Racionalisme i empirisme: de Descartes a Hume

Josep Olesi Vila

P08/04552/02125
Índex

Introducció........................................................................................................................................... 5

Objectius............................................................................................................................................. 6

1. Consideracions preliminars................................................................. 7

2. Descartes........................................................................................................................................ 9

3. El racionalisme postcartesià................................................................. 18
   3.1. La lectura racionalista de Descartes ............................................... 18
       3.1.1. Consideracions generals ................................................ 18
       3.1.2. La qüestió de la unió substancial .................................. 20
   3.2. Malebranche ................................................................................ 22
   3.3. Spinoza ........................................................................................ 25
   3.4. Leibniz ......................................................................................... 31

4. L’empirisme postcartesià................................................................. 40
   4.1. La lectura empirista de Descartes ............................................... 40
       4.1.1. Consideracions generals ................................................ 40
       4.1.2. La qüestió de la unió substancial .................................. 41
   4.2. Locke ............................................................................................ 41
   4.3. Berkeley ....................................................................................... 45
   4.4. Hume ........................................................................................... 48

5. Nota sobre Pascal.................................................................................. 53

Resum............................................................................................................................................... 57

Activitats......................................................................................................................................... 59

Exercicis d’autoavaluació............................................................................. 59

Solucionari................................................................................................................. 61

Glossari............................................................................................................... 62

Bibliografia............................................................................................................. 63
Introducció

Aquest mòdul didàctic està dedicat a la filosofia racionalista i empirista moderna, que comença en Descartes i acaba en Hume.

S'organitza al voltant del pensament de Descartes, la filosofia del qual subministra a l'època bona part dels seus conceptes, plantejaments i fins i tot problemes. Un d'aquests problemes ha estat escollit aquí com a fil conductor a través del període, a saber, la qüestió de l'anomenada comunicació de les substàncies, o unió substancial entre el cos i l'ànima.

El fet d'escollir un tema particular com a guia a través de la filosofia de l'època afavoreix la percepció del que aquesta té d'unitari; en contrapartida, té una pega: per força resten temes (i fins i tot autors) que no poden ser considerats per ésser marginals des del punt de vista determinat pel tema particular escollit com a fil conductor. Per a resoldre això, el lector ha de tenir en compte:

1) Que en alguns casos es fan observacions relatives a algun d'aquests autors o temes marginals en el mòdul didàctic següent.

2) Que la plena comprensió del període demana la lectura d'alguna de les històries de la filosofia indicades en la bibliografia.
**Objectius**

Els objectius principals d'aquest mòdul són:

1. Adonar-se de les semblances i diferències entre la filosofia racionalista i empirista moderna.

2. Reconèixer els trets principals dels corrents i dels filòsofs estudiats.

3. Descobrir l'existència d'elements que unifiquen la filosofia del període i que justifiquen el fet que se'n tracti en un mateix mòdul.

4. Ser capaç d'aquirir els elements suficients per a poder-se endinsar en la lectura dels textos dels autors estudiats, particularment dels que es recomanen en la bibliografia.
1. Consideracions preliminars

Va ser Hegel, en les seves *Lliçons sobre la història de la filosofia*, qui va donar força al tòpic de Descartes com a fundador de la filosofia moderna, que la situà en un terreny diferent d'aquell en què era col·locada quan les coses es pensaven sobretot des d'una perspectiva teològica: "és un heroi, que ha tornat a repandre l'assumpte des del començament i ha constituït de nou el sòl de la filosofia". Més enllà del tòpic, és cert que el pensament de Descartes ocupa un lloc veritablement fundacional, que allibera la filosofia dels mètodes escolàtics i, travessant el caos renaixentista, forneix a l'època un sistema filosòfic i científic que esdevindrà el punt de referència indiscutible durant dècades.

En aquest sentit, el cartesianisme ocupa un lloc especialment rellevant des d'un punt de vista històric, perquè farà la funció de sedàs que deixarà passar com a vàlides o rebutjarà com a obsoletes les diferents tendències del passat. Així, p. ex., el mecanicisme, suport filosòfic òptim per al desenvolupament de la nova ciència, rebrà del cartesianisme la carta de ciutadania i l'impuls definitiu; la tradició del pensament màgic, en canvi, es veurà condemnada a la desaparició o, a tot estirar, a la marginalitat. El criteri cartesià de claredat i distinció, l'exigència d'ordre en el raonament, la preocupació epistemològica pel mètode, configuren el patró de racionalitat de l'època moderna.

Des d'aquest punt de vista, la filosofia cartesiana es converteix en liquidadora del laberint renaixentista, del qual subsisteix només allò que resisteix la prova del cartesianisme, és a dir, allò que és cartesià –val a dir, modern– *avant la lettre*: p. ex., l'epistemologia baconiana o galileana; la matematització de la realitat empírica; el mecanicisme; etc. I, així mateix, el cartesianisme esdevé fundador del pensament dels propers segles XVII i XVIII: primerament, per la bel-ligerància atorgada a la qüestió epistemològica, cosa que tenyeix la filosofia d'aquests segles d'un matís característic que la distingeix de la precedent; segonament, per les línies de força que introdueix i que articularen el gruix de la filosofia moderna.

La qüestió del mètode es formula amb claredat en una obra primerenca, inacabada: les *Regulae ad directionem ingenii* (1628). En un passatge cèlebre de la "regla IV", Descartes sintetitza un model de saber que és nou i que esdevindrà dominant. En oposició al model renaixentista de la semblança, d'acord amb el qual conèixer és establir analogies i trobar similituds (entre el microcosmos i el macrocosmos, la terra i el cel, el destí i les estrelles, etc.), la nova ciència rebutja tota comparació que no descansi en un element comú als dos termes comparats, sense el qual no hi ha res d'intel·ligible en el fet de relacionar-los ("regla XIV"). D'acord amb la nova concepció del saber, conèixer consistirà a
analitzar i a discernir. En efecte, podrem dir que coneixem una cosa quan serem capaços de distingir-la de totes les altres, de determinar-ne les diferències, d'establir-ne els trets distintius.

La filosofia cartesiana no únicament ofereix la formulació filosòfica d’aquest nou model epistemològic; subministra a més l’aparell conceptual que es convertirà en el punt de referència indiscutible per a comprendre la filosofia dels segles XVII i XVIII. Els diferents sistemes d’aquesta època, a despit de la seva originalitat i de les altres influències rebudes, en seran tots, en major o menor mesura, els hereus. I això és així no solament respecte als sistemes del racionalisme continental (Spinoza, Malebranche, Leibniz, per citar només els grans), sinó també pel que fa als pensadors britànics de tall empirista (Locke, Berkeley, Hume); fins i tot en la Il·lustració (sobretot, a través de Malebranche), la influència del cartesianisme serà enorme. Per això la filosofia del segle XVII i parcialment la del XVIII és articulada en aquest mòdul a partir de la manera com, els uns i els altres, assumeixen el llegat cartesià.
2. Descartes

René Descartes va néixer el 31 de març de 1596 a La Haye, un poble de la província francesa de Turena, en una família burgesa; va estudiar al col·legi dels jesuïtes de La Flèche, i es va llicenciar en dret a la Universitat de Poitiers (1616). Es dedicà una dotzena d’anys a “estudiar el llibre del món”, fins que es retirà a Holanda, consagrat al treball intel·lectual; hi romangué vint anys, fins que el 1649 s’instal·là a Estocolm, convidat per la reina Cristina de Suècia; hi va morir l’11 de febrer de 1650.

De les obres filosòfiques de Descartes (a més de filòsof, científic de primer ordre), cal destacar, ultra les ja esmentades Regulae, les següents: Discours de la méthode (1637; l’escrit fa de pròleg als tres tractats científics La dioptrique, les météores, la géométrie, part d’una obra més ambiciosa, Le monde, que Descartes no va arribar a completar i que va publicar només en part, perquè contenia idees copernicanes que la recent condemna de Galileu per la Inquisició, l’any 1633, aconsellava no fer públiques); Meditationes de prima philosophia (1641; la seva obra filosòfica fonamental, publicada juntament amb sis grups d’objectes plantejades pels contemporanis i les respostes de Descartes); Principia philosophiae (1644; exposició sistemàtica, gairebé completa, de la seva filosofia, amb la qual aspirava a substituir els manuals escolàstics); Les passions de l’âme (1649).

En una imatge cèlebre (en el prefaci a la traducció francesa dels Principis), Descartes compara la totalitat del saber amb un arbre, les arrels del qual serien la metafísica; el tronc, la física; i les branques, les diferents ciències particulars, especialment la mecànica, la medicina i la moral. Raons d’espai ens obliguen a no tractar en aquest mòdul sinó de les arrels de l’arbre, i encara sumàriament; però caldrà tenir en compte que el pensament cartesià considera el saber com un tot, susceptible de ser obtingut per mitjà de l’exercici metòdic de la intel·ligència; aquest mètode, inspirat en la raó matemàtica, consisteix substancialment a procedir de manera ordenada, i és susceptible de ser aplicat a qualsevol objecte, com la raó mateixa, universal en un doble sentit: present en tots els homes (que són tots, doncs, radicalment iguals) i capaç d’aplicar-se a tots els objectes (vegeu especialment la segona part del Discours del mètode).
L'ordre es defineix de la manera següent: "Que les coses que es proposen en primer lloc es coneguin sense l'ajut de les següents, i que les següents estiguin disposades de tal manera que es demostrin únicament a partir de les coses que les precedeixen" (Meditacions metafísiques, "Segones respostes"). Es tracta, senzillament, de procedir linealment. Però això és possible de dues maneres, analítica o sintètica. L'ordre analític mostra la via a través de la qual una cosa ha estat inventada; és l'ordre del descobriment, l'ordre del coneixement, l'ordre de les raons. L'ordre sintètic, en canvi, mostra de quina manera les coses depenen, en elles mateixes, les unes de les altres, el fundat del fonament, els efectes de les causes; és l'ordre geomètric, que suposa definicions i axiomes, estableix teoremes, demostra proposicions, dedueix corol·laris; coincideix amb l'ordre de l'èsser.

La filosofia cartesiana, tal com apareix en les Meditacions (o en les dues primeres parts dels Principis, i de manera més sumària en la quarta part del Discurs del mètode), és un exemple de l'ordre analític (en les "Segones respostes" de les Meditacions, Descartes il·lustra com seria una exposició sintètica de les mateixes tesis). No serà inescaient de remarcar que, en una perspectiva històrica, l'aportació principal del cartesianisme ha estat aquesta primacia de la manera analítica de demostrar: al capdavall, bona part dels filosofemes cartesians són bastant tradicionals (així, p.ex., comparteix alguna forma de teisme, de dualisme ontològic i antropològic, de realisme gnoseològic); però el que és diferent, i canvia la fesomia del conjunt, és que aquests filosofemes han estat establerts sobre tota una altra base, a partir d'un fonament completament nou. La potència del cartesianisme descansa en la força de l'ordre de les raons que segueix.

El raonament cartesià és ben conegut. Es tracta de determinar què és el que podem conèixer (perquè això, després del nominalisme i de la revífalla renai-xentista de l'escepticisme, no té una resposta òbvia; la intel·ligibilitat de les coses per part de l'home no es pot simplement admetre; s'ha de demostrar). Per tal de fer-ho, es procedeix ("Primera meditació") a posar en qüestió tot el que presenti algun aspecte feble que ho permeti, a fi d'obtenir alguna certesa totalment inquestionable: és el cèlebre dubte metòdic. La recerca de punts febles en les veritats de què fins ara crèiem disposar ens obliga a posar en dubte la veracitat del que ens diuen els sentits (perquè de vegades ens enganyen; perquè podriem estar somniant) i també la del que estableix la raó (perquè ens hi equivoquem; perquè hi pot haver un geni maligne que es complagui a enganyar-nos fent que les coses no siguin com a nosaltres ens sembla que són). Aquesta hipòtesi del geni maligne, en la seva radicalitat, condensa en una figura tot l'arsenal de reflexions que la tradició havia acumulat a l'hora
de qüestionar l'abast de la raó humana: amb quin dret podem afirmar que el que la raó estableix com a cert és efectivament com ella està obligada a pensar que és?

Però el plantejament mateix de la qüestió n'implica la solució en presuposar ("Segona meditació") l'existència del subjecte que pensa (i la legitimitat del seu pensament, quan aquest és clar i distint). En efecte, m'enganyi tant com vulgui, ni tan sols aquell hipotètic geni maligne no podrà fer que jo, que penso i potser m'enganyo, no sigui: de tal forma que la proposició "penso, ergo existeixo" ("je pense, donc je suis"; en la versió llatina dels Principis: "ego cogito, ergo sum") esdevé la primera proposició inqüestionable de la filosofia, i el subjecte que pensa, la primera cosa l'existència de la qual pot ser afirmada de manera completament indubitable. L'existència del pensament no es pot posar en qüestió, perquè qualsevol operació que pretengui qüestionar-la, de fet, l'affirma.

No puc substituir, com pretén Pierre Gassendi (1592-1655; filòsof francès que va revitalitzar la tradició atomista; és l'autor de les cinquenes objeccions a les Meditacions), el verb "pensar" per cap altre, com ara "caminar", i dir "camino, ergo existeixo", perquè puc somniar que camino, sense caminar realment; però somniar que penso ja és pensar. Per això dirà Descartes que l'esperit o l'ànima (en el llatí original de les Meditacions: mens) és més fàcil de conèixer que el cos. En l'ordre de les raons, l'existència del subjecte que pensa és la primera de les veritats.

"Així doncs, què sóc? Una cosa que pensa. I això què és? Doncs una cosa que dubta, que entén, que afirma, que nega, que vol, que no vol, que també imagina, i que sent" ("Segona meditació"). Perquè, tal com defineix en un altre lloc (Principis, I, 9), pensar és "tot allò que es fa en nosaltres de tal manera que ens n'adonem immediatament per nosaltres mateixos"; i, per tant, "no solament entendre, voler, imaginar, sinó també sentir és aquí la mateixa cosa que pensar".

S'entén, però, que allò que és inqüestionable és l'existència del pensament en el seu aspecte formal, perquè, pel que fa als continguts del pensament, tots podrien encara ser falsos, fins i tot el que, al capdavall, acabarà essent reconegut com la idea innata de l'extensió: jo no puc deixar de pensar que l'essència dels cossos (com ara aquest bocí de cera que tinc aquí davant) consisteix en l'extensió, però vés a saber si, realment, les coses són tal com les penso... Per tal de poder salvar aquesta distància (entre el meu pensament clar i distint, evident, i la realitat de les coses) Descartes ha de garantir, d'alguna manera, la validesa objectiva del contingut del pensament quan aquest és clar i distint.
I això suposarà desfer-se de la hipòtesi del geni maligne, allò que ha permès posar-la en qüestió. Ho farà demostrant l'existència de Déu, contrafigura que garanteix la veracitat que el geni qüestiona.

L'argument principal de què se serveix Descartes per a demostrar l'existència de Déu és el que parteix de la seva idea (“Tercera meditació”). De les moltes coses que puc pensar, n’hi ha una que correspon a una realitat objectivament infinita. Pel que fa a la seva realitat formal, totes les idees són iguals (a saber, idees, continguts del pensament); però pel que fa a la seva realitat objectiva (és a dir, relativament a allò que representen), no són totes idèntiques: n’hi ha que representen coses amb més o menys realitat (p.ex., una muntanya, un somriure, una sirena), i n’hi ha una (la idea de Déu) que representa una realitat infinita. I atès que la causa ha de tenir tanta realitat (formal) com realitat (objectiva) té l'efecte, i atès que jo sóc finit, la causa d'aquella idea d'una realitat infinita ha de venir de l'infinit mateix, és a dir, de Déu, el qual, doncs, existeix. Així, la demostració consisteix a establir l'existència de Déu com la causa que explica l'existència en el meu pensament de la idea de Déu, o de l'ésser infinit.

En el fons, i tal com Descartes diu de vegades, la presa de consciència de la pròpia existència com a subjecte pensant implica ja l'existència de Déu, i la demostració no faria gaire cosa més que explicitar el que era implicit: penso, ergo sóc, i sóc evidentment finit, ergo hi ha l'infinit (perquè només em podria conèixer com a finit per negació de la idea, lògicament anterior, d'infinit).

El punt discutible de l'argumentació es troba en el fet de negar que una realitat formalment finita (jo, que penso) pugui ser la causa de la idea de Déu: és evident (per l'axioma que diu que del menys no en pot sortir el més) que no puc ser la causa d'una realitat formalment infinita (Déu); però no és igualment evident que no pugui ser la causa d'una realitat objectivament infinita (la idea de Déu, o Déu pensat).

En tot cas, Descartes creu haver demostrat que Déu existeix, i que no és fal·laç (perquè, infinit, és omnipotent, i només algú menys poderós hauria de recórrer a l'estratègia obliqua de l'engany per tal d'obtenir el que pretén; a més, és bo). L'establiment de l'existència de Déu permet descartar l'existència del geni maligne enganyador, amb la qual cosa recuperem la validesa d'allò que només en virtut d'aquesta hipòtesi, ara eliminada, s'havia pogut qüestionar, a saber, la legitimitat del pensament quan procedeix com cal, el valor objectiu de l'evidència: el que penso de manera clara i distinta és realment tal com penso.

Això signifika (“Quarta meditació”) que l'error no es pot carregar en el compte de ningú altre que jo, i que de mi depèn d'evitar-lo: sempre que, a l'hora d'emetre un judici, m'atengui a les idees clares i distintes, no afirmant sinó allò que veig de manera evident, defugiré l'error. El que passa és que la voluntat humana, essent lliure, no sempre segueix dòcilment el que l'enteniment li
mostra, i de vegades ens empeny a afirmar cases que no veiem amb una completa evidència i jutgem sobre el que no sabem; i és llavors quan ens podem equivocar.

Però el coneixement de la font de l'error és alhora el dels remeis per a evitar-lo: en aquest sentit, es tractarà senzillament de limitar-se a emetre judicis sobre allò que veiem de manera clara i distinta: és clar allò que és present i manifest a un esperit atent; i és distint allò que es distingeix de tota la resta d'una manera tal que no conté sinó allò que es mostra d'una manera manifesta (Principis, I, 45), és a dir, allò que és totalment clar. Hi pot haver claredat sense distinció, però no pas distinció sense claredat. Perquè el fet que una idea sigui distinta significa que tots els elements que conté es manifesten com són a l'esperit que la pensa; vol dir que no hi resta res opac, sinó que tota ella és perfectament transparent a la raó que la considera. Així, la distinció en el pensament és la garantia de la seva veracitat. El que em sembla evidentment vertader és, efectivament, vertader.

Arribats en aquest punt de l'ordre de les raons, només resta per determinar què és el que, de fet, coneixem d'una manera clara i distinta, i en conseqüència quina mena de coneixement és cert de forma indubitable (“Cinquena meditació”). I ho serà aquell que només s'havia pogut posar en qüestió després de suposar l'existència d'un geni maligne entossudit a enredar-me “cada vegada que faig l'addició de dos i de tres, o que compto els costats d'un quadrat, o que jutjo sobre alguna cosa encara més fàcil, si és que es pot imaginar res de més fàcil que això”. És a dir, esdevé vertader tot raonament que descansa en evidències, i en particular les matemàtiques.

Això permet determinar, entre altres cases, en què consisteix l'essència de les cases materials (abans i tot de saber si existeixen, perquè això no ha estat encara demostrat d'una manera clara i distinta; aquesta manera de procedir, que considera que la raó pot establir propietats que les cases hauran de complir si resulta que existeixen, és característica del racionalisme: del conèixer a l'ésser, la conseqüència és bona). I aquesta essència és l'extensió geomètrica (susceptible, doncs, de tractament matemàtic). En la "Segona meditació", Descartes havia descobert, tot analitzant un boci de cera, que l'enteniment pensa necessàriament els cossos com a cases extenses; encara no sabíem si hi havia cossos, ni si el que ens semblava evident era realment tal com ens semblava. Ara encara no sabem tampoc si existeixen cossos; però ja sabem que, si mai descobrim que n'hi ha, seran com necessàriament els pensem: cases extenses.

L'ordre de les raons permet també a Descartes admetre ara (“Cinquena meditació”) la validesa de l'argument ontològic per demostrar l'existència de Déu, cosa que no li hauria estat possible en la “Tercera meditació”, quan encara no havia establert el valor objectiu de l'evidència. Ara sí: atès que veig de manera clara i distinta que l'existència forma part de la noció d'ésser perfecte, efectivament en forma part, i per tant l'ésser perfecte existeix.
Resta ara per determinar únicament quin és el valor de les idees que no són clares i distintes, és a dir, de les idees dels sentits, que són obscures i confuses; i resta per saber si, a més de mi, que penso, i de Déu, existeix cap altra cosa. La conclusió de Descartes serà que, efectivament, existeixen també coses materials, cossos; i les idees dels sentits, degudament analitzades, són les que permeten establir-ho.

Aquest és l'objecte de la "Sisena meditació", la darrera, el títol de la qual enunciac ja la intenció de demostrar l'existència de les coses materials i la distinció real entre l'ànima i el cos de l'home. Primerament, Descartes ha d'establir la separació del cos el l'ànima: en efecte, atesa la veracitat divina, i atès que concebem de manera clara i distinta que el cos i l'ànima són substàncies realment distintes (ja que poden ser pensades existint l'una sense l'altra), podem concloure que, realment, ho són. Noteu que aquesta distinció entre cos en ànima s'estableix abans mateix de demostrar l'existència dels cossos: tant si n'hi ha com si no, s'han de pensar com a realment diferents dels ànima (perquè es poden pensar de manera clara i distinta sense ella). Segonament, Descartes demostra l'existència dels cossos: l'existència d'una facultat passiva de rebre idees en el subjecte que pensa implica una facultat activa de produir-les; aquesta facultat activa ha d'estar fora meu, perquè no depèn de la meva voluntat (en efecte, no depèn de mi sentir ara el fred que sento, o veure el que veig quan obro els ulls), i s'ha d'identificar amb cossos veritablement existents fora meu, perquè tinc una inclinació invencible a creure-ho, i altrament (si aquesta inclinació a creure-ho no correspongué a la realitat), Déu m'enganyaria (però ja sabem que no enganya i que és veraç).

L'argumentació anterior permet a Descartes afirmar que existeixen cossos i, a més a més, que n'hi ha de menes diferents. Aquesta qüestió de la diversitat o varietat dels cossos condueix Descartes a analitzar un altre aspecte de les idees dels sentits: la seva qualitat (allò pròpiament obscuro i confús, que no pot ser sotmès a tractament geomètric). I aquesta anàlisi ens situa de ple en el domini de la unió del cos i l'ànima, perché la qualitat pròpiament sensible de les cosses sensibles ens la dóna a conèixer com a unió substancial. Així descobrim que la funció específica de les idees sensibles és conservar la unió del cos i l'ànima (no de manera infal·lible, però sí de la millor manera possible) i que tenen una funció pragmàtica, no cognoscitiva: no ens donen a conèixer què són els cossos (això ho ha descobert ja abans la raó: són cosses extenses), sinó quins cossos ens són útils i quins ens són perjudicials.

Podem veure amb això que, en el sistema cartesià, al dualisme ontològic no correspon exactament un dualisme antropològic simple. L'home de Descartes no és "un fantasma en una màquina", per dir-ho amb una expressió infelici que ha fet fortuna, sinó una realitat una. N'hí hi ha prou amb una lectura honesta de la "Sisena meditació" per comprovar-ho. Ens trobem lluny del dualisme d'arrel més o menys platònica: jo no em trobo en el cos com en una realitat
estranya, com un pilot en la seva nau, sinó que el cos ("que per un cert dret particular anomeno meu") és veritablement "meu"; els sentiments en donen testimoniatge ("hi ha res de més íntim o més interior que el dolor?").

Que aquestes consideracions no ens confonguin. Els cossos com a tals, la matèria extensa, funciona de manera estrictament mecànica. Fins i tot els organismes vius són simples autòmats; és la cèlebre teoria dels animals màquines: els animals no són sinó màquines, sense sentiments ni intel·ligència; solament són màquines fetes per Déu i afaïçonades, doncs, d'una manera infinitament més complexa i perfecta que les màquines que l'home és capaç de fabricar. Però els manca l'ànima, que en Descartes s'entén estrictament com a capacitat de pensar, sense les funcions biològiques que la tradició li atribuïa; l'ànima és principi del pensament, no de la vida, la qual s'explica mecànicament (com sembla confirmar el descobriment del funcionament de la circulació de la sang i en general de l'organisme humà; no és cap casualitat que Descartes hi dediqui una bona part del Discurso del método; esdevé una mena de confirmació de la potència explicativa del model mecanicista).

Únicament en l'home, com que el cos està íntimament (de vegades Descartes arriba a dir: substancialment) unit a una ànima o esperit, neixen els sentiments, que no són modificacions del cos, sinó maneres de ser de l'ànima, és a dir, pensaments, continguts de la consciència (fruit, això sí, que aquesta estigui de fet unida a un cos, tot i que de dret podria existir separatament).

Aquesta situació planteja, però, una dificultat d'encaix en el marc conceptual del sistema. Esperi i matèria, pensament i extensió, es defineixen l'un per negació de l'altre: partes extra partes contra parts intra partes, que deia la tradició; fusió i penetració recíproca de moments contra exterioritat d'elements juxtaaposats, per dir-ho a la manera bergsoniana. Si això és així, com és possible que el meu esperit rebi un efecte (els sentiments, les passions) d'una realitat completament diferent com és el cos? I com és possible que el cos pateixi un efecte (els moviments voluntaris) d'una realitat heterogènia com és l'esperit? Perquè això és efectivament així: quan em faig una ferida en el cos, l'ànima en pateix; i també el cos respon habitualment als designis de la voluntat.

El problema va ser formulat amb tota nitidesa per Gassendi. La resposta de Descartes, igualment clara, és sorprenent: "Us diré que tota la dificultat que [aquestes objeccions] contenen procedeix només d'una suposició que és falsa, a saber, que si l'ànima i el cos són dues substàncies de naturalesa diversa no poden actuar l'una sobre l'altra" ("Cinquenes respostes").
La dificultat de pensar la unió procedeix, per tant, d’un axioma que Descartes diu que no és obligat d’admetre: que dues substàncies diferents no poden actuar l’una sobre l’altra. Noteu, però, que allò que Descartes fa és simplement rebutjar l’axioma, però no pas afirmar que aquest rebuig sigui comprensible. Al contrari, no es pot negar que la unió és incomprehensible; però tampoc no es pot negar que és real, perquè l’experiència, que l’ordre de les raons ha legitimat així ho estableix. Descartes és pot mantenir en aquesta posició, difícil, gràcies a una doctrina fonamental (que, de manera una mica sorprenent, ocupa un lloc marginal en els textos cartesians): la teoria de la creació divina de les veritats eternes.

La qüestió que dóna origen a la teoria remunta fins a Plató, que en l’Eutiferó (10a) es demanava pel fonament darrer del caràcter piados dels accions que qualifiquem com a tals: ho són perquè els déus les volen, o els déus les volen perquè ho són? Plató mateix, i el gruix de la tradició darrere seu, contestava afirmant el caràcter etern del que és bo (i del que és vertader, i bell, etc.); altrament, la voluntat divina mancaria de raó. Només Duns Escot i Occam fan excepció (en graus diferents) a aquest plantejament: a partir de l’afirmació de l’omnipotència divina, infereixen el caràcter creat i contingent de les veritats (que són les que són, però que Déu hauria pogut fer que haguessin estat diferents).

Descartes se situa en la tradició de Duns Escot i Occam. L’omnipotència divina és il·limitada; aquesta és l’única veritat eterna, a la qual tota altra veritat està sotmesa. Com escriu (15 d’abril de 1630) al seu amic Mersenne (figura filosòfica menor, però personatge clau en el món de l’època, en contacte amb tots els cercles intel·lectuals), cal reconèixer “que les veritats matemàtiques, que vós anomeneu eternes, han estat establertes per Déu i en depenen completament, igual com també tota la resta de les criatures”.

Això permet a Descartes afirmar l’existència d’una realitat com la unió substancial de cos i ànima que per a la raó humana és de fet inintel·ligible. L’omnipotència divina, creadora de les anomenades veritats eternes, pot fer el que no entenem; els sentits, el grau de validesa dels quals ha estat establert demostrativament, manifesten que això s’ha esdevingut efectivament en el cas de la unió substancial. La distinció entre cos i ànima és de l’ordre de les veritats dites eternes i, de la mateixa manera que elles, està sotmesa a Déu; els sentits ens autoritzen a afirmar que, en un cas (l’home), Déu ha fet excepció a aquella veritat: la unió substancial és incomprehensible, però és real.

He dedicat alguna atenció a aquesta qüestió de la unió del cos i l’ànima perquè es tracta d’una problemàtica que tindrà un paper important en la tradició post-cartesiana, tant en la racionalista com en l’empirista (en la seva versió lockeana: "la matèria, pot pensar?"), i fins i tot en bona part del pensament il·lustrat. Permet, en aquest sentit, mostrar l’herència cartesiana dels segles XVII i XVIII;
de manera més o menys latent, travessa l'època com una de les qüestions que Descartes no ha resolt prou bé. Per això la trobem en pràcticament tots els autores del període, tant en els de primera fila com en els menors, que experimenten la necessitat de dir-hi la seva (amb la qual cosa confirmen la importància històrica del cartesianisme, que articula, directament o indirectament, bona part de la filosofia de l'època, que utilitza els seus conceptes, repensa els seus problemes). Tot plegat, m'ha semblat que era una qüestió especialment adient per a prendre-la com a fil conductor al llarg del nostre passeig pel racionalisme i l'empirisme moderns.

Aquest dibuix ens mostra com la percepció i el moviment són controlats per la glàndula pineal.
3. El racionalisme postcartesià

3.1. La lectura racionalista de Descartes

3.1.1. Consideracions generals

La distinció que ens duu a parlar del racionalisme i l'empirisme com de dos corrents filosòfics oposats s'estableix des del punt de vista gnoseològic, és a dir, relativament a la qüestió del coneixement. Essencialment, es tracta de contestar a la pregunta "quin és l'origen del coneixement?". La resposta que es doni a aquesta qüestió, de caràcter genètic, ha de permetre distingir les línies mestres de tots dos corrents, i és allò que configura la base a partir de la qual s'articularan les seves diferents concepcions globals de la realitat. Racionalisme i empirisme seran abordats aquí, doncs, com dues teories del coneixement, amb importants implicacions de naturalesa ontològica.

Haurem de deixar de banda el tractament de les qüestions ètiques i polítiques (a tot estirar, hi podrem fer, de tant en tant, algun esment), per raons d'espai, però també perquè aquesta mena de problemàtica gaudeix d'una relativa autonomia (val a dir, en alguns autors més que no pas en d'altres) respecte a la qüestió gnoseològica, que és la que permet establir la distinció entre tots dos corrents. Així, i per posar únicament un exemple, els plantejaments polítics de Hobbes i de Spinoza tenen molts més punts en comú (fruit segurament de la seva coincidència a pensar la qüestió política des de la perspectiva inaugurada pel realisme de Maquiavel) del que les seves diferències en la temàtica gnoseològica farien sospitar de primer antuvi. Els principals autors racionalistes del segle XVII, els únics de què ens ocuparem aquí, són: el mateix Descartes (encara que, com veurem més endavant, estigui també a l'origen d'algun dels aspectes més rellevants de l'empirisme modern), Malebranche, Spinoza i Leibniz.
Des del punt de vista gnoseològic, doncs, allò que distingeix el racionalisme de l'empirisme és la manera diferent com es valora l'aportació de la raó i l'experiència en la gènesi del coneixement. Tal com suggereixen els mateixos termes, el racionalisme afirmarà la primacia de la raó com a facultat cognoscitiva, i tendirà a menysprear el paper de l'experiència sensible. La raó és la facultat sobre les espaltes de la qual recau el pes de la recerca del coneixement, i el coneixement racional és el model del coneixement veritable. Tot pretès coneixement procedent de l'experiència sensible és, com a mínim, sospitós, i sovint fals; en tot cas, necessita sempre una instància superior, la raó, que el sotmeti a anàlisi i en determini el valor: la raó és el jutge de l'experiència, ja sigui per absoldre-la, ja sigui per condemnar-la.

D'acord amb aquest plantejament, el racionalisme suposa que la realitat és intel·ligible, que és racional: de la realitat, en podem saber coses abans de contemplar-la pels sentits; de les idees a les coses, la conseqüència és bona. L'experiència serveix, a tot estirar, per a constatar allò que únicament la raó coneix. En cas de discrepància entre el que la raó demostra i el que l'experiència constata, és a la primera aquella a la qual cal deferir; però en rigor no hi ha mai aquesta discrepància, perquè la realitat és racional: quan sembla que efectivament es produeix un conflicte, és que llegim malament les dades sensibles.

És paradigmàtic, des d'aquest punt de vista, l'optimisme leibnizià: la tesi que afirma que *aquest món és el millor dels mons possibles* es demostra a priori, en virtut d'una demostració invencible ("invicta demonstratione"). El món ha estat creat per Déu, que és omniscient, omnipotent i bo; per tant, aquest món havia de ser el millor món possible; com podria no ser-ho? O perquè Déu no hauria pogut fer-lo el millor (però ho pot tot), o perquè no n'hauria sabut (però ho sap tot) o perquè no hauria volgut (però és bo). Es tracta d'una tesi, doncs, que s'estableix independentment del que semblin dir les dades sensibles, les quals són incapaces de capgirar el judici que dicta la raó. Sigui quina sigui la quantitat de mal i de dolor que l'experiència ens mostri en el món, la raó ha demostrat, a priori, que era la mínima quantitat possible i que, per tant, el que hi ha és el millor que hi podia haver.

El fet de pensar que podem conèixer propietats de la realitat abans mateix de tenir-ne experiència explica una de les característiques històricament més significatives i rellevants del racionalisme: la convicció que existeixen idees innates: en comptes de concebre la consciència com una taula rasa, buida, a l'espera d'uns continguts a rebre que serien subministrats per l'experiència, el racionalisme entén que la consciència està carregada de continguts innats, d'idees que no hem adquirit a partir dels sentits, que no procedeixen del nostre tracte amb les coses, sinó que més aviat el determinen per endavant.
A partir d'aquí, s'expliquen coses com ara, p. ex., que tots els autors racionalistes admetin (amb les correccions o precisiones que convingui) l'argument ontològic per demostrar l'existència de Déu; o l'admiració dels filòsofs racionalistes per la matemàtica, que esdevindrà el model mateix del coneixement: la filosofia ha d'aconseguir el mateix grau de certesa i d'exactitud, la més alta de què la raó és capaç. No deu ser cap casualitat que Descartes i Leibniz siguin matemàtics de primera fila; certament, no ho és pas que Spinoza escriguí una *Ethica \"ordine geometrico demonstrata\"* (demostrada segons l'ordre geomètric).

### 3.1.2. La qüestió de la unió substancial

El tractament d'aquesta problemàtica en el racionalisme continental el determina el marc cartesià. Tant Malebranche com Spinoza, com Leibniz, admeten la diferència fonamental entre el pensament i l'extensió (a desgrat del fet que l'expliquin tots de manera diferent, perquè també entenen d'una altra manera aquestes nocions: per Malebranche són substàncies; per Spinoza, atributs de la substància única. Per Leibniz, la cosa és més complexa: en realitat, l'extensió és, de dret, reductible al que no és extens; però a tots els efectes, per a una realitat finita, la diferència entre pensament i extensió és insalvable).

La dificultat plantejada per Gassendi, que es demanava per la possibilitat del contacte entre el que és realment diferent, els afecta igual que afectava Descartes. Però la resposta que hi donaran serà molt diferent. Tots tres negaran la possibilitat d'aquell contacte, i amb ella la realitat de la unió substancial: no és possible, no és intel·ligible, i per tant (atenció a aquest "per tant", indici inequívoc del tarannà racionalista) no és real; per força, doncs, ha de ser apparent. Tot passa com si Descartes, acorralat pels conceptes, hagués romàs fidel a les dades, affirmant la realitat del que constatem sense poder compren dre; en canvi, en els racionalistes postcartesians, la fidelitat als conceptes sembla autoritzar, si cal, la negació de les dades (de fet, mai no cal; es tracta de tornar a analitzar les dades amb més subtilesa i sense prejudicis): l'exigència d' intel·ligibilitat del que és real comporta qualificar d'aparent tot el que sigui conceptualment inintel·ligible.

Això obliga els racionalistes postcartesians a donar raó de l'aparent comunicació entre el cos i l'espirit sense apel·lar a la unió substancial; així podrem llegir l'ocasionalisme de Malebranche, el paral·lelisme psicofísic de Spinoza i (amb algunes reserves, ja que respon a una problemàtica de més abast) l'harmonia preestablerta de Leibniz.
En tots tres, la denúncia del caràcter aparent de la unió substancial és solidària de la negació de la doctrina cartesiana de la creació de les veritats eternes. No es tracta de cap casualitat, perquè ja hem tingut oportunitat de veure que només sobre la base del caràcter contingent de les anomenades veritats eternes es pot admetre la possibilitat d’un fet que les contradiu (la unió substancial). La negació del caràcter creat de la veritat, i en conseqüència el rebuig de la teoria cartesiana sobre les veritats eternes, és clara en Malebranche, que segueix en això la tradició augustiniana (que és, d’altra banda, una de les fonts de què beu la seva filosofia), i també en Leibniz, que defineix l’enteniment diví com el país dels possibles o de les veritats eternes.

Ni Malebranche ni Leibniz no accepten la concepció de Descartes; la diferència entre la raó humana i la raó divina és, certament, insalvable, però més per una qüestió de grau que no pas de naturalesa; l’home coneix poques coses, però les poques que coneix les coneix bé; la raó humana participa de la raó universal (Malebranche, De la recherche de la vérité, “10è aclariment”); el que és superior a la raó no per això lí és contrari, perquè no hi pot haver cap veritat contrària a la raó (Leibniz, Théodicée, "discurs preliminar", § 23), que no té plural.

Pel que fa a Spinoza, només aparentment s’aparta d’aquest plantejament. En realitat, els historiadors han establert que el cèlebre passatge (Ethica, I, prop. 33, esc. 2) que sembla un reconeixement a la posició cartesiana té com a reforços la discussió entre Maimònides i la tradició asharia, que presenta certa similitud amb la concepció de Descartes i de la qual Spinoza afirma solament "minus a vero aberrare" (és a dir, que s’allunya menys de la veritat).

La dependència que Spinoza estableix entre Déu i la veritat no equival a la cartesiana; la veritat no és, en el spinozisme, lliurement creada per Déu, sinó expressió necessària de la divinitat mateixa (com és sabut, la llibertat no s’oposa en Spinoza a la necessitat, sinó a la coacció externa; ningú exterior no ha obligat Déu a establir la veritat que ha establert; però no en podia establir cap altra; vegeu la prop. 33 de la primera part de l’Ètica). Spinoza es troba més a prop de la concepció d’una raó humana participant en la raó universal (Malebranche) que de l’abisme que Descartes excava entre la raó humana i la raó divina.

Cap dels racionalistes postcartesians, doncs, no està disposat a admetre, en nom de l’omnipotència divina, l’existència d’un fet contrari als principis de la raó humana, com seria la suposada unió substancial. Si s’ha de reconèixer el fet, cal corregir els conceptes, fins a fer-los adequats a aquell. En realitat, cap dels tres no reconeixera el fet, que no és tal; l’experiència, ben analitzada, no obliga a parlar d’unió substancial; per a donar raó del que passa, són suficients altres esquemes conceptuals, que tenen l’avantatge de no negar l’axioma que Gassendi esgrimia contra Descartes: si l’extensió i el pensament són heterogenis, no poden actuar l’un sobre l’altre. Vegem a continuació els aspectes principals d’aquests esquemes.
3.2. Malebranche

Nicolas Malebranche va néixer a París el 5 d’agost de 1638. De naturalesa malaltissa, va ser educat a casa seva; el 1656 estudià teologia a la Sorbona, el 1660 entrà en la Congregació de l’Oratori, i es va ordenar sacerdot el 1664, el mateix any en què la lectura del Traité de l’homme de Descartes li desvetllà la vocació filosòfica, a què es dedicà en endavant. Va morir a París el 13 d’octubre de 1715.

L’obra més important de Malebranche és De la recherche de la vérité (1674-1675), completada amb un volum d’Éclaircissements (1675). Cal esmentar també, entre d’altres: Conversations chrétiennes (1676), Traité de la nature et de la grâce (1680), Méditations chrétiennes et métaphysiques (1682), Entretiens sur la métaphysique et sur la religion (1688).

La dues fonts principals que alimenten la filosofia de Malebranche són el cartesianisme i l’augustinisme. Particularment, i pel que fa a la qüestió de la suposada unió substancial (qüestió que hem escollit com a fil conductor en aquest mòdul didàctic), Malebranche és el postcartesià que segueix més lluny el plantejament de Descartes. Accepta les dades del problema tal com resulten de la "sisena meditació", a saber, existeixen dues substàncies realment diferents, l’ànima i el cos (si bé, respecte d’aquest darrer, Malebranche considera que l’argumentació cartesiana no aconsegueix demostrar-ne l’existència: el punt clau és la inclinació a pensar que les idees sensibles provenen dels cossos; segons Malebranche, i a partir dels principis cartesians, la voluntat és lliure i en conseqüència mai no està obligada a cedir a aquella inclinació, que de cap manera no és invencible; la certesa que hi ha cossos és de tipus moral, no demostrativa; però creiem que existeixen, perquè la fe cristiana ho suposa).

Malebranche també accepta de Descartes que en l’home el cos i l’esperit formen una unió estreta i constant; l’home no és un esperit pur, i no hi ha cap inclinació de l’ànima que no vagi acompanyada en el cos de moviments dels esperits animals. Però, tot i això, el cos segueix essent substancialment diferent de l’esperit:

El cos i l’esperit

"No s’ha d’imaginar, com fan la major part dels filòsofs, que l’esperit esdevé cos quan s’uneix a un cos, ni que el cos esdevé esperit quan s’uneix a un esperit (...). Cada substància continua essent allò que és, i així com l’ànima no és susceptible d’extensió ni de moviments, així el cos no és tampoc susceptible de sensibilitat ni d’inclinacions. L’única aliança que coneixem entre l’esperit i el cos consisteix en una correspondència natural i mútua dels pensaments de l’ànima amb les empremtes del cervell i de les emocions de l’ànima amb els moviments dels esperits animals."

Recerca de la veritat, II, i, cap. 5, 1, N. Malebranche.

Aquest és el punt en què Malebranche s’aparta de Descartes; els sentits no ens demostren la unió substancial de cos i ànima, sinó que únicament permeten establir una correspondència entre dues substàncies que continuuen essent, com no podia ser altrament, realment distintes. Descartes no només ha
introduït un concepte impensable; en afirmar l'acció recíproca entre el cos i l'esperit, ha interpretat malament l'experiència. L'error de Descartes ha estat ben cartesià: la precipitació del judici.

"Aristeu: A veure com em proveu, amb raons convincentes, que el cos i l'esperit actuen mútualment l'un sobre l'altra, si no és recorrent a la seva unió. Teodor: No suposeu pas, Aristeu, que actuen mútualment l'un sobre l'altra, sinó solament que les seves modalitats són recíproques. No suposeu precisament més que allò que l'experiència us ensenya."

Converses sobre la metafísica i sobre la religió, VII, 4.

La fidelitat mateixa al criteri cartesià d'evidència ens conduïxer "que totes les coses naturals no són veritables causes, sinó només causes ocasionals" (Recerca de la veritat, VI, II, cap. 3). Sentén per veritable aquella causa entre la qual i el seu efecte l'esperit copsa un enllaç necessari. D'acord amb aquesta definició, només Déu és causa vertadera, perquè només en el cas de l'ésser infinitament perfecte i poderós percebem que és contradictori un desacord entre la voluntat i allò que aquesta desitja: "és impossible que Ell vulgui que un cos es mogui i que aquest no sigui mogut" (ibid.). En canvi, per molt que analitzem la noció d'esperit, no arribarem a entendre com pot ésser la causa del moviment d'un cos; i per molt que considerem la idea de cos, tampoc no veurem com pot actuar sobre l'esperit.

Ben mirat, ni tan sols podem comprendre que un cos sigui la causa del moviment d'un altre cos, atesa, justament, la noció cartesià que reduix l'essència del cos a simple extensió geomètrica, que no inclou la força o l'energia (sembla que les reflexions de Malebranche sobre la impotència causal del que és finit van exercir alguna influència sobre l'anàlisi que Hume va fer del concepte de causa). Amb tot, que Déu sigui l'única causa veritable no significa que no existeixin lleis en la naturalesa, perquè Déu no actua arbitràriament, sinó que ho fa racionalment, és a dir, per les vies més simples i per voluntats generals.

La major part dels cartesians menors (cal esmentar particularment el filòsof flamenc Arnold Geulincx, 1624-1669) havien sostingut ja alguna mena d'ocasionalisme: un cert moviment en el cos és ocasió perquè Déu actúi i causi una certa passió en l'ànima i, a l'inrevés, una determinada volició de l'esperit és ocasió perquè Déu causi un cert moviment en el cos. Malebranche es veu conduït a l'ocasionalisme no solament des de la consideració de la qüestió de les relacions entre l'ànima i el cos, sinó també a partir d'altres problemes. Així, l'esmentada passivitat dels cossos (en el "15è aclariment" de la Recerca de la veritat ridiculitza amb energia l'obscuritat de les doctrines escolàstiques que sostenien l'eficàcia de les causes segones), o la impotència de l'esperit per a formar les seves idees, que condueix a l'altra tesi cabdal del pensament de Malebranche, l'ontologisme: si Déu és l'única causa, ho és també del nostre coneixement.
L’èsser (Déu) i les idees eternes (idees en la ment de Déu) són objecte directe i immediat de la intel·ligència humana, fins al punt que aquesta accedeix als altres objectes de coneixement a través d’aquesta mediació. *Ordo essendi* i *ordo cognoscendi* coincideixen: l’èsser primer és també el primer èsser conegut.

Juntament amb el **coneixement de Déu** (1), també podem conèixer: (2) Per **consciència interior**. És així com coneixem el nostre esperit, encara que no pas de manera més clara que com coneixem els cossos, contra el que sostenia Descartes. (3) Per **conjectura o analogia**. És així com coneixem els esperits dels altres homes; com que actuen semblantment a com actuo jo, que tinc una ànima, m’imagine que també ells en deuen tenir. (4) Per **idees**. És així com coneixem els cossos. La seva essència la coneixem per la seva visió en Déu (ontologisme). Aquesta és una de les tesis més cèlebres de Malebranche (i un dels objectes de debat entre els seus contemporanis), a la qual arriba per exclusió. En efecte, de quina altra manera podríem conèixer allò que és diferent de nosaltres i incognoscible per si mateix?

Aquest coneixement no podria ser causat per les coses mateixes (que ja sabem –ocansionalisme– que no són causes veritables), Ni tampoc és innat (perquè apareix al compàs de la percepció). Ni és una creació de l’esperit humà (al qual les coses es resisteixen i s'imposen, independentment de la seva voluntat). Aquest coneixement ha de ser, doncs, una visió en Déu, per què Déu posseeix la idea de tots els éssers que ha creat.

En aquest punt és bo de fer un apart, per tal d'esmentar breument l'existència, al voltant d'aquesta qüestió, d'una polèmica famosa ("la polèmica de les idees") entre Malebranche i el filòsof i teòleg francès Antoine Arnauld (1612-1694). Malebranche i Arnauld admeten que coneixem el cos a partir de les **idees**, que són l'únic **objecte immediat** del nostre pensament (es tracta del punt de partença cartesià). Però tenen una concepció diferent de la "idea". Arnauld entén per la idea d'un objecte la percepció que l'ànima té d'aquest objecte. La idea és essencialment representativa; el seu ésser es limita a l'èsser objectiu, no essent sinó la imatge de la cosa. Per tant, només hi ha dues entitats: els **cossos i l'esperit** (amb les seves modificacions, és a dir, les idees, algunes de les quals són causades pel contacte amb el cos que representen).

Malebranche, en canvi, entén la idea a la manera augustiniana, com un arquetipus diví, intel·ligible en sí. Jo la descobreixo, la reconec, com a diferent de mi (p.ex., un quadrat amb les seves propietats geomètriques), perquè no la invento; no la forjo, sinó que la trobo: se m'imposa. Però la idea no és necessàriament representativa; en ella mateixa, és ja una realitat (l'arquetipus a través del qual Déu pot, si vol, crear coses). La idea serà representativa si a Déu plau crear coses d'acord amb el model o arquetipus que la idea constitueix

---

**Antoine Arnauld**

Antoine Arnauld, lligat al jansenisme de Port-Royal (va escriure juntament amb Pierre Nicole la celebre *La logique ou l'art de penser*), és autor de les quatre objectives a les *Meditacions* de Descartes i corresponent subtit de Leibniz. La seva obra més important és, però, el llibre que va escriure contra a allò que enseña y la au i autor de la *Reccerca de la veritat: Des vraies et des fausses idees* (1683).
(i la fe cristiana ensenya que, efectivament, li ha plagut de fer-ho). Per això, p.ex., el nostre coneixement dels cossos (física) és lògicament independent de l'existència dels cossos.

La digressió precedent ens permet endinsar-nos en el plantejament ontologista. L'ànima es troba íntimament unida a Déu, i només percep la intel·ligibilitat de les coses particulars (és a dir, la seva essència) per mitjà de Déu, això és, com a limitacions sobre l'ésser infinit. D'aquesta manera els cossos són vistos com a formes retallades sobre el fons de l'extensió intel·ligible, l'arquetipus de la matèria (en l'enteniment diví) a partir del qual Déu ha volgut crear el món (com a tal arquetipus, la matèria intel·ligible és eterna i necessària; això la distingeix de l'extensió material, que és contingent, fruit de la lliure decisió divina de crear, és a dir, d'encarnar aquell arquetipus; també això permet distingir

Malebranche del spinozisme). S'entén així que la visió de les idees en Déu sigui independent de la percepció del món exterior; aquesta visió en Déu només és representativa dels cossos existents si Déu ha tingut la voluntat de crear-los, voluntat que coneixem per revelació, però no pas per la raó.

D'aquesta manera, en virtut de l'ocasionalisme i de l'ontologisme, Malebranche pot romandre fidel a les tesis nuclears del pensament cartesià (idea clara i distinta de la matèria, en ella mateixa inerta; distinció real entre el pensament i l'extensió; etc.) i llegir-les, a més a més, en una clau especificament cristiana. L'ocasionalisme en particular esdevé així no sols la resposta concreta a un problema determinat (la qüestió de la relació entre cos i esperit), sinó el principi general que expressa la dependència constant de la creació respecte a Déu, idea bàsica del fons del pensament malebrancheà.

### 3.3. Spinoza

Baruch de Spinoza va néixer a Amsterdam el 24 de novembre de 1632, en una família de jueus portuguesos refugiats a Holanda des del final del segle anterior. Estudià a l'escola jueva i després a l'escola llatina; per les seves idees heterodoxes, el 1656 fou excomunicat de la sinagoga, acusat d'heretgia. L'excomunicació li impidi va continuar el negoci familiar, i va aprendre l'ofici de tallador de vidres per a instruments òptics; en va viure fins a la seva mort, de tuberculosi, a La Haia, el 21 de febrer de 1677.

En vida només va publicar, el 1663, els Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae i els Cogitata metaphysica; i, anònimament, el Tractatus theoligico-politicus (1670). Ultra altres textos menors, va escriure un Tractatus de intellectus emendatione i un Tractatus politicus, que va deixar inacabats. La seva obra magna, publicada pòstumament, és l'Ethica (que duu un subtítol célebre i significatiu: ordine geometrico demonstrata; les
cinc parts en què es divideix l'obra són un exemple extraordinari de l'ordre sintètic de què havia parlat Descartes, el model mateix del saber exacte dels geòmetres).

Descartes havia donat almenys dues definicions de "substància": una en l'exposició more geometrico de la seva filosofia, en la resposta a les segones objeccions a les Meditacions, i que coincideix amb la concepció tradicional de substància com a suport de predicats (def. 5); una altra, en els Principis de la filosofia (I, 51), on és definida com allò que solament necessita de si mateix per a existir, la qual cosa, stricto sensu, s'aplicaria únicament a Déu, però que pot aplicar-se també, lato sensu, a les criatures, a fi de distingir entre (a) aquelles que per tal d'existir únicament necessiten el concurs de Déu i (b) les seves qualitats o atributs. Spinoza fa referència a aquesta segona definició cartesiana de substància en els Pensaments metafísics (I, 1), que és gairebé la definició de substància que donarà en l'Ètica (I, def. 3): allò que és en si i que és concebut per si. De fet, el sentit estricte de substància que Descartes formula en els Principis de la filosofia esdevindrà el sentit únic del terme en Spinoza. En conseqüència, l'ànima i el cos, que en Descartes eren substàncies en el sentit habitual de la paraula (de fet, cada ànima és una substància, però no ho és pas cada cos, sinó només la mateixa en el seu conjunt; ara bé, com que els cossos conserven certa invariància quantitativa, es pot parlar, latissimo sensu, de cada cos com, també, d'una substància), esdevenen en el spinozisme modes de dos dels infinit attributs de la substància única.

Tenim, doncs, una estructura formada per una única substància (que podem anomenar Déu o bé Naturalesa), que s'expressa en una infinitat d'atributs. L'atribut és allò que l'enteniment percep com a constituent de l'essència de la substància; i d'aquests atributs, que Spinoza demostra que són en nombre infinit, nosaltres en coneixem únicament dos, el pensament i l'extensió, que són aquells en els quals participem. I els atributs, al seu torn, es manifesten cadascun en una infinitat de modes o determinacions. Així, els cossos i els esperits són modes dels atributs extensió i pensament de la substància única.

De fet, aquesta estructura és encara més complexa, perquè la noció de mode comprèn el que Spinoza anomena els modes finits i els modes infinit. Els modes finits són les determinacions particulars dels atributs: cadascuna de les idees en el cas del pensament, cadascun dels cossos en el cas de l'extensió, i normalment és aquest el sentit habitual del terme "mode" en el spinozisme. Però hi ha també els modes infinit, que són els que expressen allò que hi ha d'immutable en la substància i que recobreix totes les manifestacions de cada atribut. Els modes infinit es divideixen en immediats i mediats. El mode infinit immediat de l'atribut extensió és el moviment i el repòs (cada cos és una certa proporció de moviment i de repòs, que constitueix la seva naturalesa particular i la seva individualitat); el mode infinit mediat de l'atribut extensió
és "la faç de tot l'univers", *facies totius universi* (l'organització total dels cossos, el teixit de relacions constitutives de l'univers corporal). El mode infinit immediat de l'atribut pensament és l'enteniment diví (el lloc de les idees); el mode infinit mediat de l'atribut pensament, del qual Spinoza no arriba a parlar, seria, per analogia, el conjunt de les relacions entre les idees.

Per tal de qualificar aquesta concepció, s'acostuma a parlar de naturalisme o de panteisme. En tot cas, cal subratllar que no hi ha sinó una única realitat substancial, immanent i no transcendent. És pot distingir, això sí, entre el que Spinoza anomena la *natura naturans* i la *natura naturata*, és a dir, entre la naturalesa com a principi constitutiu o productor (la substància i els atributs) i la naturalesa com a producte (els modes). Però els modes no són resultat d'una creació lliure, sinó expressió mateixa de la divinitat, de la qual deriven necessàriament, semblantment a la manera com les propietats d'un triangle deriven de la seva noció.

L'aplicació d'aquesta estructura conceptual general al cas particular de l'home condemneix Spinoza a definir-lo a partir de cos i esperit (*mens*); així com el primer és un mode de l'extensió, el segon (definit, a la manera aristotèlica, com a idea –forma– del cos) és un mode del pensament. El cos ha de ser entès com a certa constància de funcions (aproximadament, l'invariància quantitativa relativa que autoritzava Descartes a parlar de cada cos com d'una substància), a la qual correspon una constància semblant en l'esperit (*ética*, II, prop. 13, lemes iv-vii; i prop. 7). Cos i esperit són, doncs, dues expressions del mateix individu. No existeix, pròpiament parlant, cap interacció entre l'esperit i el cos, que són modificacions de dos atributs diferents, que es desenvolupen independentment i en paral·lel; la substància s'expressa tant en pensament com en extensió. No hi ha (en oposició, doncs, a la unió substancial cartesiana) comunicació de substàncies, sinó paral·lelisme d'expressió (no de realitat; no hi ha pluralitat de substàncies, sinó d'atributs; *Ética*, II, esc. prop. 7).

El paral·lelisme estret compta concedir la mateixa dignitat i consistència ontològiques al cos i a l'esperit; perfectament simètrics, pensament i extensió s'expressen com dues serèies paral·leles. Un determinat moviment en el cos no és la causa d'una determinada modificació de l'esperit, ni una volció d'aquest no genera cap moviment en aquell, sinó que, l'un i l'altre, modificació corporal i modificació espiritual, són la traduïció, en dos llenguatges diferents, de la mateixa cosa. Tal com escriu en una proposició famosa (*Ética*, II, prop. 7): "*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*" ("l'ordre i l'enllaç de les idees és el mateix que l'ordre i l'enllaç de les coses"). I seria un error mirar d'explicar els esdeveniments d'un registre a partir dels esdeveniments d'un altre:
"Un mode de l'extensió i la idea d'aquest mode són una i la mateixa cosa, però expressada de dues maneres; cosa que certs hebreus semblen haver albirat com a través d'una boira, a saber, aquells que estableixen que Déu, l'enteniment de Déu, i allò que ell entén són una i la mateixa cosa. Per exemple, un cercle existent en la natura i la idea del cercle existent, que també és en Déu, són una i la mateixa cosa, explicada amb atributs diferents; i així, ja sigui que concebem la natura a través de l'atribut de l'Extensió, ja sigui que la concebem a través de qualsevol altre, trobarem un i el mateix ordre, o un i el mateix enllaç de causes, això és, les mateixes coses seguit-se les unes de les altres. I si he dit que Déu és la causa d'una idea, p.ex. de la del cercle, només en quant és un cosa pensant, i del cercle només en quant és una cosa extensa, no ha estat sinó perquè l'èsper formal de la idea del cercle no es pot percebre de cap altra manera que amb un altre mode de pensar, com a causa pròxima, i aquesta al seu torn a través d'una altra, i així a l'infinint; de manera que, en la mesura que considerem les coses com a modes de pensar, hem d'explicar l'ordre de tota la natura, és a dir, l'enllaç de les causes, pel sol atribut del Pensament; i en la mesura que es considerin com a modes de l'extensió, s'ha d'explicar l'ordre de tota la natura pel sol atribut de l'Extensió; i ho entenc igualment dels altres atributs."

Ètica, II, esc. prop. 7, B. de Spinoza.

Únicament és possible entendre una modificació corporal si s'hi pensa com a efecte d'una determinada operació corporal, com a causa seva; però no hi hauria res d'intel·ligible en el fet apel·lar a una certa acció en l'orde espiritual; al contrari, aquesta apel·lació suposaria confondre sèries que són diferents.

Per tot això, esdevé secundari, i en bona mesura fins i tot mancat de sentit, atribuir a Spinoza qualificatius com ara "materialista" o "idealista"; qualsevol dels dos adjectius representaria privilegiar un dels dos atributs i trencaria la simetria.

El que sí que es pot dir, en una perspectiva històrica, és que, davant dels seus contemporanis, l'equiparació a un mateix nivell de l'extensió i del pensament apareixia com una elevació de la matèria a un grau privilegiat de dignitat ontològica, que semblava reservat a les coses espirituals. A més, l'estricte paral·lelisme spinozista exclou tota concepció finalista que provi de pensar una sèrie com a ordenada (per un Déu transcendent) en funció de l'altra; l'acció del cos no significa la passió de l'ànima, o viceversa; allò que en l'esperit és acció és també acció en el cos; i allò que en l'ún és passió ho és igualment en l'altra. Això permet a Spinoza de desenvolupar tota una nova visió ètica de les coses, pensada a partir de la noció de potència, que comporta un aspecte individual (mecànica dels afectes) i un aspecte colectiu (teoria política). Vegem-ho breument:

Aquesta nova visió ètica del món rebutja l'oposició entre el bé i el mal, que com a tals no existeixen en la naturalesa, en ella mateixa indiferent a les consideracions morals, les quals pressuposen la il·lusió del lliure arbitri: com si l'home no fos, igual com les altres coses, un boci de naturalesa sotmès, com tots els altres, a les seves lleis.
L’home i la naturalesa

"La major part dels que han escrit sobre els afectes i sobre la manera de viure dels homes semblen tractar no de coses naturals que segueixen les lleis comunes de la naturalesa, sinó de coses que són fora de la naturalesa. Fins i tot sembla que conceben l’home en la natura com un imperi en un imperi. Car creuen que l’home pertorba més que no pas segueix l’ordre de la naturalesa, i que ell té un poder absolut sobre les seves accions, i que només està determinat per ell mateix. A més, atribueixen la causa de la impotència i de la inconstància humanes no pas a la potència comuna de la naturalesa, sinó a no sé quin vici de la natura humana, i per això se’n lamenten, se’n ruien, la mensyspreen o, la major part de les vegades, la maleeixen."

Ética, III, prefaci, B. de Spinoza.

Però els afectes de l’home resulten de les lleis de la naturalesa, i cal, doncs, explicar-los igual com s’expliquen els fenòmens meteorològics (Tractat polític, I, 4), o igual com es comprenen les propietats geomètriques: "consideraré les accions i els apetits humans com si es tractés de línies, de plans o de cososs" (Ética, III, prefaci). No es tracta de lloar-los o de maleir-los, d’alegrar-se’n o de plorar-los, sinó de comprendre’ls: "non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere".

Això no obstant, sí que és possible establir una diferència entre les conductes dels individus segons la mena dels seus afectes, en la mesura en què augmentin o disminueixin la seva potència d’actuar.

L’afecte

L’afecte és definit per Spinoza de la manera següent:

"Per afecte entenc les afeccions del cos, per les quals la potència d’actuar d’aquest mateix cos augmenta o disminueix, es veu afavorida o contrariada, i al mateix temps les idees d’aquestes afeccions", i afegeix: "si podem ser causa adequada [és a dir, completa] d’una d’aquestes afeccions, aleshores per Afecte entenc una acció; altrament, una passió."

Ética, III, def. 3, B. de Spinoza.

Aquesta concepció dels afectes permet de distingir entre l’home lliure i l’esclau, on la llibertat no s’entén com un il·lusori poder absolut sobre les passions (que suposaria un domini sobre la naturalesa, i fer de l’home un inconcebible imperium in imperio), sinó com a activitat o espontaneïtat: l’home lliure és el que és actiu, és a dir, l’home que actua bo i desenvolupant la seva pròpia naturalesa, en comptes de veure-la travada per elements estranyos. L’esclau és l’home que no actua desenvolupant plenament la seva potència d’actuar i que, en aquest sentit, roman sempre a una certa distància d’allò de què seria capaç, sense fer mai tot el que podria. L’home lliure actua per idees adequades, tot buscant sentiments alegres, afeccions que augmentin la seva potència d’actuar; l’esclau únicament té passions, que deriven d’idees inadequades (de les quals no és ell la causa completa), i que disminueixen la seva potència d’actuar.

Affectus

El mot affectus ha passat a formar part del llenguatge filosòfic habitual. S’ha de traduir per “afecte”, atesa la multiplicitat de matios de “sentiment” i el contrasentit de “passió” (per què hi ha afectes que no són passions, sinó accions).
S'ha pogut parlar, en Spinoza, de salvació pel coneixement: en efecte, és el coneixement o la ignorància allò que es troba a la base de l'augment o la disminució de la potència d'actuar que origina la joia o la tristesa, i que permet distingir entre l'home lliure i l'esclau. I és el coneixement o la ignorància perquè ésser actiu o ésser passiu depèn finalment del fet d'ésser o no ésser causa adequada de les pròpies afeccions, o el que és el mateix: d'actuar o no per idees adequades (això és, per idees completes, és a dir, clares i distintes; Ética, II, props. 34-36).

L'home lliure o racional, com que coneix els efectes dels seus actes, pot ser la causa adequada de les seves pròpies afeccions, i pot, en conseqüència, defugir l'atzar al qual està sotmès aquell que actua guiat només pel coneixement de primer gènere.

L'home que es comporta racionalment pot disposar les seves relacions amb les coses de tal manera que experimenti només, en la mesura del possible, afeccions alegres; pot organitzar la seva conducta sensatament, cercant allò que li és útil (Ética, IV, prop. 24): en aquest sentit, només el savi, l'únic que és lliure, està en condicions de treballar eficaçment per a ser feliç. Amb el benentès que certament hi haurà sempre límits al seu esforç per a perseverar en l'ésser: no aconseguirà evitar totes les afeccions perjudicials, no escaparà de la mort. Però podrà esperar el màxim nombre d'afeccions alegres. Fins i tot, si és capaç d'assolir el coneixement de tercer gènere, la limitació que resulta del caràcter finit de tot individu perd sentit, en la mesura en què pren consciència del vincle que l'uneix amb la substància, de la qual ell mateix és modificació: és la felicitat que dóna allò que Spinoza anomena l'amor intelectual de Déu, és a dir, l'amor amb què Déu s'estima a si mateix (Ética, V, props. 38 i 39).

La intuïció del spinozisme

Tal com resumeix Henri Bergson en un text cèlebre de 1911:

"és el sentiment d'una coincidència entre l'acte pel qual el nostre esperit coneix perfec- tament la veritat i l'operació per la qual Déu l'engendra, la idea que la 'conversió' dels alexandrins, quan esdevé completa, no fa sinó u amb llur 'processió', i que quan l'home, sortit de la divinitat, arriba a tornar-hi a entrar, no percep sinó un únic moviment on, primer, havia vist els dos moviments inversos d'anar i de tornar."

La intuïció filosòfica, H. Bergson.

La noció de potència que es troba a la base de la psicologia dels afectes i de la doctrina de l'alliberament de l'home de les parts III, IV i V de l'Ética, que sumàriament acabem d'esbossar, té també una lectura política.

Tot el que pot un individu és el seu dret natural (Tractatus theologico-politicus [TTP], cap. XVI, 4; Tractatus politicus [TP], cap. II, 4). La llei natural és l'expressió d'un poder, i l'obeeixen igualment el savi i l'ignorant, l'home lliure i l'esclau:
"Atès que es tracta de la potència universal de la naturalesa, que és la mateixa cosa que el dret de la naturalesa, no podem reconèixer en aquest moment cap diferència entre els desigs que la raó engendra en nostres i els que tenen un altre origen: tant els uns com els altres són efectivament efectes de la naturalesa i manifesten la força natural per la qual l’home s’esforça a perseverar en el seu ésser".

*Tractatus theologico-politicus*, II, 5, B. de Spinoza.

És la mateixa concepció del dret natural de Hobbes (*Leviathan*, I, 14), en oposició a la tradició jussnaturalista que identificava el dret natural amb el dret racional, o amb allò que la raó ordena. D’acord amb la concepció spinozista, en canvi, el dret natural no s’oposa "ni a les lliuïtes, ni als odis, ni a la cólera, ni a l’engany, ni a absolutament cap cosa d’allò que l’apetit aconsella. Això no té res de sorprenent, perquè la naturalesa no està sotmesa a les lleis de la raó humana, que tendeixen únicament a la utilitat veritable i a la conservació de l’home" (*TP*, II, 8). Res de sorprenent, en efecte; però això mostra perquè aquest estat natural és inviable: en ell, l’home viu sotmès preferentment a afeccions passives que generen tristesa; l’afecte dominant és l’odi, i la tristesa que aquest engendra no despareix ni tan sols amb els triomfs parciaus sobre els altres individus que eventualment es poden produir; es veu afectat per una por permanent davant de la incertesa de tornar a vèncer en la propera topada amb altres individus.

L’únic manera de fer viable aquest *estat natural* és permetent efectivament el dret natural de cada individu (*TP*, II, 15), organitzant racionalment les relacions entre ells, cercant allò que és útil. Altrament, el dret natural és "pura ment teòric, perquè no hi ha cap mitjà segur per conservar-lo" (*ibid.*). Si l’home fos racional, aquesta reflexió seria suïcient per a fundar l’*estat civil*, i aquest coincidiria amb l’estat de naturalesa; la societat, en comptes de limitar el dret natural, en garantiria l’exercici. Però l’home no és completament ni sempre racional; per això (*Ètica*, IV, prop. 37, esc. 2), la formació d’un tot social que el beneficiarà solament neix a partir d’una renúncia al dret natural. És el fruit, doncs, d’un *pacte o contracte* (*TTP*, XVI) que té com a mòbil no la raó sinó afeccions com l’angoixa de l’estat de naturalesa i l’esperança d’un bé més gran (*TP*, VI, 1). Però a diferència del que pensa Hobbes, la delegació contractual no és en benefici d’un tercer, sinó (sigui quin sigui el règim concret, si bé el millor seria la forma democràtica) en benefici del tot (de la totalitat dels contractants); la ciutat és una mena de persona col·lectiva (*TP*, III, 2). D’origen interessat, el resultat, tanmateix, és semblant al que hauria estat una associació d’origen racional. La seva mateixa naturalesa obliga la societat a apropar-se a l’ideal de la raó, tendint a la disminució de les afeccions tristes i a l’augment de les alegres. Per això, al capdavall la ciutat és el millor medi en el qual pot viure l’home racional (*Ètica*, IV, prop. 35, esc.; prop. 73).

### 3.4. Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz va néixer a Leipzig l’1 de juliol de 1646. Geni precoç, va ser educat pel seu pare (notari i professor de moral de la Universitat de Leipzig), a la mort del qual continuà la seva formació a la Nicolaischule.
Es va llicenciar en dret a Altdorf. Després d'uns anys al servei de l'elector de Magúncia (càrrec que el va dur a viure durant quatre anys a París, on va fer la coneixença de bona part del món intel·lectual del moment), el 1676 va entrar al servei de l'electorat de Hannover com a bibliotecari, historiador i conseller polític; hi romangué fins a la seva mort, el 14 de novembre de 1716.

L'obra de Leibniz és immensa (la major part de la qual, publicada pòstumament; i en bona part, encara inèdita avui dia), no solament en filosofia, sinó també en matemàtiques (el 1675 va inventar, paral·lelament a Newton, el càlcul infinitesimal), lògica, física, jurisprudència, història, filologia, geologia, i un llarg etcètera que en fa un dels darrers esperits de saber veritablement enciclopèdic. D'entre les seves obres filosòfiques, destaquen dos llibres extensos, els *Essais de théodicée* (1710), els *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704; inèdits fins al 1765) i una sèrie d'opuscles més aviat curts però de gran abast teòric, entre els quals es poden esmentar els següents: *Discours de métaphysique* (1686; inèdit fins al segle XIX), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), *Principes de la nature et de la grâce et de Monadologie* (escrits el 1714 i publicats pocs anys després de la seva mort). Al costat d'aquests opuscles, s'ha de fer referència a una llarga sèrie d'escrits de temàtica més particular, compostos majoritàriament en llatí. Cal esmentar també la importància teòrica de la seva ingent correspondència, especialment la que manté amb Arnauld, De Volder, Des Bosses i Clarke.

La filosofia leibniziana és complexa, i de cap manera no s'exhaureix mostrant de quina manera respon a la qüestió de la relació entre el cos i l'esperit, que el cartesianisme havia suscitat. Però en tot cas aquest és un assumpte al qual Leibniz va dedicar una certa atenció, i va arribar a estar talment satisfet de com l'havia resolt que sovint es presentava com "l'autor del sistema de l'harmonia preestablerta". Cal únicament tenir en compte que aquesta doctrina de l'*harmonia preestablerta* té un abast més ampli que el que implicaria reduir-la a la solució del problema de la suposada unió substancial, problema que neix, finalment, del fet d'assumir la perspectiva del sentit comú, que el leibnizianisme estricte obliga a corregir.

En efecte, la doctrina esmentada no podria ser simplement considerada com una explicació del problema cartesià de la comunicació de les *substàncies extensa i pensant*, perquè, en rigor leibniziat, l'extensió no és una substància (encara que, de vegades, Leibniz parli com si ho fos, de la mateixa manera que els copernicians diuen, com els altres homes, que el Sol surt o que el Sol es pon, tot i saber que és la Terra la que es mou).

La veritable noció de substància comporta la seva simplicitat (“allò que no és veritablement *un* èsser tampoc no és veritablement un *èsser*”, escriu a Arnauld en una carta del 30 d'abril de 1687 –carta XVI–). Però l'extensió sempre és di-visible, a l'infinitt, i per tant no és més que un agregat o compost, que exigeix el simple com el plural exigeix el singular. En rigor, únicament existeixen entitats simples, i per tant inextenses, de l’ordre del pensament, que Leibniz anomena...
mònades (*Monadologia*, 1-3). El que realment existeix són aquestes entitats simples i inextenses; l'extensió apareix pel fet que la nostra percepció és finita, i a causa de la seva limitació no som capaços de percebre aquelles mònades distintament: la multiplicitat discreta ens sembla contínua, la realitat heterogènia ens sembla homogènia, les diferències qualitatives ens semblen només quantitatives, el que és inextens se'ns apareix com a extens. L'extensió, doncs, és fenomenèica, de l'ordre de l'aparença, com ara l'arc del cel. Els cossos, extensos, no són substàncies, perquè no són simples, sinó compostos; la unitat que els atribuïm resulta també de la finitud de la nostra percepció, que no és capaç de discernir-hi les unitats reals que els componen; no són substàncies, sinó "substanciats", éssers de raó o d'imaginació, mentals o semimentals, semientitats, fenòmens.

La relació entre les mònades i els cossos és similar a la que un atomista pot establir entre els seus àtoms i lescoses: un atomista tampoc no veu els àtoms, sinó només les seves combinacions, quan ultrapassen una determinada magnitud. La diferència amb el leibnizianisme és que l'àtom encara no és prou simple, en la mesura en què és extens; la mònada, atesa la seva simplicitat, ha de ser inextensa, i per tant se situa en un altre registre que el de l'extensió, condemnada a aparença (ben fundada, però aparença al capdavall).

**Les unitats substancials**

"Per mitjà de l'ànima o de la forma, hi ha una veritable unitat que correspon a allò que en nosaltres s'anomena jo; la qual cosa no podria tenir lloc ni en les màquines artificials ni en la simple massa de la matèria –per organitzada que pugui estar–, que no es pot considerar sinó com un exèrcit o un ramat, o com un estany ple de peixos, o com un rellotge compost de ressorts i de rodes. Tanmateix, si no hi hagués veritables unitats substancials, no hi hauria res de substancial ni de real en la col·lecció. És això el que va far el senyor Cordemoy a abandonar Descartes i a abraçar la doctrina dels àtoms de Demócrit, per a trobar una veritable unitat. Però els àtoms materials són contraris a la raó, a més del fet que encara estan compostos de parts (...). Únicament els àtoms substancials, és a dir, les unitats reals i absolutament privades de parts, són la font de les accions i els primers principis absoluts de la composició de les coses, i com els darrers elements d'anàlisi de les coses substancials. Es podrien anomenar *points métaphysiques*; tenen alguna cosa de vital i una espècie de percepció, i els punts matemàtics són els seus punts de vista, per a expressar l'univers (...). Així, els punts físics només són indivisibles en aparença; els punts matemàtics són exactes, però només són modalitats; únicament els punts matemàtics o substancials (constituïts per les formes o ànimes) són exactes i reals; i sense ells, no hi hauria res de real, puix que sense les veritables unitats no hi hauria multitud."

*Nou sistema de la naturalesa*, 11, G.W. Leibniz.
No essent extensa, la mònada només pot ser pensada anàlogament al jo pensant. Per això Leibniz atribueix a totes les mònades l'apetició (tendència) i la percepció (i a alques, a més, l'apercepció, això és, la consciència: són les que anomenem esperits), és a dir, la representació de l'univers en una unitat; i els atribueix també vida, la qual descansa, finalment, en un principi intern d'unitat (que fa que el cos orgànic conservi, a desgrat dels seus constants canvis materials, una certa identitat al llarg del temps); i les pensa també com a principis actius, centres de força (que constitueixen allò que hi ha de substancial en el moviment, que en ell mateix és relatiu i fenomenic, com els cossos en general: qui és que es mou, el vaixell cap al nord o la riba cap al sud? és la consideració de la força allò que determina el veritable subjecte del fenomen).

En aquest context, allò que la doctrina de l'harmonia ve a resoldre no és, pròpiament parlant, la qüestió de la comunicació entre l'esperit i el cos (que són conceptes que únicament en la perspectiva del sentit comú, o del cartesianisme, poden ser posats al mateix nivell), sinó el problema de com s'ha de pensar la relació entre les substàncies o mònades. Perquè una altra característica més notable de les substàncies leibnizianes és que no poden actuar les unes sobre les altres ("les mònades no tenen finestres"; Monadologia, 7). Aquesta impossibilitat d'acció recíproca resulta d'un principi fonamental en el sistema de Leibniz: praedicatum inest subjecto.

"En tota proposició afirmativa, veritable, necessària o contingent, universal o singular, la noció de predicat és compresa d'alguna manera en la del subjecte, praedicatum inest subjecto; o bé jo no sé què és la veritat" (a Arnauld, carta IX).

Aquest principi és l'aplicació al discurs del principi de raó suficient: tota predicació veritable té algun fonament en la naturalesa de les coses. Per això el predicat ha d'estar comprès, expressament o virtualment, en el subjecte: "cal que el terme del subjecte enclogui sempre el del predicat, de manera que aquell qui entengui perfectament la noció del subjecte jutgi també si el predicat li pertany" (Discurs de metafísica, 8).

D'aquesta manera, les nocions tradicionals de substància i accident es veuen modificades. És el que Leibniz anomena la noció completa de substància.
"Podem dir que la naturalesa d'una substància individual o d'un ésser complet és tenir-ne una noció tan acabada que sigui suficient per a comprendre i deduir-ne tots els predicats del subjecte a què aquesta noció s'atribueix. Mentre que l'accident és un ésser la noció del qual no enclou tot allò que es pot atribuir al subjecte al qual s'atribueix la noció. Així, la qualitat de rei d'Alexandre el Gran, fent abstracció del subjecte, no està prou determinada a un individu i no enclou les altres qualitats del mateix subjecte ni tot el que la noció d'aquest príncep comprèn, mentre que Déu, veient la noció individual o hecceïtat d'Alexandre, hi veu al mateix temps el fonament i la raó de tots els predicats que es poden dir d'ell veritablement, com, p. ex., que venceria Darios i Poros, fins a conèixer a priori (i no per experiència) si va morir d'una mort natural o enverinat, cosa que nosaltres només podem saber per la història. Així, quan es considera bé la connexió de les coses, es pot dir que hi ha des de sempre en l'ànima d'Alexandre restes de tot el que li ha esdevingut i marques de tot el que li esdevindrà, i fins empremtes de tot el que passa en l'univers, encara que a Déu sol corresponder reconèixer-les totes."

Discurs de metafísica, 8, G.W. Leibniz.

D'acord amb aquesta concepció, els predicats d'una substància li arriben perquè estan compresos en la seva noció (o l'atribució estaria mancada de fonament i de raó; seria, doncs, absurda); la relació entre la substància i els seus predicats és semblant a la que s'estableix entre una sèrie matemàtica i la seva raó, o entre una corba i la seva equació. Així com els punts d'inflexió d'una corba no són sinó l'expressió geomètrica de les característiques presents en la seva equació algebraica, així el fet de passar el Rubicó o de ser assassinat per Brutus és l'expressió del que és ja contingut en la noció completa de Juli Cèsar.

Això suposa també una modificació significativa de la concepció tradicional d'essència. En efecte, conduceix a considerar com a essencial allò que en la perspectiva clàssica era per força accidental i que tanmateix sembla tenir un paper efectivament essencial i definidor. Pensem, p. ex., en les determinacions de lloc i de temps: m'és o no m'és essencial ésser ara, i no en un altre moment, aquí, i no en un altre lloc? Seria o no seria jo el mateix? En rigor leibniziana, és clar que és essencial; tots i cadascun dels predicats d'un individu li són essencials, perquè, què és l'essència sinó el conjunt de notes que componen la identitat de la cosa i impedeixen de confondre-la amb les altres? Què sinó allò que la cosa ha de tenir necessàriament per a ser el que és? I amb quin dret farem abstracció de, p. ex., els predicats espaciotemporals? Això vol dir que també els accidents, tots els accidents (fins i tot els aparentment més irrellevants, com ara trobar-se en un moment donat dret i no assegut), passen a formar part de l'essència i són, doncs, essencials. Altrament, caldria limitar l'abast del principi de raó. Cèsar no hauria estat Cèsar si no hagués creuat el Rubicó, ni Adam, Adam, si no hagués pecat.
"La noció de la substància individual enclou tots els esdeveniments i totes les seves denominacions, adhuc aquelles que hom anomena vulgarment extrínseques (és a dir, que només li pertanyen en virtut de la connexió general de les coses i pel fet que expressa tot l'univers a la seva manera), perquè cal sempre que hi hagi algun fonament de la connexió dels termes d'una proposició, que s'ha de trobar en les seves nocions. Aquest és el meu gran principi, en el qual penso que tots els filòsofs estaran d'acord, i del qual és un corol·lari l'axioma vulgar que diu que res no s'espera sense raó, i que hom pot sempre explicar perquè la cosa ha anat així més aviat que no pas altrament."

A. Arnauld, carta IX, de G.W. Leibniz.

Pensar tots els predicats d'un individu com a pertanyents a la seva essència és, doncs, una exigència de la raó; un altre problema és que un enteniment finit com el nostre no sigui capaç de definir l'essència de l'individu com a individu si no és per enumeració de tots els seus caràcters empíricament constatats, i per tant factible només a posteriori. Però aquest és únicament un problema relatiu a la nostra capacitat; com qui diu, un problema tècnic. De dret, aquell coneixement és possible a priori (i, de fet, és conegut a priori per Déu). No hi ha cap residu irreductible a l'intel·ligibilitat: tota la realitat és, en ella mateixa, transparent a la raó.

En aquest punt, cal introduir una distinció que Leibniz no pot passar per alt, perquè en efecte hi ha una diferència entre el que ell anomena veritats de raó i veritats de fet. Les veritats de raó són aquelles en què la inclusió del predicat en el subjecte (perquè tota veritat, ja ho hem vist, consisteix en el fet que el predicat estigui inclòs en el subjecte) és \textit{explicita}, i tenen la forma "A és A"; són anomenades també veritats \textit{idèntiques}, i la seva negació seria contradictòria; en aquest sentit, són veritats necessàries. En canvi, en les veritats de fet la inclusió del predicat en el subjecte no és explícita, i ha de ser, doncs (perquè la definició de veritat obliga a suposar aquella inclusió), \textit{implícita}. No som capaços de veure a priori que la noció de Cèsar contingui passar el Rubicó; ho descobrim a posteriori, empíricament; que passar el Rubicó pertanyi a la noció completa de Cèsar és alguna cosa que simplement constatem, descobrim que, de fet, és així; però, finits com som, no estem en condicions de descobrir-ne el perquè.

El \textit{saber absolut} consistiria a veure aquell perquè, és a dir, a reduir tota \textit{veritat de fet} a \textit{veritat de raó}. Però aquesta tasca és infinita (com que una substància està en relació amb totes les altres, el coneixement complet d'una de sola suposaria el de totes, que són en nombre infinit). Per això, la distinció entre veritats de raó i veritats de fet és fundada. Totes les veritats són idèntiques, o reductibles a idèntiques (és a dir, o ho són expressament o ho són virtualment); però algunes ho són en un nombre finit de passes, i aquestes són les \textit{veritats necessàries}, mentre que d'altres requereixen un nombre infinit d'operacions, i aquestes són les \textit{veritats contingents}. La distinció entre veritats necessàries i veritats contingents és vàlida absolutament i, doncs, també per a Déu. Però en rigor no es pot dir el mateix de la distinció entre veritats de raó i veritats de fet, que com a tal només és vàlida per a l'home, perquè només per a l'home (o
per a un enteniment finit) la diferència (absoluta) entre nombre finit i nombre infinit d'operacions genera dues menes de coneixement diferent, el racionals i l'empiric. Déu no necessita experimentar si Alexandre el Gran morirà envernat o no; ho sap des de sempre, a priori.

Una consecuència immediata de la noció completa de substància és el principi de la identitat dels indiscernibles.

"No hi ha mai en la natura dos éssers que siguin perfectament l'un com l'altre i entre els quals no sigui possible de trobar una diferència interna o fundada en una denominació intrínseca."

Monadologia, 9, G.W. Leibniz.

Atès el plantejament leibnizià, no hi pot haver dos éssers idèntics: si tots els predicats d'un individu formen part de la seva essència, entre aquests s'han de comptar també els predicats espaciotemporals. Quan, segons una anècdota famosa, la princesa Sofia de Hannover repta els nobles a trobar dues fulles iguals pels jardins de Herrenhausen, juga amb avantatge; sap a priori, que no les trobaran. Si són dues, tenen almenys un predicat diferent: la seva diversa situació en l'espai. I no és que la determinació espacial diferent sigui expressió d'una diferència interna desconeguda, sinó que és ella ja la diferència interna requerida; i és interna perquè el fet de ser un ésser en un lloc i no en un altre no li és extrinsec o accidental; no li és atribuït de fora, sinó que és un dels elements que en constitueixen la seva essència; també pel fet de ser un ésser en un lloc i no en un altre és l'ésser que és i no una altra cosa; no hi ha cap realitat tan absolutament simple (fora de Déu) que pugui ser definita independentment de les seves relacions amb la resta; i aquesta no és una impossibilitat que afecti merament el discurs: no hi ha res de tan simple que no sigui el que és per les relacions que manté amb la resta; així com cap idea no existeix aïllada d'un context que en determina el sentit, així cap cosa no existeix isolada d'una totalitat que la constitueix: tot conspira, sympnoia panta (Nous assaigs, prefaci).

I tot això, sens perjudici de la llibertat. Allò que esdevindrà a una substància, estant contingut en la seva noció, li esdevindrà segur, però no necessàriament. La fórmula de Leibniz és audaç, i sembla provocativa (de fet, va provocar una apassionada polèmica, amb Arnauld). La llibertat de les mònades dotades de consciència i de raó (els esperits) descansa en el caràcter contingent de tot el que és creat.
La tesi leibniziana és la següent: no tot el que és possible és real. De totes les coses que podrien existir, de tots els mons possibles (és a dir, de tot el que no era contradictori, en si mateix o en relació amb els altres), Déu ha escollit aquelles coses que formaven la combinació millor (és a dir, la més rica i la més variada) per a dur-la a l'existència. Però l'únic que ha fet Déu és, en aquest sentit, triar entre els possibles, que són independents de la seva voluntat: és possible (no contradictòria) la noció d'un Cèsar que lliurement decideix passar el Rubicó, i també la d'un Cèsar que lliurement decideix no passar el Rubicó (encara que aquesta sigui compatible amb altres nocions que aquelles amb què és compatible l'anterior); d'entre aquestes dues nocions possibles, Déu escull (actualitza) la millor (és a dir, la que forma part de la combinació més rica): el Cèsar escollit, doncs, passarà el Rubicó, perquè això forma part de la seva noció; però el passarà per la seva lliure decisió de passar-lo. La necessitat del pas del Rubicó és hipotètica (és a dir, derivada d'una hipòtesi o condició: que la noció de Cèsar que lliurement decideix passar el Rubicó formi part de la combinació més rica i més variada i, doncs, del món possible que Déu escull crear), no absoluta (Discurs de metafísica, 13).

Si tot predicat d'una substància s'explica des de la mateixa llei de la sèrie que en constitueix la substancialitat, tota acció o passió entre substàncies ha de ser, per força, acció o passió aparent. I és aquí on se situa la doctrina de l'harmonia preestablerta. Les substàncies no actuen les unes sobre les altres; cadascuna desenvolupa la sèrie dels seus predicats de manera autònoma, però alhora en harmonia amb les altres (perquè Déu, que les ha escollides, ho ha fet càrrega: ha escollit el Cèsar assassinat per Brutus i el Brutus assassí de Cèsar), atès que totes pertanyen a un mateix univers, que totes expressen i del qual són, totes, perspectives o punts de vista.

"Es podria dir, doncs, d'alguna manera i en un bon sentit, encara que s'allunyi del sentit habitual, que una substància particular no actua mai sobre una altra substància particular, ni en pateix, si es considera que allò que li esdevé a cada una no és sinó una consequència de la seva idea o noció completa, puix que aquesta idea enclou ja tots els predicats o esdeveniments i expressa tot l'univers."

Discurs de metafísica, 14, G.W. Leibniz.
En efecte, com que els esdeveniments d'una substància estan en harmonia amb els de totes les altres (perquè totes tenen amb ella alguna relació, encara que sigui només la relació espaciotemporal), el coneixement complet d'una sola mònada implicaria el coneixement de totes les altres, i "en la menor de les substàNCies, uns ulls tan penetrants com els de Déu podrien llegir tota la sèrie de les coses de l'univers" (Nous assaigs, prefaci). Per això Leibniz parla de les mònades com de "miralls vivents perpetus de l'univers" (Monadología, 56), que expressen la totalitat de les coses cadascuna des del seu biaix característic.

"I així com una mateixa ciutat esguardada des de diferents costats sembla tota altra, i es veu com multiplicada perspectivament, així també, en virtut de la multitud infinita de les substàNCies simples, hi ha altres tants universos diferents, que no són, tanmateix, sinó els perspectives d'un de sol segons els diferents punts de vista de cada mònada."

Monadología, 57, G.W. Leibniz.
4. L’empirisme postcartesià

4.1. La lectura empirista de Descartes

4.1.1. Consideracions generals

Comparat amb els sistemes del racionalisme continental, el pensament dels empiristes britànics té un altre to. No es tracta tant del fet, en ell mateix important, de l’empirisme contraposat al racionalisme, sinó més aviat de l’actitud intel·lectual que aquest fet posa en relleu.

El racionalisme és la doctrina gnoseològica que correspon a aquell pensament disposat a no reconèixer a la dada empírica un valor de veritat darrer, sinó que el considera sempre sospitós i necessitat de garantia exterior; l’empirisme, en canvi, el considera com a punt de referència últim, que cap raonament no autoritza a pervertir. Els aspectes, diguem-ne tècnics, que caracteritzen i distingeixen tots dos corrents (afirmació o negació de l’innatisme i concepció de la ment humana en general; model de coneixement; paper, fonamental o frivol, de l’experiència sensible; actitud davant de l’argument ontològic; valoració moral del món; etc.) són conseqüències més o menys lògiques d’aquell tarannà intel·lectual, i per això, al capdavall, secundaris.

Els principals representants de l’empirisme modern són Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley i Hume. Però cal tenir en compte una dada que obliga a establir entre ells una distinció important. Cronològicament, els dos primers són precartesians (Hobbes és contemporani estricte de Descartes, amb qui polemitza; però, per això mateix, la seva filosofia no n’és hereva). En canvi, els tres darrers són, pròpiament parlant, postcartesians. La seva filosofia seria inintel·ligible sense el precedent cartesià, i especialment sense la modificació que el cartesianisme ha introduït en la manera de considerar l’experiència (i que dóna a l’empirisme postcartesià un matís genuí que el distingeix de l’empirisme anterior a Descartes): les dades sensibles són continguts de consciència (en terminologia cartesià, idees); per tant, en elles mateixes i sense cap altra consideració, no es pot senzillament assumir que ens posin en contacte immediat amb les coses. L’experiència empírica, tot i que és la font del coneixement, no ens arrossega fora de la consciència, i el subjecte que pensa (que sent) ha de ser el punt de partença de la reflexió filosòfica.
En aquest mòdul didàctic ens haurem de limitar als sistemes dels empiristes postcartesians, els de més relleu teòric en l’època moderna.

### 4.1.2. La qüestió de la unió substancial

El plantejament de Descartes semblava conduir a una situació paradoxal, segurament consistent a l’interior del sistema, però de mal assumir des de fora d’aquest sistema: en efecte, duia a reconèixer l’existència d’un fet conceptualment inintèl·ligible. Aquesta és la paradox. La consistència en el sistema resulta del fet que, d’acord amb el marc teòric en què s’insereix (constituint especialment per l’afirmació de l’omnipotència divina i del caràcter creat de les veritats eternes), una cosa com aquesta és sempre possible. El cartesianisme pot assumir l’existència d’un fet que la raó no pot comprendre.

Els sistemes racionalistes, que rebutgen allò que en Descartes permetia acomodar el fet en el sistema (la doctrina de la creació de les veritats eternes), coincideixen a negar el fet i a explicar-ne l’aparença (explicació aquesta que depèn en cada cas dels respectius instruments conceptuais).

La tendència empirista, en canvi, serà justament la inversa. El fet, si és tal, és incontrovertible; si es confirma, s’ha d’admetre, se’n segueixi el que se’n segueixi. I el que se seguirà del fet de la unitat en l’home del cos i el pensament serà diferent en els diversos autors. Per Locke, durà al reconeixement del caràcter limitat dels nostres conceptes; per Hume, serà una constatació de l’escepticisme; i obligarà Berkeley a bastir un edifici conceptual capaç d’acollir-lo (de tal manera que, per fidelitat a l’experiència, edificarà un sistema que acabarà situant-se als antípodes de la pretesa experiència del sentit comú). Vegem-ho breument.

### 4.2. Locke

John Locke va néixer a Wrington (Somerset) el 29 d’agost de 1632. Estudià a la Westminster School i després, interessat per la medicina i les humanitats, al Christ College d’Oxford, on romangué fins al 1667 (hi ensenyà grec una colla d’anys); el 1667 entrà al servei del comte de Shaftesbury, com a conseller i preceptor del seu fill. L’any 1674 es doctorà en medicina. Entre el 1675 i el 1679 viatjà per França. El 1683 es va haver d’exiliar a Holanda, a causa de les intrigues polítiques del seu amic Shaftesbury, que havia estat detingut dos anys abans. El 1688 tornà a Anglaterra; des del 1691 va viure a Oates (Essex), a la casa de Ralph Cudworth (mort el 1688), amb la filla d’aquest –Damaris Masham– i el seu marit. Hi morí el 28 d’octubre de 1704.

Les seves obres principals són l’Epistola de tolerantia (1689), els Two treatises of government (1690) i l’Essay concerning human understanding (1690).
Una bona introducció al punt de vista de Locke pot ser la que forneix la polèmica que aquest va mantenir amb el bisbe de Worcester, Edward Stillingfleet (representant dels anomenats platònics de Cambridge, autor d’un *Discourse in vindication of the doctrine of the Trinity*, 1697), de la qual es fa ressò Leibniz al final del "Prefaci" del seus *Nouveaux essais sur l’entendement humain* (que és la resposta de Leibniz a l’*Essay* de Locke). La manera com Leibniz la formula ("pot la matèria pensar?") serà la forma que, en endavant, adoptarà predominantment la problemàtica cartesiana de la unió substancial i la comunicació de les substàncies.

I diem que aquella polèmica és una bona introducció a la posició de Locke perquè el bisbe de Worcester denuncia de manera molt clara certa ambigüitat present en l’*Assaig* de Locke (que és la seva obra més important des del punt de vista que aquí ens interessa, a saber, la temàtica gnoseològica).

En efecte, com a resultat de l’anàlisi dels dos primers llibres de l’*Assaig*, Locke estableix l’existència de dues classes de substància, l’espiritual i la corporal (*Assaig*, II, 23, § 15). Refem breument l’itinerari que el duu fins a aquí: un cop rebutjada l’existència de les idees innates (que Locke interpreta sobretot a la manera dels platònics de Cambridge, més que no pas a la manera cartesiana; és a dir, com a innatisme actual més que no pas virtual), reconeix només dues menes d’idees, les idees de sensació (que vénen a través dels sentits: les idees de color, de so, etc.) i les idees de reflexió (que procedeixen de la introspecció: les idees de tristor, joia, etc.); també n’hi ha que procedeixen tant de la sensació com de la reflexió (com són les idees d’extensió, de nombre, d’existència). Aquestes idees són pensades com l’empremta que una sensació o una reflexió deixa en el subjecte que coneix, en ell mateix taula rasa que l’experiència s’encarrega d’omplir (*Assaig*, II, 1, §§ 23-25).

Les idees de sensació representen un món exterior a la consciència mateixa, atès que aquesta és, relativament a elles, passiva, i es limita a rebre-les tal com li arriben, independentment de la seva voluntat; si bé en aquest punt de la representació de la realitat exterior s’ha de fer una distinció, que es deu poder remetre fins a Aristòtil, però que Locke repensa i fa célebre: és la distinció entre les *qualitats primàries*, que designen la capacitat de les coses externes per a produir en la ment idees que representarien les propietats veritablement existents en les coses (idees, doncs, de les qualitats primàries), i les *qualitats secundàries*, que són les que engendren en nosaltres idees que resulten únicament del nostre contacte amb les coses externes; les idees de les qualitats secundàries són, doncs, subjectives (*Assaig*, II, 8, §§ 8-20), però ens permeten de viure (*Assaig*, II, 23, §§ 11-12), de manera similar a com ho permetien les idees sensibles en Descartes.
Les idees de sensació i reflexió són simples; la ment les rep (Assaig, II, 2, §§ 1-2) pot, tanmateix, elaborar-les i formar, a partir de la seva combinació, idees complexes. Entre aquestes, la idea de substància: designa una col·lecció de cert nombre d’idees simples, considerades com a unides en un sol subjecte; a partir del fet que determinades idees simples se’ns han presentat sempre enllaçades (una determinada figura, un cert color, duresa, textura, etc.), la ment suposa que existeixen totes en un mateix subjecte o substrat desconegut (perquè no és ell el que és objecte d’experiència, sinó aquelles figura, color, duresa, textura, etc.), al qual anomena "substància" (Assaig, II, 23, §§ 1-4).

Arribem així al punt en què Locke afirma l’existència de **substàncies materials i de substàncies espirituals**: així com suposem l’existència d’un substrat per a aquelles idees simples que prenem de l’exterior, bo i formant la idea complexa de substància material, així també hem de suposar l’existència d’un substrat per a aquelles operacions que experimentem en el nostre interior (pensament, desig, coneixement, etc.), bo i formant la idea complexa de substància espiritual (Assaig, II, 23, § 5); tan clara és, o millor, tan poc clara és l’una com l’altra (Assaig, §§ 15, 27, 28). Però allò que sí que és clar és que el cos es caracteritza per les idees de solidesa i d’impuls, mentre que l’esperit es caracteritza per les idees de l’enteniment i la voluntat; l’un no pot produir naturalment l’altre.

És en aquest moment que es produeix l’ambigüitat o fins i tot la contradicció que Stillingfleet denuncia. Efectivament, Locke escriu:

**Idees de matèria i de pensament**

“Tenim les idees de matèria i pensament, però possiblement mai no serem capaços de saber si un èsser material pensa o no pensa; perquè ens és impossible de descobrir, a partir de la contemplació de les nostres pròpies idees, sense la revelació, si l’Omnipotència ha donat a algun sistema material degudament disposat el poder de percebre i de pensar, o si ha unit i fixat a la matèria així disposada una substància immaterial pensant: perquè, relativament a les nostres nocions, no és més lluny de la nostra comprensió concebre que Déu pugui, si li plau, sobreafigir a la matèria una facultat de pensar que concebre que li sobreafigei en una substància immaterial pensant, ja que no sabem ni en què consisteix pensar ni a quina mena de substàncies ha plagut al Totpoderós de donar aquest poder, que no es pot trobar en cap ésser creat si no és pel que bellament ha plagut a la bondat del Creador.”

Assaig, IV , 3, § 6, J. Locke.

Això sembla, en efecte, arruinar la distinció que abans havia establlert entre substància material i substància espiritual, explicitament oposades l’una a l’altra com el material a l’immaterial (Assaig, II, 23, § 15). La resposta de Locke al bisbe consisteix a atenuar aquesta oposició: atès que hi ha pensament, existeix la substància espiritual; atès que hi ha solidesa, existeix la substància material. Segons això, el més probable és que existeixin dues substàncies diferents, una de material i una altra d’espiritual i immaterial; però, en rigor, això no està demostrat. No és impossible que existeixi un substrat comú al pensament i a la solidesa, i per tant una substància que sigui espiritual i material. El caràcter inclosible del substrat que anomenem "substància" ho permet,
i l’omnipotència divina ho fa possible. Al capdavall (respon Locke en la seva segona carta al bisbe), Déu pot afegir a l’essència de la matèria les qualitats que li plau; no és més problemàtic (no pertany menys a la seva naturalesa) que li afegeixi el pensament que el fet que li afegeixi el moviment o la vida. La nostra concepció no és la mesura del poder de Déu; l’atració i la gravitació newtonianes en constitueixen un exemple brillant: incomprensibles, són reals (*The Works of John Locke*, Londres, 1823; vol. IV, pàg. 467-468).

**Confiança en la raó humana**

La crítica de Leibniz a aquesta posició de Locke és una de les més contundents declaracions de confiança en l’abast de la raó humana i una excel·lent mostra del diferent tarannà intel·lectual de racionalistes i empiristes: ningú no està autoritzat (escriví Leibniz en el "Prefaci" dels *Nous essais sobre l’enteniment*) a negar allò que no entén, però sí a negar allò que és inintel·ligible i inexplicable; tot allò que és natural s’ha de poder comprendre. Passant del principi general al cas particular de la matèria el pensament: si el pensament és una modificació de la matèria, ha de ser possible mostrar de quina manera en resulta; atès, però, que pensar no és natural a la matèria (el pensament no s’explica per magnitud, figura i moviment), resulta que aquesta només podrà pensar o per miracle o perquè Déu li afegeix una substància pensant. Altrament, caldria renunciar "a la filosofia i a la raó, obrint asils a la ignorància i a la peresa", destruint així "la nostra filosofia, que cerca raons, i la saviesa divina, que les forneix".

La posició de Locke és incomoda, però neta: el nostre coneixement es constitueix únicament a partir de les idees simples: així, sabem que hi ha solidesa i que hi ha pensament; essent la noció de substància un terme que designa un substrat incognoscible, no podem estar completament segurs que a la distinció real entre aquelles idees correspongui igualment una distinció real entre els seus substrats. Això no deu constituir una destrucció de la filosofia i de la raó humana, com li retreu Leibniz; però sí que suposa un reconeixement seriós del seu caràcter limitat.

"Sigui com sigui, crec que temim tantes idees, i tan clares, pertanyents a l’esperit com en tenim de pertanyents al cos, essent-nos igual de desconeguda la substància de tots dos; i la idea del pensament en l’esperit és tan clara com la de l’extensió en el cos; i la comunicació del moviment per mitjà del pensament, que atribuïm a l’esperit, és tan evident com la que es produeix per impuls, que adscriuríem al cos. Una experiència constant ens fa veure totes dues, encara que el nostre estret enteniment no en pogui comprendre cap. Perquè quan la ment vol mirar més enllà d’aquestes idees originals que temim a partir de la sensació o de la reflexió i penetrar en les seves causes i maneres de producció, trobarem sempre que no hi descobreix res més que la seva estretor de mires."


Que el pensament sigui causa del moviment d’un cos (noteu que l’exemple és un cas del problema cartesià de la comunicació de les substàncies) és incompreensible, però és un fet; igualment incompreensible, però igualment real, és que un cos comuniqui el moviment a un altre cos (i el lector pensarà aquí en Malebranche, a qui Locke coneix prou bé: va escriure *An examination of P. Malebranche’s opinion of seeing all things in God*, publicat pòstumament el 1706); l’experiència dóna fe que això és així i, per tant, la raó no té cap altre remei que prendre’n nota, i extreure’n les conseqüències que conviguin. La transició des de les nostres idees fins a les coses exteriors, que és allò en què, pròpiament parlant, consisteix el coneixement, no es produeix (ni tan sols relativament a les qualitats primàries) amb tota la consistència i seguretat
que desitjaríem. Lluny de l’audàcia racionalista d’un Leibniz, el pensament de Locke presenta així un component escèptic que l’apropa més aviat a les posicions posteriors de Hume.

4.3. Berkeley

George Berkeley va néixer el 12 de març de 1685 a Dysert Castle (Kilkenny, Irlanda), en el si d’una família acomodada que li proporcionà una bona educació al Kilkenny College i, després, al Trinity College de Dublin, on es graduà el 1707 i hi romangué com a professor; fou ordenat sacerdot de l’Església anglicana el 1709. El 1713 viatjà a Londres i després al continent, on va conèixer, entre d’altres, Malebranche. El 1728 es va casar amb Anne Forster, i tot seguit el nou matrimon i se’n va anar a les Bermudes, amb la intenció de fundar-hi un College i difondre-hi l’evangeli. Romangué a Newport (Rhode Island) fins al 1731, sense haver rebut l’ajut econòmic promès per a realitzar els seus desig nis. Retornat a Londres, el 1734 fou nomenat bisbe de Cloyne, a Irlanda, on restà fins poc abans de la seva mort, a Oxford, el 14 de gener de 1753.

Entre les seves obres cal esmentar les següents: An essay towards a new theory of vision (1709); A treatise concerning the principles of human knowledge (1710; és la seva obra filosòfica principal, juntament amb la següent); Three dialogues between Hylas and Philonous (1713); De motu (1721); Alciphron: or the minute philosopher (1732); The analyst (1734); Siris (1744).

La metafísica de Berkeley representa una simplificació brillant i alhora paradoxal de la posició de Locke. Simplificació brillant, perquè aconsegueix defugir les dificultats que experimentava Locke a l’hora de salvar la concepció representacionista del coneixement (les idees, objecte de la nostra ment, representen coses exteriors, d’un altre ordre, a les quals s’assemblen—si més no, les idees de les qualitats primàries—). Però alhora simplificació paradoxal, perquè, bo i assumint el punt de partença empirista, acabarà negant l’existència de la substància material, que serà considerada no solament inútil (ja que no és necessària per a donar raó dels continguts de la consciència), sinó fins i tot contradictòria (en ser definida com a suport essencialment diferent dels atributs que suposadament sosté). L’empirisme concedeix a l’immaterialisme.

Un dels avantatges d’aquest resultat, que Berkeley esmentarà sovint, és el relatius a la problemàtica sobre si la matèria pot o no pot pensar i, en general, a la qüestió tradicional de les relacions entre la matèria i l’esperit. Vegem ràpidament les etapes principals del seu raonament.
El punt de partença de Berkeley és cartesià, en la seva versió genuïnament empirista: les sensacions o idees dels sentits, és a dir, un cert tipus de continguts de consciència. Berkeley mira de fer veure que no hi ha cap diferència entre les sensacions (les idees dels sentits) i les coses sensibles. Una poma, p. ex., (Principis, I, 1), no és res més que un determinat conjunt d’idees: uns determinats color, sabor, olor, figura, consistència, etc. A més de les idees (que en elles mateixes són passives), hi ha d’haver també un esperit o ésser actiu que percebi i en el qual elles existeixin, perquè "només hi pot haver idees en una ment que les percebi", atès que "l’existència d’una idea consisteix en el seu ser percebuda"; el seu esse és percipi (Principis, I, 2-6).

La primera conseqüència de l’anàlisi anterior és el rebuig de la noció lockeana de substància material com a substrat d’idees i, amb ella, el rebuig del representacionisme (Principis, I, 7-10). Per Locke, en efecte, igual com per Descartes, les idees són representatives: són còpies o imatges d’una realitat exterior a la consciència (amb el benentès, és clar, que n’hi ha també que no ho són, sinó que simplement són el fruit de l’activitat imaginativa de l’esperit; però aquestes no fan problema, en la mesura que no es confonguin amb les altres). Ara bé, això, denuncia Berkeley, és absurd. És evident que una ideà només pot assemblar-se a una ideà. A més, aquests pressumptes models, o bé són percebuts, i aleshores són idees, o bé no ho són, i aleshores no en podem dir res. De res no serveix tampoc la distinció lockeana entre les idees de les qualitats primàries i les de les qualitats secundàries: en realitat, les primeres no existeixen sense les segones (p. ex., no hi ha extensió sense color), i tan modalitats de l’esperit són les segones (com Locke reconeix) com les primeres (cosa que Locke pretén negar).

La matèria

Berkeley va tenir la lucidesa d’aprofundir la inspiració cartesiana que la matèria és estranya. A diferència del pensament, que es defineix en termes d’immediatesa o transparència (vegeu en l’apartat sobre Descartes el passatge citat dels Principis de la filosofia, I, 9), la matèria designa justament el que és opac, allò amb què totem i que, en si mateix, no es pot pensar sin negativament. Ben mirat, el procés de les Meditacions cartesians comença amb la certesa del que és immediat (el jo que pensa) per acabar arribant a la matèria o el que és estrany, a base de detectar, identificar i destriar els moments d’estranyesa en allò que d’antuvi és immediat.

No solament no és necessari postular l’existència d’un substrat material incognoscible (que ni els sentits ni la raó no ens obliguen a admetre: vegeu el primer dels Tres diàlegs entre Hylas i Philonous), sinó que fer-ho és fins i tot contradictori (Principis, I, 16-20): significa acceptar que les idees existeixen en una cosa que no actua; i, tal com reconeixen fins i tot aquells que hi creuen, no és possible donar raó de com pot el cos actuar sobre l’esperit, o com pot la matèria imprimir una idea en una ment (Principis, I, 19).
Ara bé, afirmar que una idea només pot existir en una ment no significa necessàriament sostenir que aquesta ment hagi de ser la meva. La independència respecte a la meva voluntat que manifiesten sovint les idees mostra de manera incontestable que no depenen de la meva ment, sinó de la d’algú altre (*Principis*, I, 29); i la mateixa observació permet distingir entre sentir i imaginar (*ibíd.*, I, 30); la constància i regularitat de les lleis de la naturalesa, com també la ja esmentada independència respecte a la meva voluntat, condueixen a sostenir que la ment de la qual depenen en darrera instància totes les idees és la **ment divina** (*ibíd.*, I, 33, 36, etc.).

Només existeixen, doncs, esperits finits (el plural és raonable; no apodíctic; vegeu *Tres diálegs*, III, ed. Luce pàg. 233) i un esperit infinit, Déu; de cap manera no existeix, a més a més, una substància material, com pensa el vulgar, enganyat pel fet que el llenguatge forma idees abstractes, universals, i tendeix després a hipostasiar-les, fent-ne coses. En el pensament de Berkeley, l’immaterialisme i el nominalisme són tesis solidàries.

Si això és així, el problema tradicional de la comunicació de les substàncies s’esvaeix, perquè la suposada substància material no existeix.

‘Procedim a continuació a examinar les conseqüències de la nostra doctrina. Algunes es mostren a primer cop d’ull, com el fet que algunes qüestions difícils i obscures, en les quals s’ha malaguanyat força especulació, són completament bandejades de la filosofia. Pot pensar la substància corpòria? és la matèria infinitament indivisible? I com actua sobre l’esperit? Aquestes i altres recerques semblants han subministrat distracció infinita als filòsofs de totes les èpodes. Però com que depenen de l’existència de la matèria, ja no tenen lloc en els nostres principis.’

*Principis*, I, 85, G. Berkeley.

El problema de si la matèria pot o no pot pensar la dificultat per explicar la comunicació entre el cos i l’esperit, desapareixen, mancats de sentit, un cop destruït un dels fonaments que els feien possibles (la creença en una substància material essencialment diferent de la substància espiritual).

L’**immaterialisme** sembla una tesi fabulosa. Però Berkeley insisteix a remarcar que, a tots els efectes, l’experiència queda perfectament salvada. El món no perd ni una engruna de la consistència que estem avsesats a atribuir-li. L’únic cosa que ha canviat és la manera com s’ha de concebre el seu estatut ontològic. De la mateixa manera, el fet empèric que el cos respongui al desig de la voluntat, és a dir, el fet que Descartes explicava a partir d’una incomprensible unió substancial i del qual els filòsofs posteriors no van poder donar raó sense negar-lo (racionalsits) o sense reconèixer que exceedia la nostra capacitat de comprensió (Locke), arriba a ser explicat satisfactòriament quan ja no s’oposa a cap principi del coneixement humà. El peatge que ha calgut pagar per a això ha estat, tanmateix, allunyar-se del sentit comú; al capdavall, i no deu
ser aquesta la menor de les paradoxes de la filosofia de Berkeley, ha conduït l'empirista que es volia conseqüent a bastir un edifici conceptual no menys barroc que els dels racionalistes del continent.

4.4. Hume

David Home va néixer en una família calvinista el 26 d'abril de 1711, a Edimburg; més endavant canviaria el seu cognom per "Hume". El 1723 entrà al College d'Edimburg per estudiar jurisprudència; ho abandonà el 1725 o 1726, per dedicar-se a la filosofia, instal·lat a Ninewells (Berkshire), a la propietat del seu pare. El 1734 viatjà a França, on romangué fins al 1737, entre Reims i La Flèche (el col·legi dels jesuïtes on havia estatut Descartes). Tornà a Londres amb el Treatise gairebé enllestit. Les seves publicacions provocaren la ira dels extremistes religiosos i li impediren d'accedir a la docència universitària; va fer de tutor, secretari militar, diplomàtic, bibliotecari. El 1766 va conèixer Rousseau, la ruptura de l'amistat amb el qual l'any següent generà una agra polèmica pública. El 1769 s'establí definitivament a Edimburg, on va morir el 25 d'agost de 1776.

La seva obra principal és el Treatise of human nature (1739-1740); altres obres filosòfiques importants són: An enquiry concerning human understanding (1748); An enquiry concerning the principles of morals (1751); Dialogues concerning natural religion (publicats pòstumament el 1779).

Les anàlisis de Hume condueixen a uns resultats similars als de Locke, més que no pas als de Berkeley: la qüestió de la relació entre el pensament i la matèria és, com tantes altres, inintel·ligible. El principi empirista seguit rigorosament (que en Hume adopta la forma: totes les idees deriven d'impressions; vegeu: Tractat de la naturalesa humana, ed. Selby-Bigge, pàg. 4) condueix a negar que tinguem cap idea de la substància (vegeu, p. ex., sobre la pretesa substància mental: Tractat, pàg. 233-234), amb la qual cosa la pregunta per la materialitat o la immaterialitat de l'ànima, la qüestió de si les percepcions són en una substància material o immaterial, esdevé absurda.

Reprenguem els moments principals del raonament de Hume. El contingut de la ment humana es redueix a impressions (sensacions internes o externes) i idees (representacions pàl·lides de les sensacions); el grau de validesa de les segones és en funció de la seva proximitat amb les primeres; això ens forneix un criteri de veritat especialment útil en l'activitat filosòfica: "Si tenim alguna sospita que un terme filosòfic és utilitzat sense cap significat o idea (com passa massa sovint), només ens cal demanar: 'de quina impressió deriva aquesta suposada idea?' I si és impossible assignar-n'hi cap, això servirà per a confirmar la nostra sospita" (Investigació sobre l'enteniment humà, ed. Selby-Bigge, pàg. 22).
Les idees, que en principi són simples, s’associen a fi de formar idees complexes; aquesta associació és resultat de certa atracció, comparable a l’atracció universal en el món físic (*Tractat*, pàg. 12-13). Les lleis fonamentals d’aquesta atracció o associació d’idees són la semblança, la contigüitat en el temps o en l’espai i la causalitat (*Investigació*, pàg. 24).

Entre aquestes lleis destaca particularment la darrera, ja que es troba a la base de tots els nostres raonaments relatius a les qüestions de fet (ibíd., pàg. 26). L’anàlisi a què Hume la sotmet és justament celebrada (*Investigació*, pàg. 27-47; *Tractat*, III, esp. sec. 2-8): quan diem que A és causa de B, pensem que existeix una successió constant entre A i B (sempre que es dona A, es dona B) i que aquesta successió no és casual, sinó que és necessària.

La dificultat que Hume posa en relleu es troba en aquest caràcter pressumptament necessari de la connexió: en efecte, no és ni verificable empíricament ni demostrable racionalment. L’experiència mai no descobreix la relació causal, mai no troba res en A que es pugui qualificar com "el poder de produir B"; l’experiència no ens autoritza a afirmar la causalitat, sinó només a constatar certa constància i regularitat. Pel que fa a la raó, tampoc no pot demostrar la necessitat de la connexió: per a adonar-se'n, n’hi ha prou amb comparar aquesta suposada necessitat en l’ordre de les qüestions de fet amb aquells exemples que són d’una necessitat indiscutible, de l’ordre de les relacions entre idees (aquelles que és impossible de concebre d’una altra manera, atès que la seva negació és contradictòria: les proposicions matemàtiques). És obvi que una relació causal no és necessària absolutament: no és contradictori pensar que a A no la succeeixi B; a priori, qualsevol cosa en podria produir qualsevol altra. D’altra banda, necessitat implica universalitat (ja Leibniz havia insistit en això; vegeu, p. ex., el “Prefaci” als *Nous assaigs*); però mai no podem tenir sobre una futura qüestió de fet la mateixa certesa que podem tenir sobre una relació matemàtica; cap raonament basat en l’experiència no pot demostrar absolutament que el futur es comportarà de la mateixa manera que ho ha fet el passat. Però tendim a pensar que sí. Hume explicarà la relació de causalitat com un resultat combinat de la imaginació i del costum: la regularitat de successió empiricament constatada conduceix la imaginació a anticipar-se; la causalitat és, en aquest sentit, una creença, engendrada per la imaginació i refermada pel costum. Noteu que la posició de Hume és menys la negació de la causalitat (a la manera de Malebranche –a qui Hume coneix prou bé–, que negava tota causalitat finita) que la negació de la possibilitat de demostrar-la: podem continuar creient-hi, de fet ho fem, però sense poder fonamentar aquesta creença. L’escepticisme en matèria de demostració és perfectament compatible amb la fermesa en la creença.

**Demostració i creença**

Aquesta distància entre la demostració i la creença, que és valida de la causalitat, continua essent vàlida en general de les doctrines de Hume, com p. ex. la qüestió de la creença en

La col·lisió de les boles de billar és un dels paradigmes de la relació causa-efecte.
El punt de partença empirista, unit a la negació de la força demostrativa de la llei de causalitat, conduexi a les doctrines més característiques de Hume: el rebug de la idea de substància (perquè no deriva de cap impressió, essent pensada com a substrat en el qual se suposa que aquelles existeixen; *Tractat*, pàg. 15-16) i la impossibilitat de demostrar l'existència d'un món d'objectes exteriors (*Tractat*, IV, sec. 2) o d'un subjecte personal idèntic al llarg del temps (*Tractat*, IV, sec. 6, esp. pàg. 251-254).

**Sobre les idees i les impressions**

"Com que no hi ha res en la ment sinó les percepcions, i com que totes les idees deriven d'alguna cosa present anteriorment en la ment, se segueix d'aquí que ens és impossible de concebre o de formar una idea de cap cosa específicament diferent de les idees i les impressions. Parem tant com puguem la nostra atenció fora de nosaltres mateixos, portem la nostra imaginació fins als cels o fins als darrers confins de l'univers; mai no avançarem realment ni un sol pas fora de nosaltres mateixos, ni podrem concebre cap mena d'existència sinó la de les percepcions que han aparegut en aquesta estreta esfera. Aquest és l'univers de la imaginació; no tenim cap altra idea que la d'allò que aquí es produeix."

*Tractat*, pàg. 67-68, D. Hume.

En rigor, estem tancats en el món de les percepcions, i no podem accedir a un suposat món d'objectes. Però és un fet que creiem en l'existència dels cossos (*Tractat*, pàg. 187); l'única cosa que podem fer és, llavors, explicar el fonament d'aquesta creença, que resulta no ser ni l'experiència sensible (que mai no ens pot dur més enllà de les percepcions) ni la raó (els arguments de la qual només uns quants coneixen; deixant de banda el fet que són fal·laços, ja que descansen en una inferència causal, de la percepció al cos), sinó la imaginació (a partir de certa constància i coherència en les percepcions, que aquella generalitza, donant origen a la creença en l'existència independent i continua dels cossos; *Tractat*, pàg. 209).

Un raonament anàleg explica la creença en un jo personal, substrat que unificaria en una substància idèntica al llarg del temps un cert conjunt de percepcions discontínues. No pot ser objecte de demostració, però és objecte de creença. La creença, tanmateix, resulta de la mateixa naturalesa humana; ens alliberà de la "malenconia i deliri filosòfics" (*Tractat*, pàg. 269) a què ens coneixem la raó, amb la qual cosa ens permet de viure (*Tractat*, IV, sec. 7).

"L'home és un ésser sociable, no menys que un ésser racional (…). Sembla que la naturalesa ha establert que la més adequada a la raça humana és una mena de vida mixta, i que secretament els ha advertit que no permetin que cap de les seves predisposicions els estré massa, tant com per a incapacitar-los per a d'altres ocupacions i entreteniments. Accep la teva passió per la ciència, diu ella, però fes que la teva ciència sigui humana i que tingués una referència directa amb l'acció i la societat (…). Sigues un filòsof, però enmig de tota la teva filosofia, continúa essent un home."

*Investigació*, pàg. 8-9, D. Hume.
L'escepticisme moderat al qual condueix la reflexió duu també a reconèixer una esfera pròpia per a la vida; en aquesta ja no hi haurà lloc per a les certeses absolutes, però tampoc no n’hi haurà per als errors absoluts. L’escepticisme ens deslliura així del fanatisme i de la superstició (Tractat, pàg. 271-272); al cap-davall, "els errors en religió són perillosos; en filosofia, només ridicals" (ibíd., pàg. 272). L’escepticisme ofereix així un marc general de tolerància a l’interior del qual es desenvoluparan les diferents idees de la filosofia pràctica de Hume (pragmatisme o utilitarisme polític, moral del sentiment, etc.).

En el context que acabem d’exposar, és fàcil de veure com hi encaixa el problema de la comunicació entre pensament i matèria. Es tracta d’una qüestió completament mancada de sentit. Primerament, res no ens autoritza a parlar de substàncies corporal o espiritual, atès que el terme "substància" designa una idea a la qual no correspon cap impressió. Per la mateixa raó, no tenen cap valor els diferents arguments que pretenen demostrar el caràcter immaterial de la substància espiritual, si bé tampoc no valen més els arguments que pretenen demostrar el contrari (Tractat, pàg. 234-239).

Una percepció no està enlluc; per això, no està en un substrat material (contra els materialistes); però com que existeixen percepcions extenses, tampoc no pot estar en un substrat simple i indivisible, contra els espiritualistes (el detall de l’argument és complex, però el sentit general sembla clar: com que hi ha idees inextenses, el seu substrat no pot ser extens; però com que n’hi ha d’extenses, tampoc el seu substrat no pot ser inextens). Ni els uns ni els altres eviten el spinozisme (Tractat, pàg. 240-245; Hume no sembla haver llegit directament Spinoza). I pel que fa a l’argument cèlebre que impedeix a la matèria ser la causa del pensament (n’és una versió l’atac de Leibniz a Locke a què hem fet referència més amunt), perquè tota modificació de la matèria continuará essent matèria (Tractat, pàg. 246-247), és fàcil de refutar tenint en compte que pressuposa la legitimitat de la inferència causal.

I això ens conduceix al cor mateix de la posició de Hume: a priori, qualsevol cosa pot ser la causa de qualsevol altra cosa; no hi ha més dificultat per a pensar que la matèria és la causa del pensament que per a pensar qualsevol altra connexió de causa i efecte (Tractat, pàg. 247-248; Investigació, pàg. 64-65). De fet, i atès que en rigor ens hem de limitar a constatar esdeveniments successius, podem parlar de "causalitat" entre cos i ànima, perquè l’experiència mostra que a diferents modificacions en les disposicions del cos segueixen modificacions en els pensaments i percepcions (Tractat, pàg. 248 i següents). La qual cosa no significa, obviament, que es pugui legitimament parlar de relació causal entre cos i ànima, sinó només que hi ha exactament els mateixos motius (la successió temporal) per a fer-ho en aquest cas que en els altres.
"La decisió final sobre tot això és, doncs, que el problema relatiu a la substància de l'ànima és absolutament inintel·ligible. Cap de les nostres percepcions no és susceptible d'unió local, ni amb allò que és extens ni amb allò que és inextens, essent algunes d'elles d'una mena, i algunes altres, de l'altra. I com que la conjunció constant dels objectes constituï-xen l'essència mateixa de la causa i l'efecte, la matèria i el moviment sovint es poden considerar les causes del pensament, en la mesura que tenim alguna noció d'aquesta relació."

*Tractat*, pàg. 250, D. Hume.

El resultat és, doncs, una accentuació de la posició final de Locke, i s'emmarca en l'escepticisme general del pensament de Hume: "Hi ha en tota la naturalesa res més misteriós que la unió de l'ànima amb el cos, en virtut de la qual una suposada substància espiritual adquireix sobre la material una influència tal que el pensament més refinat és capaç d'actuar sobre la matèria més grollera?"

(*Investigació*, pàg. 65). D'acord amb la manera tradicional de pensar aquests conceptes (la distinció real cartesiana), això és incomprensible; d'acord amb la crítica de Hume, no estem autoritzats a parlar de substància material ni de substància espiritual; però l'anàlisi de la noció de causalitat ens duu a reconèixer que, al capdavall, el fet que la unió substancial (de manera imprecisa) designa és, baldament incomprensible (igual com tota connexió causal), veritable (objecte d'experiència).

Constatem així, un cop més, una tendència comuna en tota la tradició empirista britànica i oposada a la tradició racionalista continental: si aquesta darrera, davant la posició cartesiana, articula els seus sistemes de manera que puguin donar raó d'un fet que, tal com Descartes el descrivia, era incomprensible i en conseqüència inacceptabla, serà característic d'aquella, en canvi, la fidèlitat constant a la dada, encara que això pugui arribar a implicar (Locke, Hume) el reconeixement de la limitació de la capacitat humana de comprendre.
5. Nota sobre Pascal

Aquest passeig sumari per la filosofia del segle XVII seria incomplet si no fos esment d’un filòsof com Pascal, que massa sovint hom ha tendit a considerar com un autor excèntric, i al qual de vegades s’ha pretès negar l’entitat filosòfica qualificant-lo d’escriptor o pensador religiós, d’importància menor en una història de la filosofia. A parer nostra la seva rellevància filosòfica, és indiscutible, i únicament s’ha vist entelada a causa d’una certa asistematicitat de la seva obra (especialment, de la que havia de ser la principal i que contingències biogràfiques van deixar inacabada), més que no pas del seu pensament. Quant a l’excentricitat, mirarem de fer veure –en poques pàgines– que en realitat no és tal, i que ocupa en el segle XVII un lloc tan ben determinat (i que es pot situar relativament a Descartes) com ho poden estar-ho els que ocupen els racionalistes o els empiristes postcartesians.

Blaise Pascal va néixer a Clarmont-Ferrand (Baixa Alvèrnia) el 19 de juny de 1623, en una família de la petita noblesa de toga. Va ser educat pel seu pare. Aviat va donar mostres de la seva precocitat científica: als setze anys escrigué un tractat sobre les cônikes, i als dinou inventà la primera calculadora utilitzable. El 1646 va tenir el primer contacte amb el jansenisme, que havia de marcar la seva vida (el 1652, la seva germana Jacqueline ingressaria al monestir de Port Royal). Fins al 1654, es va dedicar a la recerca científica (física i matemàtica), que mai no abandonaria, però que a partir d’aquell moment ocuparia en la seva vida un lloc compartit amb les preocupacions religioses i filosòfiques. Va morir a París el 19 d’agost de 1662.

De les seves obres cal destacar sobretot, ultra els treballs específicament científics, les dues següents: les Lettres provinciales (1656-1657) i les Pensées, que de fet no són una obra, sinó un conjunt de textos que Pascal va escriure amb la intenció (que la mort frustraria) de redactar una Apologia de la religió cristiana i que els editors van recollir i publicar pòstumament (per primera vegada, el 1670).

El lloc filosòfic de Pascal en el segle XVII es pot determinar també, igual que el de la major part dels seus contemporanis, relativament a la seva posició envers Descartes (al qual va arribar a conèixer, al setembre de 1647). Però a diferència d’aquells, particularment dels racionalistes, que rebutgen la doctrina de la creació de les veritats eternes (bàsica en el cartesianisme), Pascal comparteix amb Descartes no solament la doctrina sinó, sobretot, el tarannà que la doctrina posa de manifest. Per això es pot arribar a dir que Pascal és cartesià fins i tot en el seu anticartesianisme.
I parlem d'anticartesianisme perquè, en algun sentit, aquest és evident. Són nombrosíssims els passatges en què Pascal critica Descartes, "inútil i incert" (Pensaments, ed. Brunschvicg, núm. 78). Però hi ha en això un punt d'aparença, que cal determinar. I, de fet, el cartesianisme és omnipresent en el pensament de Pascal, que comparteix les grans tesis de la metafísica cartesiana.

Així, encara que Pascal critiqui la física cartesiana (que hauria qualificat de novel·la de la naturalesa), p. ex., pel que fa a l'existència del buit (que Descartes nega i Pascal afirma; el 1646, Pascal repeteix l'experiment baromètric de Torricelli), accepta el punt de vista fonamental del mecanicisme (Pensaments, 79), amb l'única excepció, potser (els textos no són clars: Pensaments, 340-344), de la doctrina dels animals màquines.

Però la coincidència de fons amb Descartes esdevé més significativa quan retrobem en Pascal la mateixa posició, difícil, que vèiem en Descartes i que rebutgen com a insostenible la major part dels postcartesians: Pascal no sols accepta la distinció real entre cos i ànima (definits també a partir de l'extensió i el pensament), sinó que afirma igualment que cos i ànima es troben en l'home en una unitat inseparable. I Pascal tampoc no recula davant el caràcter incomprensible d'aquesta unitat.

D'una banda, Pascal assumeix les posicions fonamentals de l'espiritualisme cartesià: la necessitat de distingir el corporal de l'espiritual (Pensaments, 72), que és allò que fa l'espècificitat de l'home, el qual, en efecte, no pot ser concebut sense el pensament (ibíd., 339), que constitueix el seu jo (ibíd., 469) i li confereix la seva dignitat (ibíd., 348, 416), tal com expressa, entre d'altres, el cèlebre fragment sobre la "canya pensant":

**La canya pensant**

"L'home no és sinó una canya, la més feble de la natura; però és una canya pensant. No cal pas que l'univers sencer s'armi per a esclafar-lo: un vapor, una gota d'aigua, basta per a matar-lo. Però, baldament l'univers l'esclafés, l'home seria encara més noble que allò que el mata, ja que sap que mor; i de l'avantatge que l'univers té sobre ell, l'univers no en sap res."

Pensaments, 347, B. Pascal.

El pensament comprèn a més, en estricta ortodòxia cartesiana, sensacions i sentiments: "Qui és en nosaltres que sent el plaer? és la mà, és el braç, és la carn, és la sang? Ja es veu que ha de ser alguna cosa espiritual" (ibíd., 339 bis).

A més, Pascal segueix de prop Descartes quan considera que aquest esperit immaterial, realment diferent del cos, li està essencialment unit, encara que aquesta unió sigui incomprensible:
"Allò que acaba de completar la nostra impotència per a conèixer les coses és que aquestes són simples en elles mateixes i nosaltres som compostos de dues naturaleses oposades i de gèneres diversos, d'ànima i de cos (...). En comptes de rebre les idees de les coses pures, les tenyim amb les nostres qualitats i impregnem amb el nostre ésser compost totes les coses simples que contemplem. Qui no pensaria, veint-uns compondrem totes les coses d'espirit i de cos, que aquesta barreja ens ens ben comprensible! Tanmateix, és la cosa que menys comprenem; l'home és per a ell mateix l'objecte més prodigiós de la naturalesa, car no pot concebre què és el cos i encara menys què és l'espirit, i menys que cap altra cosa com un cos pot estar unit amb un esperit. Aquest és el cim de les seves dificultats i, tanmateix, és el seu propi ésser."

_Pensaments_, 72, B. Pascal.

La unió és incomprensible, però constitueix la realitat mateixa de l'home. Trobem en Pascal, igual com havíem trobat en Descartes, la mateixa fidelitat a la dada, la mateixa disposició a acceptar el que es manifesta indiscutiblement a la consciència, en detriment, si cal, de la comprensió conceptual. Es tracta de la mateixa fidelitat al criteri d'evidència que conduïa Descartes a reconèixer una esfera en què allò que hi ha és incomprensible. Semblantment, Pascal diu: "L'últim pas de la raó és reconèixer que hi ha una infinitat de coses que la sobrepassen" (_ibíd._, 267); entre aquestes, la unió substantial. Però no es tracta pas d'irracionalisme; és la raó qui ens conduïx: "no hi ha res de tan conforme amb la raó com aquesta desautorització de la raó" (_ibíd._, 272).

La paradoxa és només aparent; de fet, s'evita per mitjà de la introducció d'una altra categoria, cabdal en el pensament de Pascal, que és la noció del cor, la facultat darrera de l'home, potència intuitiva ("el cor té les seves raons, que la raó no coneix"; _ibíd._, 277) que obre l'espirit als fonaments de la raó demonstrativa (_ibíd._, 110) i l'home a l'ordre de la religiositat (_ibíd._, 278).

En efecte, aquesta limitació del poder de la raó humana ens conduïx a un altre ordre de coses (Pascal és també el teòric de la necessitat de distinció entre el que són ordres diferents, la qual cosa, p. ex., li confereix la lucidesa epistemològica de distingir entre la ciència i la metafísica, que són disciplines discontinues, no pas parts d'un mateix arbre, com sostenia Descartes, en això pre-modern). Vegem-ho ràpidament, per concloure:

Pascal caracteritza Déu com a realitat infinita, en eco a la "Tercera meditació" de Descartes; i afirma també que Déu és incomprensible, com a conseqüència immediata de la seva infinitud (_ibíd._, 233). Fins aquí, Pascal coincideix amb Descartes. A continuació, però, fa a aquest una sèrie de retrets, que és allò que sovint els historiadors han subratllat. Tanmateix, aquests retrets neixen del fet que Pascal es col·loca en una perspectiva diferent d'aquella en què Descartes es va voler situar, i cal evitar que ens amaguin aquella coincidència de tarannà de què parlava al començament d'aquest apartat i que autoritza a dir, a risc de paradoxa, que Pascal és cartesià fins i tot en el seu anticartesianisme.
Els retrets pascalians a Descartes consisteixen sobretot a dir que aquest no ha estat prou fidel a la incomprensibilitat divina i que, a més, ha oblidat l’àmbit de la salvació: és la coneguda distinció entre el Déu dels filòsofs i el Déu de la religió (Mémorial), que emmarca el passatge en què Pascal estableix allò que l’atansa i allò que l’allunya de Descartes:

"El Déu dels cristians no consisteix en un Déu simplement autor de les veritats geomètriques i de l’ordre dels elements; aquesta és la part dels pagans (...). El Déu d’Abraham, el Déu d’Isaac, el Déu de Jacob, el Déu dels cristians, és un Déu d’amor i de consol."

_Pensaments_, 556, B. Pascal.

La concepció cartesiana, que posava Déu per damunt de totes les veritats creades, no és denunciada per Pascal com a falsa, sinó com a insuficient. És solidària de la mateixa insuficiència de la filosofia respecte a la religió. Descartes no es fa una imatge errònia de Déu quan el pensa com a creador de la veritat i el reconeix com a incomprehensible; simplement obli, com a filòsof, que Déu no es dóna a conèixer plenament a la raó teòrica i que només es manifesta a l’home indirectament, amb la mena de "presència d’un Déu que s’amaga" (ibíd.); i que l’única via veritable d’accés a la divinitat és la caritat (De l’esprit géométrique et de l’art de persuader, sec. 2).

Però aquests retrets de Pascal a Descartes, ben mirat, no s’allunyen substancialment de moments també cartesians, perquè aquest havia afirmat enèrgicament no haver volgut parlar mai de l’infinit sinó per a sotmetre-s’hi (A Mersenne, 28 de gener de 1641), i la crítica moderna ha donat per bones les seves reiterades declaracions de fe cristiana.

La coincidència de Pascal i de Descartes en el reconeixement de la petitesa humana davant de la infinitat divina permet establir així entre tots dos homes una mena de semblança profunda, més enllà de les diferències de superfície; hom creu descobrir-hi, per dir-ho així, un cert aire de família.
Resum

La filosofia moderna ve determinada per l’obra de Descartes, que hi ocupa un lloc veritablement central. Allunya definitivament el pensament modern dels plantejaments medievals i esdevé una mena de filtre dels projectes renaixentistes, que subsisteixen o desapareixen en funció del judici que mereixen a la llum del cartesianisme. Pel que fa a la filosofia posterior, Descartes li forneix bona part del seu aparell terminològic i conceptual, li tramet la seva manera de plantejar les qüestions filosòfiques, i fins i tot li deixa en herència alguns dels problemes en què aquesta es debatrà.

Particularment, Descartes subministra a la filosofia moderna el seu biaix més característic, a saber, el predomini de la qüestió gnoseològica. Racionalisme i empirisme moderns beuen tots dos de la manera com aquesta qüestió és dibuixada pel cartesianisme: el racionalisme n’admet els eixos principals, particularment el tarannà –de la realitat, és possible saber-ne coses abans de tenir-ne experiència–; l’empirisme, a primer cop d’ull més distant, n’és igualment hereu, substancialment pel fet d’assumir la primàcia del subjecte que pensa a l’hora de determinar què és el que podem conèixer –les dades sensibles són continguts de consciència, idees.

D’entre les diverses qüestions que permetrien mostrar el caràcter unitari de la filosofia del període estudiat, s’ha escollit la de la comunicació de les substàncies, perquè permet de veure:

1) La importància del plantejament cartesià, que forneix a l’època les dades del problema.

2) La unitat d’estil que, a l’hora de resoldre’l, caracteritzen, cadascun pel seu costat, racionalisme i empirisme. Davant del fet que Descartes constata, la unió de cos i ànima, els racionalistes corregiran els conceptes, per tal de poder negar el caràcter intínt-eligible que el fet presenta si se n’admet la descripció cartesiana. Els empiristes, més respectuosos amb la dada que sembla imposar-se a la consciència, tendiran a assumir el fet, tant se val el que se’n segueixi.

3) El caràcter central en l’època d’un autor com Pascal, massa sovint considerat marginal i excèntric als corrents que marquen el període.
Activitats

Activitats complementàries

La principal activitat complementària a fer és la lectura atenta d'alguns dels textos principals dels autors estudiats en el període. A continuació proposem les obres que em semblen més adequades per a una primera aproximació, i suggerim tot seguit diversos temes de reflexió que val la pena de tenir en compte per tal de fer fructífera la lectura:

1. Llegiu el Discurs del mètode de Descartes, mirant de trobar-hi els elements que denotin el seu tarannà racionalista.

2. Feu la mateixa operació a la recerca de les idees mecanicistes.

3. Resumiu les idees fonamentals de la moral cartesiana, tal com es formula en el Discurs del mètode.

4. Compareu l'exposició de la metafísica cartesiana que subministra el Discurs del mètode amb la que forneixen les Meditacions metafísiques: hi percebeu diferències?

5. Resumiu les idees principals del mètode cartesià i mirue de retrobar-les en el procés que segueix en la seva recerca metafísica; s'hi adiu?

6. Què és en Leibniz la noció completa de substància?

7. Llegiu amb atenció el Discurs de metafísica: quina relació hi ha entre la noció completa de substància, el principi dels indiscernibles i el concepte leibnizià de veritat?

8. Quina diferència estableix Leibniz entre un esdeveniment segur i un esdeveniment necessari? Amb quina intenció ho distingeix Leibniz?

9. Quin és el fonament de la gnoseologia de Hume? Remarqueu els passatges de la Investigació més significatius des d'aquest punt de vista.

10. Resumiu les principals idees de Hume sobre la causalitat, tal com s'exposa en la Investigació.

11. Quina és l'opinió de Hume sobre els miracles?

12. A quines conclusions arriba Hume en l'obra?

Lectures recomanades

Descartes, R. Discurs del mètode i Meditacions metafísiques. El Discurs és un text extraordinari que en unes poques pàgines subministra una visió de conjunt del pensament cartesià, en totes les seves facetes. Les Meditacions, que són una obra una mica més llarga i difícil, bé que assequible, ofereixen l'exposició més completa de la metafísica cartesiana.

Hume, D. Investigació sobre l'enteniment humà. Es tracta d'un text modelí, d'exposició neta i elegant de les principals idees gnoseològiques del seu autor.

Leibniz, G.W. Discurs de metafísica. És probablement el text de Leibniz que conjuga millor l'exposició global del seu pensament i el tractament detingut d'algunes de les seves categories principals.

Exercicis d'autoavaluació

Qüestions breus

1. En què consisteix el nou model del saber amb què Descartes substitueix el model renai-xentista?

2. En què consisteix el mètode cartesià?

3. En què es basa el dubte metòdic de Descartes?

4. On descansa la força del cogito?
5. Què se segueix del *cogito*?


7. Què és l’occasionalisme?

8. Què és l’ontologisme?

9. L’antropología spinozista, és dualista?

10. Què distingeix l’home lliure de l’esclau en la filosofía de Spinoza? En què descansa la diferència?

11. Què és la noció completa de substància en el leibnizianisme? En què es basa? Què implica?

12. Quina és la diferència entre veritats de raó i veritats de fet?

13. Quina és l’herència cartesiana comuna dels empiristes Locke, Berkeley i Hume?

14. Per què diu Locke que no coneixem cap substància?

15. En què es basa l’immaterialisme de Berkeley?

16. Quina relació hi ha, en Hume, entre la crítica de la noció de causalitat i l’escepticisme?
Solucionari

Exercicis d’autoavaluació

Qüestions breus

1. Descartes substitueix un model segons el qual conèixer consistia a trobar similituds i analogies per un altre en què el coneixement descansa en la identificació de les diferències, en l’anàlisi i la distinció.

2. Substancialment, es tracta de procedir per ordre, a partir de la determinació de les relacions entre les proposicions. L’ordre pot ser analític (l’ordre del coneixement) o sintètic (l’ordre de l'èsser).

3. Iniciat per a descobrir si hi ha cap certesa sòlida, descansa en la possibilitat de qüestionar tant la informació fornida per les dades sensibles (il·lusions dels sentits, possibilitat del somni) com també l’exercici de la raó (les equivocacions hi són freqüents; podria haver-hi un geni maligne).

4. En el fet de ser condició de possibilitat de fins i tot les afirmacions que pretenen negar-lo, el verb “pensar” no pot ser substituït per cap altre.

5. Per aquest ordre: l’existència de Déu (perquè tinc la idea d’un ésser infinit, de la qual no puc ser la causa), la garantia del criteri d’evidència (es veritat el que veig de manera clara i distinta), la veracitat de les idees matemàtiques (les veig de manera clara i distinta), l’existència dels cossos.

6. Es tracta d’un dualisme sui generis, perquè cos i ànima estan substancialment units, i no pas units accidentalment: jo també sóc el meu cos. Les dificultats consisteixen a explicar el contacte entre el que es defineix com a radicalment diferent; la solució la forneix la doctrina de la creació de les veritats eternes.

7. La doctrina que nega que hi hagi cap altra causa veritable que Déu; les causes segones són només ocasions perquè la causa veritable, Déu, exerceixi la seva causalitat.

8. La doctrina que ensenya que veiem les coses en Déu, font del nostre coneixement.

9. No pas en el sentit habitual dels termes: el cos i l’ànima no són substàncies diferents, sinó expressions diferents d’una mateixa substància.

10. L’home lliure és el que desenvolupa la seva potència; l’esclau és el que, per traves externes, no la desenvolupa plenament, i resta a distància de l’home que podria esdevenir. La diferència descansa en el coneixement: l’home lliure és racional, i pot organitzar sàviament els seus tractes amb les coses; l’esclau, home del primer gènere de coneixement, està a mercè del que es troba.

11. La noció que inclou com a notes de la substància tots els predicats que se li poden atribuir veritablement, fins i tot els que vulgarment s’anomenen extrínsecs. Es basa en el principi praedicatum inest subjecto. Se’n segueix el principi de la identitat dels indiscernibles.

12. Les primeres són cognoscibles a priori, perquè el predicat és explícitament inclòs en el subjecte; en les segones, el predicat només hi és inclòs implicitament, i solament per a un enteniment infinit són cognoscibles a priori: l’home només les pot conèixer a partir de l’experiència.

13. Assumir de Descartes que les sensacions són idees (continguts de consciència).

14. Perquè només coneixem les idees, i la substància és el substrat en què se suposa (però no se sap amb certesa) que les idees descansen.

15. En l’empirisme. No coneixem sinó les idees, els nostres continguts de consciència; la matèria, en la mesura que designa justament una cosa diferent a aquests continguts, no pot ser coneguda; a més, la seva noció és contradictòria.

16. Hume es veu abocat a l’escepticisme perquè no pot fer el pas de les idees (continguts de consciència) a les coses exteriors com a les seves causes, perquè aquest pas descansa en el vincle causal, que Hume mostra que només és una mera creença.
Glossari

**Afecte** Traducció del mot llatí "affectus", categoria clau de l’spinozisme: designa les afeccions del cos, per les quals la potència d’actuar d’aquest mateix cos augmenta o disminueix, i al mateix temps les idees d’aquestes afeccions. No es pot traduir per "passió", perquè hi ha afectes que són accions (aquells en què som causa adequada o completa de les afeccions).

**Cogito** En llatí, “penso”. S’acostuma a designar així la fórmula cartesiana "penso, ergo existo”, punt de partença de la seva filosofia.

**Distinció real** En Descartes, la distinció que s’estableix entre coses que poden existir (o que es pot concebre que poden existir) separatament, com, p. ex., el cos i l’ànima. La distinció modal, en canvi, s’estableix entre coses que no es poden concebre existint separatament (com, p. ex., l’extensió i la figura). La distinció de raó, finalment, és la que introdueix l’enteniment, sense fonament en les coses.

**Espèrits animals** Concepte que arriba a l’època moderna des de la fisiologia antiga i medieval. Són les partícules més subtilis de la sang, que passen del cor al cervell, on reben les seves propietats específiques, i d’on passen després, a través dels nervis, cap als òrgans del cos, fent possibles les seves funcions.

**Formal** Pels escolàstics, seguits en això per Descartes, per Spinoza, fins i tot per Berkeley, existeix formalment allò que té una existència actual, efectiva; en oposició a allò que existeix objectivament. Aplicat a la idea, la seva realitat formal és el seu ésser com a idea, a diferència d’allò que ella representa.

**Idea** En el cartesianisme, i dominant a partir del segle XVII, l’objecte del pensament, el contingut immediat de l’esperit.

**Jansenisme** Nom que designa la doctrina del teòleg neerlandès Cornelis Jansen (1585-1638), d’amplia difusió durant els segles XVII i XVIII, especialment a França; tingué l’épicentre al monestir de Port-Royal; s’hi emmarquen, en graus diferents, Arnauld i Pascal. Es caracteritza pel rigorisme moral i per una antropologia pessimista.

**Mecanicisme** Concepte que redueix la matèria a les seves propietats quantitatives i mecàniques. Descartes no l’inventa, però l’aprofundeix i fonamenta; n’és una conseqüència genuïnament cartesiana la doctrina dels animals màquines.

**Mònada** Mot derivat de la paraula grega ponaș [monás] que vol dir "unitat". Leibniz l’adopta (probablement, manlevant-lo a Bruno) per designar els seus elements simples.

**Objectiu** En el llenguatge escolàstic, dominant encara durant el segle XVII, és objectiu o existeix objectivament allò que és una representació de l’esperit; l’ésser per representació.

**Representacionisme** Nom amb què es designa de vegades la teoria de les idees representacionistes. Neix en el context del cartesianisme, i fa referència al fet que l’esperit no coneix directament els objectes reals, sinó les idees, que en són els signes. La concepció representacionista del coneixement malda per fundar aquest pas de les idees a les coses.
Bibliografia

La bibliografia subministrada a continuació ofereix:

1. Traduccions assequibles, al català o al castellà, dels textos principals dels filòsofs estudiats.
2. Exposicions de conjunt de la filosofia del període.
3. Monografies rellevants d’algun tema o autor particular.

Bibliografia bàsica

Traduccions dels textos principals


Bibliografia complementària

Exposicions de conjunt de la filosofia del període


Monografies particulars


