de los cartesianos, son hoy los menos conocidos. Desgabets y Régis sostenían que la diferencia entre los individuos es el tipo de diferencia que hay entre modos, sean de la misma o de diferentes sustancias. (1) Arnauld parece no haber tenido una opinión sobre la individuación. Al menos ninguno emerge claramente de su largo debate con Malebranche, en el cual la única cuestión relacionada se refiere a cómo es que percibimos las cosas como distinguidas. Él y Malebranche coinciden en que las percepciones

---

<sup>8</sup>Système de philosophie (Lyon: 1690), p. 279. A continuación se analiza en extenso este trabajo. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

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

son particularizadas por nuestras sensaciones; paradigmáticamente, una figura se distingue, dentro del 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 estatuto de la figura percibida. Para Malebranche, como todas las otras propiedades percibidas de la extensión, la figura percibida era independiente tanto de la mente como de la cosa material en el mundo, formada pero incolora, que representaba para la mente. Para él, era una idea en la mente de Dios conforme a la cual la cosa material había sido creada. Para Arnauld, por otra parte, la figura percibida estaba en la mente como una modificación de ella. Tanto en el acuerdo como en el desacuerdo, su discusión se limitó, sin embargo, a la individuación de nuestra percepción de las cosas materiales y no se extendía a la individuación de las cosas materiales mismas.<sup>10</sup> Aún menos se referían a la individuación de las mentes, pese a las preocupaciones teológicas (tales como las condiciones de salvación para las almas individuales) que motivaba 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 tal.<sup>11</sup>

(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, las trato brevemente, sólo como una indicación de las presiones dialécticas del cartesianismo que llevaron a otros a adoptar una posición más consistente que la de Malebranche sobre el problema de la individuación.<sup>12</sup>

Parece claro que Malebranche, a lo largo de su carrera, consideró las cosas materiales individuales como otras tantas sustancias, tomando por 'sustancia' lo que Descartes había establecido en los *Principios*: aquello que, por poderse concebir aparte, puede existir aparte de todo lo demás (excepto Dios).<sup>13</sup> Pero su individuación en cuanto 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 explicar las difer-

---

<sup>10</sup>Para Malebranche, una "idea" que fuera una modificación de la mente no podría representar ante la mente nada más que la mente misma. Así, *Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. A. Robinet, 20 vols. (París: J. Vrin, 1958-70) (en adelante OC), 6:55-56: "Para 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 al sol, no como es, sino como nosotros 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 una sola *percepción* que represente a la mente un ser distante de ella. Es lo único que está en cuestión." Así pues, para Arnauld la representación resulta de una modificación de la mente (color) que individuaba a otra (extensión); para Malebranche resulta de una modificación del color de la mente que individuaba la extensión inteligible en la mente de Dios.

<sup>11</sup>Ver Jorge J. E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 21.

<sup>12</sup>He dado una explicación más extensa del esfuerzo de Malebranche para resolver este problema en otro lugar en el contexto de su idealismo en mi *Battle of the Gods and Giants: The Legacy of Descartes and Gassendi: 1655-1715* (Princeton: Princeton University Press, 1993), capítulo 4, sección 14.

<sup>13</sup>Esbozo 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 mis diversos pensamientos son todos sólo modificaciones particulares de la Razón universal "(OC 10, 102). Bouillier señala que Malebranche rechaza el punto de vista en términos para nada inequívocos, pero observa: "uno siente que le obsesiona y le seduce como a pesar de él mismo" (*Histoire de la philosophie cartésienne*, ed. [Paris, 1868], 2:61). Este es el deslizamiento hacia el spinozismo, con el que Malebranche también luchó al explicar la individuación de las cosas materiales, como demuestro brevemente a continuación.

encias entre cohesión, contigüidad y unión se volvió problemática por razones obvias. En la *Búsqueda de la verdad*, Malebranche critica la explicación no-cartesiana que Gassendi daba de la cohesión en términos de partículas entrelazadas, ramificadas y torcidas, argumentando que al no explicar la cohesión de las partículas mismas, la explicación sólo pospone la dificultad. Tampoco bastará, según él, con considerar a 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, pues cada parte de la extensión es divisible hasta el infinito, al menos conceptualmente. El criterio de independencia de la concebibilidad también significa que cada sustancia extendida está contenida por un número infinito de sustancias.<sup>14</sup> Además, parece comprometido a introducir un número infinito de modificaciones para todas y cada una de las sustancias, salvo una, porque una modificación es lo que es inconcebible aparte de aquello de lo que es 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 el todo de la extensión, la cual no tiene modificaciones. Con semejante dialéctica, la ontología de Malebranche, en la que todo es o una sustancia o un modo, no resulta ser muy útil con respecto al problema de la individuación. Dicho de otra manera: si una sustancia es lo que puede concebirse aparte, los individuos materiales ordinarios no pueden ser sustancias.

Sin embargo, cuando se enfrentó a la acusación de spinozismo, Malebranche insistió en que las cosas materiales individuales eran sustancias. Contra Mairan, quien tomó las cosas materiales como modificaciones de la extensión, él respondió que se puede “concebir, imaginar, y sentir por sí mismo un pie cúbico de extensión, sin pensar en ninguna otra cosa. Por lo tanto, esta extensión [es decir, presumiblemente, el pie cúbico de extensión] es la sustancia y su figura cúbica es su modificación. Este pie cúbico es de hecho una parte de la extensión más grande, pero no es la modificación de ella.”<sup>15</sup> En este punto, el concepto mismo de concebibilidad en sí se vuelve problemático. Al final, la individuación parece inescrutable en términos de Malebranche, que tal vez sea la manera como él lo quiere, ya que para él el individuo es, como tal, ininteligible. Que haya individuos, en contraste con las esencias que ellos instancian, es algo que depende de la voluntad indiferente de Dios. Esto es lo que Malebranche quiere decir al señalar a la existencia misma como aquello que distingue cosas que de otra manera serían idénticas.<sup>16</sup> Más que esto, lo que su lucha muestra es la presión inherente al cartesianismo hacia posiciones que de hecho fueron desarrolladas por otros.

---

<sup>14</sup>Una forma de conceptualizar esta doble relación de contención que cada sustancia extendida posee es que si no se sostiene, habría agujeros en el espacio, la cual es la conclusión a la que Cordemoy efectivamente llegó al argumentar una ontología de los átomos y el vacío. Véase más abajo.

<sup>15</sup>A Dourtois 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 ser atribuida a Malebranche simple y llanamente, como tal vez sea el caso en lo que sigue. “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: mente y materia ... los cuerpos particulares no son sustancias, sino ‘modificaciones’ o ‘maneras de ser’ de la 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 por sí mismo, Malebranche abandonó el concepto de sustancias particulares que son autónomas como sujetos ontológicos” (Michael E. Hobart, *Science and Religion in the Thought of Nicholas Malebranche* [Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982], pp. 96-97).

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

(3) Las conclusiones a las que llegó Cordemoy pueden haber sido obviamente heterodoxas en términos cartesianos, pero las premisas de las que partió podían contar como ortodoxas.<sup>17</sup> Sin decirlo nunca en tales términos, Cordemoy se apoya en el criterio cartesiano de independencia para la sustancia. Pero lo usa para argumentar que cada cuerpo individual es una sustancia extendida simple e indivisible cuya figura no puede cambiar. Es decir, para Cordemoy, el texto de la concebibilidad separada conduce directamente al atomismo. “Los cuerpos son sustancias extendidas ... Como cada cuerpo no es más que una sustancia misma [une même substance], no puede ser dividido; su figura no puede cambiar.”<sup>18</sup> La materia, por otra parte, es una colección [assemblage] de cuerpos, que la componen como partes suyas. “Y puesto que cada cuerpo no puede ser dividido, tampoco puede tener partes; pero como la materia es una colección de cuerpos, puede dividirse en tantas partes como haya cuerpos.”<sup>19</sup> Además, aunque cada cuerpo se extiende y por fuerza posee extremidades y un medio, tampoco puede ser alterado. “Si ... una sustancia no puede por sí misma ser dividida [*une même substance ne se puet diviser en elle-même*] y si su naturaleza es poder extenderse, entonces, tan pronto como la sustancia sea concebida como existiendo, debemos permitir que, puesto que es la misma en todas sus partes, ninguna de sus extremidades puede separarse de ella”.<sup>20</sup>

Para responder al problema de la individuación, Cordemoy apela así a la sustancia como un individuo; de hecho, su tendencia es considerar al individuo como desnudo, es decir, como no naturado. A esta herejía cartesiana, Cordemoy añadió la concepción atomista del espacio como un contenedor no material independiente de la materia que pueda contener. Si la materia en un jarrón o una habitación fuese aniquilada, sus lados no se tocarían ipso facto, pues los cuerpos de los cuales están compuestos los lados son independientes entre sí.<sup>21</sup> 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) Visiones tan anti-cartesianas no pasaron desapercibidas. El libro de Cordemoy fue enviado por Clerse-lier a Desgabets, quien respondió en términos inequívocos.<sup>22</sup> Aparte de la invectiva personal, la refutación de Desgabets del argumento de independencia permite que partes de la materia tomadas en relación con

---

<sup>17</sup>Gerauld de Cordemoy (1626-84) era un abogado practicante que también frecuentaba los principales salones, conferencias 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 más datos bibliobiográficos (Oeuvres philosophiques, ed. P. Clair y F. Girbal [París: Presses Universitaires de France, 1968]).

<sup>18</sup>Oeuvres, pág. 95.

<sup>19</sup>Ibid., 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 puede ser percibido; 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).

<sup>20</sup>Ibid., P. 98. Para más información sobre el significado histórico de la calificación modal ‘poder extenderse’, véase la nota del editor número 7, pág. 306-7. Que Cordemoy dice que las sustancias individuales pueden ser extendidas, en lugar de decir que están extendidas, subraya el atomismo metafísico que abrazaba en oposición al atomismo principalmente físico defendido por Gassendi, por ejemplo. Para más información sobre este tema, véase mi “Physical and Metaphysical Atomism: 1666-1682,” in *An Intimate Relation*, ed. JR Brown y J. Mittelstrass (Dordrecht: Kluwer, 1989).

<sup>21</sup>Oeuvres, pp. 103-4. Cf. Descartes, Principios 2:18.

<sup>22</sup>“Lettre écrite a M. Clerse-lier touchant les nouveaux raisonnements pour les atomes et le vide contenus dans le livre du Discernement du corps et de l’âme.” Esta carta sólo existe en manuscrito: 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. 156ff.



un fin común sean “formal y esencialmente” indivisibles, pero insiste en que las partes que lo componen son empero separables.<sup>23</sup> 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-evacuada como 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 ellas y, en consecuencia, de alguna cantidad y de alguna materia.”<sup>24</sup> Elaborar estas respuestas cartesianas al 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*.<sup>25</sup> 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 sobre otros, especialmente Régis. El título de la obra es indicativo del programa de Desgabets. Para Desgabets, al igual que para otros cartesianos, como Malebranche, los principios fundamentales de Descartes eran correctos, pero el uso que hacía de ellos era a veces defectuoso.<sup>26</sup> Sin embargo, si Descartes “a veces dejó de ser un buen cartesiano”, necesitamos recurrir sólo a los principios de Descartes para encontrar el remedio.<sup>27</sup> En este sentido, se creyó posible, según Malebranche, fundar opiniones contrarias a la de Descartes (y la audacia de defenderlas) sobre la base de Descartes mismo (y su forma de hacer filosofía).<sup>28</sup> Desgabets complementa así la filosofía de Descartes al suplementar 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 hará después lo que Desgabets acaba de demostrar que la separación de cuerpo y alma no hace, a saber, aniquilar al alma. Es decir, según Desgabets, una vez que se demuestra que al separarse del

---

<sup>23</sup>“Lettre”, citada por los editores, *Oeuvres* nota 12, página 309 después de Prost, en *ibid.*, p. 168.

<sup>24</sup>*Système*, p. 286.

<sup>25</sup>Robert 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 verité*. Hasta hace poco tiempo, su trabajo más importante se encontraba sólo en manuscrito, conocido a través de dos fuentes secundarias. Ahora tenemos sus *Oeuvres philosophiques inedites*, en *Analecta Cartesiana* 2 (1983).

<sup>26</sup>Como, 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.

<sup>27</sup>“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.

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



cuerpo el alma no se aniquila, entonces la inmortalidad del alma puede ser demostrada, no siendo necesario apelar a la fe. La razón de esto es que la sustancia, como la verdad eterna, es indefectible. Desgabets formaba parte de esa minoría de cartesianos que aceptaban 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 su esencia.<sup>29</sup> 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 iguale dos ángulos rectos o más generalmente que los contradictorios fueran simultáneamente verdaderos.<sup>30</sup> Mientras esto priva a las verdades geométricas de su necesidad (podrían haber sido de otra manera, si Dios hubiese deseado lo contrario), ellas son empero eternas (no hay tiempo en que Dios de hecho las quiera diferentes). Dios hace que la geometría sea verdadera creando la res extensa como su objeto.<sup>31</sup> 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 inmutable.<sup>32</sup> El resultado es que, aunque la sustancia sea creada, es, sin embargo, eterna e inmutable, es decir, es indefectible. Por problemática que sea esta línea de argumentación como 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 (*choses*) como el alma y la materia, que son “su objeto y su sujeto” (*objet et sujet*).<sup>33</sup> Dios es el autor de ambas clases de creación con una indiferencia soberana, es decir, con 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’. Eso, sin embargo, no parece derivarse del mismo atributo que genera el problema, a saber, la omnipotencia divina. “Todo el mundo cree que está justificado considerar [semejante verdad] como fija para toda la eternidad, la razón de ello siendo, 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 la otra había hecho.”<sup>34</sup> Es decir, sólo porque él siempre y de inmediato satisface sus deseos, Dios nunca tiene que cambiar de opinión, por así decirlo, y probar otra cosa. Aunque absolutamente indiferente, su voluntad está fija para toda la eternidad.<sup>35</sup> Sin embargo, si la eterna fijación de la geometría deriva de la omnipotencia divina, también parece seguirse la fijación eterna de todo cuanto depende de la voluntad de Dios. Y, de hecho, ésta es precisamente la conclusión que Desgabets deriva en su argumento a favor 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 de ellas ... 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 de lo que una verdad puede dejar de ser una verdad.”<sup>36</sup> Desgabets aparentemente ignora una importante falla en la analogía entre la creación de las verdades eternas y la creación del alma, a saber, que *ex vi terminorum*,

---

<sup>29</sup> A Mersenne, 27 de mayo de 1630, AT I: 151ff.

<sup>30</sup> A Mesland, 2 de mayo de 1644, AT 4: 118.

<sup>31</sup> Vea mi “Idealismo de Descartes”.

<sup>32</sup> A Mersenne, 15 de abril de 1630, AT 1: 145-46.

<sup>33</sup> Suplemento, parte 1, sec. 4.

<sup>34</sup> Oeuvres, pp. 209-10.

<sup>35</sup> Si, 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.

<sup>36</sup> Oeuvres, p. 210.

no hay tiempo en que las verdades eternas no lo sean, mientras que para las mentes individuales, si son una multitud de sustancias pensantes, hay presumiblemente un tiempo en el que comienzan a ser y antes del cual no eran. Mi propia opinión es: o que Desgabets no pensó completamente su posición sobre esta cuestión, o que, si lo hizo, se espantó de expresar las consecuencias de la misma. Cuáles son esas consecuencias, y por qué la expresión de éstas debería ser problemática, se volverá 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 quedaría trastornado.<sup>37</sup> La cuestión obvia que plantea toda esta línea de argumentación es la posibilidad de cambio. Si todo sucede de acuerdo con la voluntad de Dios, de hecho totalmente como resultado de ella, y si esa voluntad está eternamente fija, entonces nada cambiaría, nunca. Sin embargo, el río fluye, o al menos parece hacerlo, en *omne volubilis aevum*, como dice Horacio.<sup>38</sup> Lo que tenemos es el problema de Aristóteles con Parménides: la experiencia, y el hecho presunto, del cambio en la cara de una dialéctica que dice que el cambio es imposible.

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

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,

---

<sup>37</sup>Suplemento parte 1, sec. 5 y passim.

<sup>38</sup>Epístolas 1. 2. 1, §43).

<sup>39</sup>Obras, pág. 237.

<sup>40</sup>Ibid., P. 27. Digo un trabajo anterior, pero la cronología de las obras de Desgabets es problemática. El *Traité de l'indéfectibilité 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.

de la misma manera que las cosas físicas son modos transitorios de una sola sustancia extendida, entonces la indefectibilidad de la sustancia no puede ser usada para asegurar la inmortalidad personal que el dogma religioso exige (y el político). Cuando muera, mi sustancia puede ser inmortal, pero yo mismo no estaré cerca para recibir las recompensas de una buena vida ni los castigos por una mala. Desgabets evitó este problema, hasta donde sé, meramente ignorándolo. 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, ninguna diferencia entre nosotros parece ser real. Sólo sería, para emplear un término técnico, una "apariencia" o un "fenómeno", como ahora demostraré. Varios cartesianos eran explícitos en reconocer la importancia de lo que podría llamarse el principio de la intencionalidad.<sup>41</sup> La versión de Desgabets lo pone de la siguiente manera: "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".<sup>42</sup> Sin este principio, piensa él, toda la certeza de nuestra propia existencia, del mundo, de Dios y de la religión queda trastornada; Incluso el *cogito* se socava sin ella.<sup>43</sup> Desgabets pasa, así, muchas dificultades para establecer el principio contra las obvias objeciones que pueden plantearse: por ejemplo, que podemos pensar cosas como una montaña de oro, que no son reales ni existentes, fuera de nuestro pensamiento, sino meramente posibles dentro de nuestro pensamiento. (Su prolongada explicación de la modalidad lógica, que arriba a penas mencionamos, estaba 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 sustancias que sean diferentes y, por lo tanto, una gama diferente de posibilidades concebibles por nosotros es en cambio inconcebible. Podemos pensar como posible sólo lo que Dios ha creado.<sup>44</sup> Hay un punto donde Desgabets extiende el argumento de la siguiente manera. "Además del hecho 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 actual y real, en virtud de la cual también se puede demostrar que nuestros pensamientos siempre tienen un objeto real."<sup>45</sup> Es decir, con sólo pensar en algo, 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 a la sustancia para existir de cierta manera, es decir, nosotros determinamos sus modos reales. Esta "producción de cosas por el pensamiento" Desgabets la compara con la propia creación de Dios, que trae a la existencia lo que él

---

<sup>41</sup> 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 "(Buscar, 4: 11: 3, OC 2:98).

<sup>42</sup> Suplemento, parte 2, cap. 5, sec. 3.

<sup>43</sup> *Ibid.*, Secs. 5).

<sup>44</sup> 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).

<sup>45</sup> Suplemento, Obras, p. 243.

sabe, incluso como él lo sabe. Lo que hacemos es sacar de la sustancia modos sustanciales que, en consecuencia, tienen una existencia real y temporal; sin esta operación de la mente, los modos sólo tienen en la sustancia una existencia posible.<sup>46</sup> 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 tales como las montañas doradas, extiende su explicación para cubrir pensamientos sobre cosas tales como los Alpes, y su “producción”. Si estoy en lo cierto, las teorías a las que se compromete Desgabets son: (1) que sólo las sustancias son individuadas por sí mismas; (2) que no hay sino dos sustancias, el pensamiento y la extensión; (3) que las cosas, es decir, las mentes individuales y los objetos físicos, son modos respectivamente de estas dos sustancias;<sup>47</sup> (4) la individuación de los modos depende de nuestro pensamiento. Todos estos puntos son debatibles como explicaciones, no sólo de la posición de Descartes, sino inclusive de la de Desgabets. Concluyo concentrándome en el último punto, cuya plausibilidad conlleva la de los tres anteriores. A continuación, me vuelvo hacia Régis, quien esencialmente lleva adelante el mismo programa.

En la terminología de Desgabets, la sustancia existe intrínsecamente; el modo, extrínsecamente. “Cuando un arquitecto diseña una casa, es seguro que da a la materia, es decir a la piedra y a la madera, la forma de una casa que les pertenece extrínsecamente, aunque se suela imaginar y decir que este tipo de ser es sólo en pensamiento y que no existe fuera del entendimiento, pues un objeto que se conoce efectivamente posee una forma extrínseca de ser conocido”.<sup>48</sup> Es extrínsecamente que los predestinados son escogidos por Dios, explica, y continúa: “Toda la geometría, la arquitectura, etc., no hacen otra cosa que dar ese tipo de ser [es decir, extrínseco] a sus objetos: un hasta dividida en diez pies por designación mental, [*par désignation mentale*], un barril dividido en cien puntos, etc., están realmente divididos, y creemos que tienen esta cualidad determinada fuera del entendimiento. Los hombres divididos en regimientos, compañías, etc. realmente forman estos cuerpos. 20, 30, 40 pistolas son de hecho esos números, y no podemos decir que esto tenga existencia sólo en el pensamiento, porque un regimiento, un pie, 20 pistolas son cosas reales y corpóreas, y no pensamientos, aunque su ser como tal les llega a través de pensamiento, que es lo que les da esa forma y esa denominación extrínseca.”<sup>49</sup> No veo interpretación más razonable de lo que Desgabets dice aquí que afirmar que las distinciones numéricas en el mundo físico, es decir, la individuación de éste, depende de nuestro pensamiento. Esto no es un resultado sorprendente de la visión de que las cosas del mundo son los modos de una sola sustancia y que las distinciones modales dependen de nosotros. El problema se produce cuando se

---

<sup>46</sup>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, que depende enteramente de nosotros. Esto a través de los medios de comunicación 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).

<sup>47</sup>En una obra presumiblemente anterior, *Indefectibilité des creatures*, 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).

<sup>48</sup>Obras, p. 244. Véanse las respuestas a las objeciones I, AT 7: 102; HR 2:10.

<sup>49</sup>Oeuvres, p. 244.

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, lo independiente de la mente, como sólo aparente o fenoménico.

## Régis.

Régis produjo el más importante tratado sistemático cartesiano de la filosofía, tradicionalmente dividido en lógica, metafísica, física y ética. (Pero para el *Cuerpo entero de filosofía* de 1694, de Antoine Legrand, era la única explicación sistemática). En el *Système de philosophie*,<sup>50</sup> 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, entre otras cosas, 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 se apartan de las suyas.”<sup>51</sup> La lectura que Régis hace de Descartes parece haber sido influida por Desgabets en un gran número de asuntos, pero especialmente en los que más nos preocupan aquí.<sup>52</sup> 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.”<sup>53</sup> 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. Puesto que 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 específica, esto depende inmediatamente de que el cuerpo esté dividido en varios cuerpos y de haber recibido, gracias a esta división, modos que le permiten producir toda la variedad en mis sensaciones, de lo que concluyo que existen varios cuerpos.”<sup>54</sup> Esto suena como si diferentes movimientos causaran diferentes sensaciones en nosotros, que es 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, uno escoge, es

---

<sup>50</sup>Publicada 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.

<sup>51</sup>Ibid.

<sup>52</sup>Bouillier 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.

<sup>53</sup>Systeme, p. 101.

<sup>54</sup>Ibid., P. 105.

decir, constituye objetos tales como la tierra y el sol que conforman el mundo sensible en oposición a los llamados espacios imaginarios que así se denominan, no porque estén vacíos, sino porque los sentidos no perciben nada en ellos.<sup>55</sup> Las cosas individuales resultan de nuestra proyección de sensaciones en una extensión que de otra manera es homogénea e indiferenciada. Desde este punto de vista, las cosas individuales son lo que Malebranche y Arnauld tomaron como representaciones de las cosas.<sup>56</sup>

Más adelante en el *Système* Régis distingue entre cuerpo (aquella sustancia cuya esencia es la 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”.<sup>57</sup> Esta distinción es suficiente para permitirles tener diferentes propiedades, ya que la distinción de razón entre los números y las cosas numeradas les permite tener diferentes propiedades (por ejemplo, rareza versus color). La diferencia en las propiedades que es 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 cambiaría, lo cual es contrario a la razón.<sup>58</sup> 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; aunque uno todavía quiere saber cómo se constituyen esas cantidades. Todavía necesitamos una explicación de la 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<sup>59</sup> 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.”<sup>60</sup> 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 claramente emerge este punto: que las cosas materiales individuales son mo-

---

<sup>55</sup>Gassendi había resucitado la noción anterior de espacios imaginarios y argumenta que ellos comprendían un ser real su modo que estaba vacío de extensión material (*Opera omnia* [Lyons, 1658] 1: 183). Aquí Régis admite la noción, pero la caracteriza como la *res extensa cartesiana*.

<sup>56</sup>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.

<sup>57</sup>*Systeme*, p. 280.

<sup>58</sup>*Ibid.*, p. 282.

<sup>59</sup>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.

<sup>60</sup>*Systeme*, p. 283.

dos de una sola sustancia material y que su individuación depende de la concepción de ellos.<sup>61</sup>

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, sobre a la individuación de las mentes, Desgabets deja implícito. Régis es notablemente explícito al tratar a las mentes individuales como modos de una sola sustancia pensante. "Dado que cuerpo y mente considerados en sí mismos no tienen en su idea ningún modo realmente existente y considerados como tal o cual sí los tienen, he de llamar, para marcar esa diferencia, al cuerpo y a la mente considerados en sí mismos 'seres sustanciales' o simplemente 'sustancias', porque no concibo nada en ellos que no subsista 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; así, por el nombre ser modal' en general, me referiré a un ser que contiene modos en su esencia".<sup>62</sup>

El argumento parece ser el siguiente. Del pensamiento como esencia no se sigue que yo esté teniendo un pensamiento específico, más de lo que se sigue, de la extensión como esencia del objeto ante mí, que deba tener una forma más bien que otra. Además, ambas esencias son independientes de las cosas de las que son 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 la cual es el modo. Por último, Régis sugiere que las mentes individuales consisten en sus pensamientos y los cuerpos de sus modos de extensión, es decir, de sus figuras; porque no veo otra manera que no sea en términos de inclusión-en-clases para interpretar esa supuesta contención por la que, según dice, su idea contiene los modos que forman su esencia.<sup>63</sup>

Una mente individual parece entonces parece anticipar el humeano haz de percepciones.

Lo anterior no es el único punto en el que Régis anticipa el análisis humeano 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 producida por el mismo objeto. De esta identidad se obtiene la idea de duración; la perseverancia de un cuerpo en el ser. No sólo los cuerpos modales soportan, sino que también cambian; nuestras ideas se suceden unas a otras, lo que también nos da la idea de 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".<sup>64</sup> Desde luego, aquí hay una diferencia importante entre Régis y Hume. Para Régis, las clases de cosas que se atadas en una mente y en un cuerpo 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

---

<sup>61</sup>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.*

<sup>62</sup>*Ibid.*, 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.

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

<sup>64</sup>*Ibid.*, P. 106.



monismo neutral.<sup>65</sup> 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 de Hume) que componen el cuerpo y la mente.<sup>66</sup> Si la idea de duración se derivara de los cuerpos o mentes mismos, éstos entonces serían sustancias, tanto para Régis como para Hume, es decir, las cosas que permanecen idénticas a través del cambio.<sup>67</sup> El punto aquí, sin embargo, es menos que Régis anticipa a Hume, cuanto su aceptación del movimiento del movimiento inicial 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 propia duración, sino de la de todos los demás seres modales."

Hay evidencia adicional del análisis 'conjuntista' de la individuación según el cual las cosas individuales, las mentes y los objetos físicos difieren unos de otros en la medida en que son distintas las cualidades que los constituyen. En cierto punto, Régis comienza con una buena representación 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 una sin la otra."<sup>68</sup> Que dos cosas pueden existir separadas (y eso es lo que presumiblemente Régis quiere decir por 'ser realmente distinto') es algo que se sabe porque se los conoce por separado. Entonces produce tres tipos de distinción real: (1) la genérica, entre cosas de diferentes géneros (por ejemplo, un hombre y una piedra); (2) la específica, entre las cosas que tienen un atributo común (por ejemplo, un hombre y un caballo, que son ambos animales); (3) la numérica, "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."<sup>69</sup> Todos estos tipos de distinción real se basan en cualidades para lograr la individuación, o al menos en las sustancias como esencias más bien que en las sustancias como individualizadoras. Esta dependencia es obvia en el primer caso, donde un hombre como cosa pensante y una piedra como cosa extensa no pueden ser el mismo porque tienen diferentes esencias.<sup>70</sup>

Es aún más evidente en el tercer caso, donde parece que dos gotas de agua sólo pueden distinguirse debido a las diferencias en sus cualidades.<sup>71</sup> El segundo caso es ambiguo porque un hombre implica

---

<sup>65</sup>Esta 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.

<sup>66</sup>Ibid., Pp. 36-37.

<sup>67</sup>Ibid., P. 204.

<sup>68</sup>Systeme, p. 116.

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

<sup>70</sup>Este 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.

<sup>71</sup>Este 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).

dos esencias; en cuanto que es una cosa pensante su diferencia para con un caballo es genérica, mientras que como cosa extendida es numérica. Para mi argumento en relación con el análisis regiano 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 él siente e imagina a través de su cuerpo, y ellos no lo hacen: "También digo que otras almas son distintas entre sí porque el uso de la lengua [*la parole*] me muestra claramente que estas diferentes almas tienen diferentes pensamientos, de los cuales concluyo que son realmente distintos de acuerdo a esa clase de distinción que he llamado numérica".<sup>72</sup>

Régis se refiere a veces a sí mismo, presumiblemente a su mente, como una sustancia<sup>73</sup>, lo que por razones teológico-políticas estaría en su interés hacer, aunque realmente no pueda sostener esta posición. En primer lugar, las sustancias no comienzan ni dejan de existir, según su explicación, mientras que las mentes sí deben, al menos, comenzar a ser. El problema teológico-político de la inmortalidad del alma se plantea así para Régis en términos que ya 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 los que hacen que este o aquel cuerpo perezca, nos vemos 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., los cuales son destruidos."<sup>74</sup> Por lo tanto, Régis está dispuesto a mantener el status meramente modal de las mentes incluso a costa de apoyar la herejía teológica y política de negar la inmortalidad individual<sup>75</sup>, lo cual intenta mitigar con un escepticismo fideísta. Comienza el capítulo titulado "de que el alma es inmortal" con la observación de que aparte de la fe no podemos tener otra certeza sobre esta cuestión, porque el estado del alma después de la muerte depende de la voluntad de Dios, la cual sólo podría conocerse por experiencia (la que es imposible en este caso) o por revelación. Así que debemos creer que somos inmortales porque se nos dice en la mejor autoridad, la revelación, que somos inmortales. Pero lo que se nos dice que creamos, al parecer, es incomprendible en la forma en que la doctrina de la Trinidad lo 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, salvo "lo que es sustancial en el hombre".<sup>76</sup>

El resultado es que la diferencia entre las mentes individuales es una diferencia entre modos. Esta conclusión no es alguna sugerencia en la periferia del sistema de Régis; se encuentra en el núcleo mismo de

---

<sup>72</sup>Systeme, p. 135.

<sup>73</sup>Ibid., p. 96.

<sup>74</sup>Ibid., Pp. 266-67.

<sup>75</sup>La 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.

<sup>76</sup>Louis 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.

su relato del cartesianismo. Régis comienza su metafísica con una afirmación de su propia existencia basada en la conciencia [*conscience*] de su verdad. La simple conciencia interior [*connaissance simple et interiur*], 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 existiera.<sup>77</sup> De esto saca una conclusión sobre su naturaleza, a saber, que es un pensamiento [*une Pensee*], por el cual él significa “un pensamiento fijo y permanente ... que existe en sí mismo y es sujeto de diferentes modos de pensamiento”, los cuales están en flujo y cambian de un momento a otro cuando pensamos en cosas diferentes<sup>78</sup>. 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 todos mis diferentes modos de pensar [*manniers de penser*] son sólo modos [*modes*], modificaciones, modos de ser [*fasons d’etre*] o en general, propiedades 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, lo que puede existir solamente en un sujeto.”<sup>79</sup> Esto quiere decir que si Pedro y Pablo tienen la misma naturaleza, entonces tienen la misma sustancia. La diferencia entre ellos no puede ser una diferencia de sustancia; la diferencia sólo puede ser de modo.<sup>80</sup>

Que la diferencia entre Pedro y Pablo puede ser sólo modal es tanto más clara cuanto que Régis pasa a defender 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”.<sup>81</sup> Ésta es la posición que Descartes toma en respuesta a la objeción de Gassendi de que la idea de Dios no es completa ni innata, sino que se alcanza por un proceso de construcción a partir de experiencias. “[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 es concebida, aunque se puedan detectar nuevas perfecciones en ella, que no se había notado anteriormente, esto no causa ningún aumento en esa idea, sino que la hacen más clara y explícita, porque deben haber estado ya contenidas en la misma idea, puesto que se supone que era verdadera”.<sup>82</sup> Régis dice que las esencias son indivisibles en este sentido, de lo contrario su sustancia cambiaría. La sustancia que no cambia es la suya, pero también la esencia de Pablo. La diferencia entre ambos puede ser, como la diferencia entre los propios pensamientos de Pablo, sólo una diferencia modal.

¿Qué, pues, de mi tesis, declarada al principio, de que en la línea cartesiana desarrollada anteriormente, no sólo los objetos físicos, sino también las mentes difieren de la misma 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 status de ser irreal. Las mentes son modos de

---

<sup>77</sup>Systeme, p. 68.

<sup>78</sup>Ibid., Pp. 70-71.

<sup>79</sup>Ibid., P. 72.

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

<sup>81</sup>Ibid., P. 74.

<sup>82</sup>Respuestas a las objeciones V, en HR 2: 220-21.

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 otras.<sup>83</sup> Como resultado, la declaración original de mi tesis es ambigua. Me refería a la declaración original de ser una indicación inicial de que la diferencia numérica sería una función de la diferencia entre cualidades. Ahora vemos que hay dos clases de tal diferencias cualitativas: la que hay 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, por real; o puede ser tomada, como lo fue por estos cartesianos, por irreal. En cualquier caso, sin embargo, éstas son las dos clases de diferencia numérica cartesiana o individuación.

## **NOTAS.**

---

<sup>83</sup>Se 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 distinción oficial de Scotus a parte rei. Sin nuestro pensamiento no habría distinción, pero la distinción no está exenta de una base real.