

DESCARTES Y HUME: CAUSALIDAD, TEMPORALIDAD Y EXISTENCIA DE DIOS

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

Introducción

Del 1734 al 1737 Hume estuvo en Francia, el primer año en la ciudad de Rheims y buena parte de los dos restantes en el pueblito de La Flèche, en la provincia de Anjou. Hume no emigró a La Flèche simplemente porque fuera menos cara que Rheims e infinitamente más económica que París. Lo que atrajo a Hume a La Flèche fue la tranquilidad de un ambiente rural y la biblioteca inmensa que pertenecía al Colegio Jesuita localizado allí. El alumno más célebre en toda la historia de ese centro educativo no fue otro que René Descartes, el filósofo más grande de la lengua francesa. Con razonable certeza cabe aseverar que fue en la biblioteca del Colegio donde Hume estudió reposada y sistemáticamente el pensamiento de Descartes y Malebranche precisamente durante el período en que redactaba la que acaso es la obra filosófica más importante escrita en la lengua inglesa: el *Tratado de la naturaleza humana*.¹ Esto queda comprobado por una carta que Hume envió a un íntimo amigo escocés, Michael Ramsey, al momento en que partía de Francia para Inglaterra a hacer los arreglos de la publicación de los primeros dos libros del *Tratado*.² En ella aconseja a su amigo a que, como preparación para la lectura de su libro, "relea una vez más *le (sic) Recherche*

¹ Las referencias a David Hume son: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978) (de aquí en adelante citado como THN); *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975) (de aquí en adelante, *An Enquiry Concerning Human Understanding* se cita como EHU).

² Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*, 2 ed. (Oxford: Oxford University Press, 1980), ch. 8, p. 104.

de la Verité del padre Malebranche, los *Principios del conocimiento humano* del doctor Berkeley, algunos de los artículos más metafísicos del *Diccionario* de Bayle, como los de Zenón & Spinoza". También le recomienda las *Meditaciones* de Descartes aunque le advierte que no sabe si le será difícil encontrarla entre sus amistades. Con excesiva esperanza y poco escepticismo, Hume hace la declaración más reveladora de toda la epístola: "estos libros te permitirán comprender fácilmente las partes más metafísicas de mi razonamiento".

A pesar de esta aseveración sorprendente, Ernest Mossner, el ilustre biógrafo de Hume, presume que éste menciona a los "racionalistas" Descartes y Malebranche con el solo propósito de refutarlos, y a los "escépticos" Berkeley y Bayle para confirmarlos.³ Con ello, Mossner se sitúa dentro de una larga tradición que ha enfocado a Hume como el portavoz más agudo del empirismo británico y, en consecuencia, ha interpretado su filosofar como el esfuerzo de refutación más sutil y sostenido del paradigma racionalista de la filosofía representado por Descartes. Este punto de vista pasa por alto que Hume es tanto el crítico acervo como el admirador y deudor confeso de Descartes. Mossner en particular, pierde también de vista que Hume no sólo confirma sino que también refuta en su "razonamiento" a escépticos como Bayle y a empiristas como Berkeley. Que la influencia de Descartes es algo más que negativa, y que Hume incorpora principios importantes del cartesianismo tanto para fortalecer la propia crítica cartesiana de la física y de la teología natural como para cuestionar el uso metafísico que Descartes hace de ellos, es la tarea principal de este trabajo. Espero mostrar que la deuda con Descartes es particularmente considerable en el tratamiento de Hume de cuestiones metafísicas tradicionales, tales como la causalidad, la temporalidad y la existencia de Dios.

I. Causas de la minusvaloración de la importancia de la influencia de Descartes en la "metafísica" de Hume

A. Adopción por Hume de la metodología newtoniana

Una de las razones que han llevado a muchos estudiosos a menospreciar la influencia de Descartes en la filosofía de Hume, es acentuar la importancia del subtítulo del *Tratado*, que parece estar destinado a desterrar al cartesianismo del ámbito de la filosofía genuina. El caracterizar su

³ Ibid.

filosofía como el "intento de introducir el método experimental de razonamiento en las cuestiones morales", parece suponer su adhesión incondicional a una metodología y a un empirismo newtonianos completamente irreconciliables con el racionalismo cartesiano. Aunque es cierto que hay dificultades quizá insalvables para reconciliar ambos modos de filosofar, esto no supone que la adhesión al primero implicara, para Hume mismo, el abandono total del segundo.⁴

B. Rechazo del uso cartesiano de la duda metódica

Otro hecho que lleva a minimizar la importancia de Descartes, es la especie de dualidad o tensión dialéctica que a veces Hume exhibe al referirse a Descartes. Esta es fácil de observar en lo que toca a la duda cartesiana:

Ella recomienda una duda universal, no sólo acerca de todas nuestras antiguas opiniones y principios, sino también acerca de las mismas facultades de cuya veracidad, ellos dicen, debemos asegurarnos por un razonamiento deducido de un principio original que no pueda ser falible ni engañoso. Pero no hay un principio original de esa índole que tenga una prerrogativa sobre otros que son autoevidentes y convincentes; y si lo hubiera, no podríamos avanzar ni un paso más allá de éste, a menos que no sea utilizando las mismas facultades que presuntamente ya hemos puesto en duda. La duda cartesiana, en consecuencia, si pudiera ser alcanzada por alguna criatura (como simplemente no puede serlo) sería enteramente incurable, y ningún razonamiento podría traernos a un estado de certeza y convicción sobre ninguna cuestión. (EHU, 149-50)

⁴ Una dificultad quizá insuperable para Hume es que el acceso al mundo de la experiencia cotidiana, de la vida común y de la naturaleza, dentro del cual todos nosotros estamos dispuestos a aseverar que el uso de la razón es tanto justificado como necesario, parece estar vedado por dos de sus presupuestos teóricos principales, a saber: la aceptación del axioma cartesiano del *cogito* y la utilización de una metodología filosófica de inspiración newtoniana. La creencia cardinal, "ese impulso ciego y poderoso de la naturaleza" (EHU, 151) que nos lleva a suponer la existencia del mundo externo independiente de toda percepción, cae bajo el escrutinio crítico y tiene que ser validada por su investigación del entendimiento humano. Esto último se vuelve muy difícil una vez se parte del siguiente presupuesto cartesiano: "Nada está nunca realmente presente a la mente excepto sus impresiones e ideas, y los objetos externos sólo vienen a ser conocidos por nosotros por aquellas percepciones que ocasionan". (THN, 67)

Es necesario acentuar, como contrapeso, que Hume critica a Descartes no porque afirme la existencia de verdades autoevidentes (cosa que él mismo no niega), sino por el uso metafísico que éste hace del principio de la prioridad del conocimiento de la mente sobre el del mundo externo. Según Hume, no es posible deducir, a partir de la evidencia axiomática del *ego cogito*, la existencia substancial del yo, la existencia de Dios y la realidad objetiva del mundo material, objetividad que, como es bien sabido y veremos brevemente más adelante, es garantizada por la veracidad divina.

Más que un rechazo incondicional de la duda cartesiana, lo que tenemos en Hume es una rehabilitación crítica de ella. Al concluir la *Investigación sobre el entendimiento humano*, él sostiene, no que sea imposible comenzar a filosofar con principios autoevidentes, sino más bien que la certeza suprema del yo pensante no puede cumplir las funciones epistemológicas y metafísicas que Descartes le asigna. Al mismo tiempo, Hume reconoce que la metodología cartesiana tiene un valor innegable para el tipo de filosofar que su propia investigación instancia:

Hay que confesar, sin embargo, que esta especie de escepticismo, cuando es más moderado, se puede entender en un sentido muy razonable, y es un preparativo necesario para el estudio de la filosofía, al preservar una apropiada imparcialidad en todos nuestros juicios, y deshacernos (*weaning*) de todos esos prejuicios, que podemos haber absorbido (*imbibed*) o de la opinión precipitada. Comenzar con principios claros y autoevidentes, avanzar con pasos tímidos y seguros, revisar con frecuencia nuestras conclusiones, examinar con precisión todas las consecuencias, a pesar de que por estos medios habremos de hacer un progreso tanto lento como corto en nuestros sistemas, éstos son los únicos métodos por medio de los cuales podremos esperar llegar alguna vez a la verdad y alcanzar una adecuada estabilidad y certeza en nuestras determinaciones. (EHU, 150)

En suma, esta suerte de paráfrasis de Hume de las cuatro reglas del *Discurso*, en vez de mostrar su rechazo sumario del método de Descartes, lo que evidencia es su adopción de una versión mitigada, es decir, condicional del mismo.

II. Algunas instancias que son indicio de la influencia y el conocimiento minucioso de la obra de Descartes

A. Adhesión al paradigma cartesiano de la filosofía primera como "raíz del conocimiento"⁵

Lo cierto es que la filosofía primera de Descartes, particularmente tal como la entiende en los *Principios de la filosofía*, está operante en el concepto mismo que Hume tiene de su propia investigación del entendimiento humano en cuanto "metafísica genuina (*true*)", (EHU, 12) e incluso en la manera como Hume aclara la relación de ésta con los demás saberes humanos, la cual tiene una fuerte resonancia a paráfrasis del modo como Descartes describe la metafísica en esa especie de diario juvenil inconcluso que son las *Reglas para la dirección del espíritu* y que contiene bosquejados los grandes temas de su grandioso proyecto de reconstrucción total de los conocimientos humanos.

Descartes: La verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica...contiene los principios del conocimiento humano. (*Principios*, Carta, p. 307, AT 14)

Hume: La metafísica genuina es la investigación de la naturaleza del entendimiento humano y el análisis exacto de sus poderes y de su capacidad [cognitivos]. (EHU, 12)

Descartes: Si alguien se propone como problema examinar todas las verdades cuyo conocimiento es asequible a la razón humana (examen que deben hacer, a mi juicio, por lo menos una vez en la vida, todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente, por las razones que hemos dado, que no podemos conocer nada antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la inversa... (Reglas, R 8, p. 66, AT, 395)⁶

⁵ René Descartes, *Principios de la filosofía*, en *Descartes, Obras escogidas*, ed. y trad. Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967); *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery. 13 vols.; Paris: L. Cerf, 1897-1910), Carta del autor al traductor del libro, p. 307; AT, VIII, 14.

⁶ "Y ciertamente observamos que en nosotros sólo el entendimiento es capaz de ciencia, pero puede ser ayudado o impedido por otras tres facultades, a saber, la imaginación, los sentidos y la memoria" (*Reglas para la dirección del espíritu*, en *Descartes, Obras escogidas*, R 8, p. 69; AT, X, 398). Estas son, precisamente las tres facultades que Hume analizará al mismo comienzo del *Tratado*. (THN, libro I "Del entendimiento", parte 1, secs. 1-3)

Hume: No hay ninguna pregunta de importancia cuya decisión no esté contenida en la ciencia del hombre; y no hay ninguna que pueda decidirse con alguna certeza antes de que nos familiaricemos con esa ciencia. (THN, xx)

Es evidente que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, y no importa cuán lejos parezca que algunas de aquéllas se alejan de ésta, no obstante, siempre retornan a ella por un camino o por otro. Aun la *matemática*, la *filosofía natural* y la *religión natural*, dependen en alguna medida de la ciencia del hombre, y son juzgadas por los poderes y las facultades de ésta. (THN, xix)

B. Coincidencias tanto substanciales como verbales en la formulación de argumentos y doctrinas particulares

Esta similitud tanto verbal como conceptual podría juzgarse como una influencia remota, no inmediata, de Descartes en Hume. Es decir, todos los filósofos importantes de la modernidad, tanto racionalistas como empiristas, acogerán esa actitud crítica inaugurada por Descartes. En el caso de Hume se trataría de la influencia directa de Locke, quien en este punto sigue a Descartes. Y en verdad las resonancias verbales parecen señalar tanto a Locke como a Descartes: El conocimiento de las cosas, si es que aspiramos a alcanzar la ciencia y no la mera opinión, debe ser precedido por una investigación en torno a los poderes cognoscitivos de la mente humana, pues sólo de esa manera podremos establecer exactamente sus posibilidades efectivas y limitaciones inherentes.

Pero no se trata meramente de una influencia indirecta por vía de Locke. Hume no sólo debió conocer las obras más difundidas y maduras, tales como el *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas* y los *Principios de la filosofía*, sino que además parece haber leído y estudiado con esmero la obra más temprana de Descartes, las *Reglas para la dirección del espíritu*, que se publicó mucho después de su muerte, en el 1701. Esto queda avalado por lo siguiente: hay en las *Reglas* argumentos particulares que Hume formulará después de manera casi verbalmente idéntica a como Descartes lo hace en ese diario; es obvio que el propósito de Hume será otro, pues aquí se trata de establecer tesis sustantivas de su propia filosofía especulativa. Esto ocurre con la argumentación tanto al comienzo del *Tratado* como de la *Investigación*, la cual utiliza para establecer su primer principio, a saber: la prioridad temporal de las impresiones sobre las ideas. A pesar de que algunos de

los ejemplos para establecer este punto Hume parece haberlos sacado *verbatim* de Locke, sin embargo, Hume no los emplea, como Locke, para refutar mediante ellos la teoría de las ideas innatas. De hecho, en una larga nota al calce, Hume reprocha a Locke el uso extremadamente vago del vocablo 'ideas' (EHU, 22), y en el *Resumen (Abstract)* del *Tratado* representa su propia teoría como una forma de reconciliar el empirismo de Locke con el racionalismo de Malebranche (THN, 648). Es como si él se hubiera dado cuenta de que el sentido primario del innatismo en Descartes es mucho más sutil del que tradicionalmente se le atribuye, de tal forma que Descartes, sin tener que negar los ejemplos que Locke señala, puede seguir sosteniendo, en algún sentido, la teoría que Locke presuntamente refuta.

C. Origen cartesiano del problema del matiz de azul que falta en la serie (the missing shade of blue)

Tengo la sospecha de que bien pudo ser una lectura cuidadosa de las *Reglas* lo que pudo inclinar a Hume a esa revisión crítica de Locke y a la rehabilitación también crítica de Descartes. En el pasaje a continuación Descartes no sólo ofrece uno de los ejemplos que Hume emplea para establecer la validez de su "primer principio", sino que también menciona, de pasada, un fenómeno genuino que bien se podría traer a cuento para cuestionar su "primer principio", a saber, que toda idea simple es copia de una impresión antecedente de la que se deriva y a la que representa (THN, 7):

Por ejemplo, si alguien es ciego de nacimiento, no debemos esperar que podamos nunca, por algún tipo de argumento, hacerle percibir las verdaderas ideas de los colores, tal como nosotros las hemos recibido de los sentidos. Por el contrario, si alguien ha visto alguna vez los colores fundamentales, pero nunca los intermedios o mixtos, puede representarse también las imágenes de aquellos que no ha visto, por su semejanza con los otros, por medio de una deducción. (*Reglas*, R 14, p. 103, AT, 438-39)

Hume menciona este ejemplo de forma más particular que Descartes, pues en su caso no se trata de un matiz de algún color en general, sino de un determinado matiz intermedio de azul que falta en una serie decreciente de matices del mismo color (THN, 6; EHU, 20-21).

III. La crítica de Descartes al argumento teleológico anticipa la de Hume

En los *Principios de la filosofía* se encuentra el rechazo más enérgico de Descartes de la teleología de la naturaleza y la explicación de por qué en las *Meditaciones* sus pruebas principales para demostrar la existencia de Dios son pruebas cosmológicas que toman a Dios como causa eficiente, no final:

No deben examinarse las causas finales de las cosas creadas, sino sus causas eficientes. Y por último nunca deberemos sacar argumentos, acerca de las cosas naturales, del fin que Dios o la Naturaleza se propuso al hacerlas, porque no debemos tener tal arrogancia como para considerar que participamos de sus designios. Mas considerándolo causa eficiente de todas las cosas, veremos según muestra la luz natural que nos dio lo que se debe inferir de aquellos atributos, cuya noticia quiso que tuviéramos, respecto de aquellos de sus efectos que aparecen a nuestros sentidos.⁷

En las *Respuestas a las Quintas Objeciones* formuladas por Pierre Gassendi, Descartes rechaza de forma enérgica el argumento teleológico que éste le propone como sustituto de sus dos pruebas cosmológicas de la *Tercera Meditación*:

Todo lo que decís luego acerca de la causa final debe ser referido a la causa eficiente. Así, por la admirable disposición de las partes en las plantas, los animales, etc., es justo admirar la mano de Dios que así las ha dispuesto, y por el examen de la obra es justo conocer y glorificar al obrero, pero no tratar de adivinar con qué fin ha creado cada cosa.⁸

Si se tiene esto presente, entonces Hume argumenta tanto en el espíritu como en la letra de la filosofía cartesiana cuando utiliza la máxima de la causalidad eficiente en contra de la demostración de la existencia de Dios que se basa en relaciones teleológicas entre las cosas que son objeto de nuestra percepción sensible.

⁷ *Principios de la filosofía*, XXVIII, p. 324; AT, VIII, 15-16.

⁸ *Respuestas a las Quintas Objeciones*, en René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. y ed. Vidal Peña (Madrid: Ediciones Alfabeta, 1977), p. 295; énfasis suplido.

IV. La crítica cartesiana de Hume al argumento del designio en la Investigación sobre el entendimiento humano

En la *Investigación* Hume realiza el primer cuestionamiento serio de la validez de esa prueba. ¿Puede “el argumento principal o único en favor de una existencia divina” (EHU, 135), a partir del orden y la belleza que se observa en la naturaleza, establecer que hay “intención (*project*) y premeditación (*forethought*) en el obrero (*workman*)?” (EHU, 136; énfasis suplido)

Hume, sin embargo, no hizo de la coherencia lógica del argumento del designio el objetivo principal de su crítica en la *Investigación*. Esto último lo llevará a cabo en los *Diálogos sobre la religión natural*. Más bien muestra en la *Investigación* que aun si se diera por sentado la validez del argumento, a saber, que éste prueba la existencia de un autor inteligente del universo, no se podrían deducir válidamente del mismo las consecuencias más importantes para el pensamiento religioso tradicional, tales como la inmortalidad del alma y una futura escatología ultramundana.

Estas objeciones de Hume se encuentran en la sección xi, “De una providencia particular y un estado futuro”. La prueba, a partir de un efecto singular, el universo, infiere una causa, Dios, suficiente para producirlo. Aunque el caso presente sea excepcional (ya que la causa divina es conocida sólo a través de su efecto), la misma regla que vale con respecto de cualquier otra inferencia es aplicable también aquí: No se puede atribuir a la causa ninguna clase de cualidades en exceso de las que son estrictamente necesarias para producir el efecto. “Un cuerpo de diez onzas que se levanta en una escala puede servir como prueba de que el peso contrapuesto excede diez onzas, pero nunca puede proveer una razón de que excede cien” (EHU, 136).⁹ Dado que la causa debe ser pro-

⁹ Hume utiliza en la sección 11 del EHU el ejemplo cartesiano de la balanza para ilustrar que el argumento del designio contradice un principio causal sobre el que descansa, a saber, que no debemos suponer más en la causa desconocida que lo necesario para producir su efecto. La diferencia principal estriba en que Descartes usa en las *Reglas* un ejemplo algo similar para ilustrar otra máxima causal:

... si quiero saber cómo una sola y misma causa simple puede producir al mismo tiempo efectos contrarios... consideraré más bien una balanza en la cual el mismo peso, en un solo y mismo instante, eleva un platillo mientras hace descender el otro, y cosas parecidas. (*Reglas*, Regla 9, pp. 72-73, AT, X, 402-03)

porcional al efecto, no puede inferirse de la causa otros efectos más allá de aquéllos por los cuales es conocida por nosotros. Así por ejemplo, si sólo hubiéramos visto uno de los cuadros de Zeuxis, no podríamos inferir que él también fue escultor y arquitecto. Lo mismo ocurre con el arquitecto divino, al que conocemos por una sola obra: el universo.

En resumen, aun en el caso de que la inferencia causal de que Dios es el autor del universo fuera lícita, tan sólo sería posible adscribirle aquellas cualidades imprescindibles para producir la obra que al presente observamos: esto es, que Dios posee el grado exacto de poder, inteligencia y benevolencia que aparecen manifiestos en su obra, pero nunca más.

Es sólo porque los exponentes del argumento del designio piden "la asistencia de la exageración y la adulación para que suplan los defectos del argumento y razonamiento" (EHU, 127), que de hecho son capaces de inferir que la deidad posee cualidades más elevadas o que producirá efectos adicionales y más perfectos. Ellos, en primer lugar, "se remontan del universo, el efecto, a Júpiter, la causa y entonces descienden hacia abajo para inferir cualquier efecto nuevo de esa causa, como si los efectos presentes no fueran por sí solos enteramente dignos de los gloriosos atributos que adscribimos a la deidad" (EHU, 137). De ahí que luego lleguen a concebir este mundo como si fuera un "pórtico" o "prólogo" a otro mundo en el cual Dios ha de producir algo mucho mejor y más perfecto que "el escenario presente de las cosas que está tan repleto de mal y desorden" (EHU, 137). Sin embargo, estas presuntas "consecuencias prácticas de la teología natural",¹⁰ tales como la inmortalidad y la escatología, sólo son, para Hume, suposiciones arbitrarias. Si únicamente conocemos la causa divina a partir de sus efectos, entonces "éstos deben estar ajustados perfectamente entre sí, y ninguno puede referir a nada más lejos, o ser el fundamento de ninguna nueva inferencia y conclusión" (EHU, 137). En fin, que el argumento del designio no sólo es teóricamente incierto, sino que —visto desde una perspectiva práctica— también es por completo inane. Simplemente no es posible derivar legítimamente de él ninguna conclusión nueva acerca de los hechos por encima de las que cabría inferir de la observación del curso acostumbrado de la naturaleza.

¹⁰ Este fue el título original de la sección xi de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

Pero lo que en este momento deseo destacar no es tanto la crítica misma de Hume al argumento del designio, sino que ella descansa en la certeza del principio de que la causa debe ser proporcional al efecto (EHU, 136). Para Descartes, este principio, formulado en el lenguaje de la escolástica, tenía una suerte de certeza intuitiva:

Es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: ¿pues de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría la causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?¹¹

Es claro que Hume no puede ni ha de reclamar ese tipo de certeza para el principio. Por otro lado, que la causa debe ser proporcional al efecto tampoco puede ser demostrado, ya que la proposición contraria es inteligible y no implica contradicción. Esta conclusión de Hume es un corolario de la tesis que examinaremos más adelante. De acuerdo con ella nunca puede demostrarse, sin cometer una petición de principio, que tiene que haber una causa para todo lo que comienza a existir en el tiempo. En síntesis, el que puede lo más, puede lo menos: si no se puede demostrar la necesidad de alguna causa para todo evento, mucho menos se puede probar que ella deba ser proporcional a sus efectos putativos.

Por otra parte, no es imprescindible suponer que Hume haya admitido alguna vez la validez incondicional de la máxima cartesiana de la causalidad eficiente. Aquí más bien se trata de un uso *ad hominem* limitado: esto es, en cuanto regla de inferencia, su validez debe ser supuesta no sólo por Descartes, sino aun por los defensores del argumento del designio, ya que de otra manera éste último dejaría de ser una instancia genuina de la especie del argumento analógico. En cualquier caso, Hume habrá de demostrar de forma convincente que de la observación de la teleología de la naturaleza y sirviéndose del principio de que no debemos nunca suponer en la causa no observada o desconocida más de lo que es estrictamente necesario para producir el efecto o los efectos observados, no es posible derivar las conclusiones favoritas de la teología racional tradicional, a saber, la existencia de un autor perfecto del universo, la inmortalidad personal y una escatología ultramundana correspondiente a ese estado futuro.

¹¹ *Tercera Meditación*, pp. 35-36, AT, VII, 32.

A pesar de sus dificultades quizá insuperables, Hume formula el principio de la causalidad eficiente con una universalidad que parece presuponer un grado de regularidad y uniformidad de la experiencia cuya propia teoría del conocimiento es cuestionable que pueda justificar. En defensa del principio acaso él hubiera podido aducir que éste es una regla (o "máxima", tal y como asevera acerca del principio de la uniformidad de la naturaleza) para juzgar sobre las causas y los efectos. Por otro lado, Hume podría haber reclamado que la máxima de que las causas deben ser proporcionadas a sus efectos, aun si no puede ser demostrado por la experiencia, es, no obstante, un principio que está en conformidad con una experiencia pasada uniforme. Pero esta defensa, creo, no sería juzgada por Hume mismo como del todo apropiada. Por un lado, la presunta validez universal del principio (para todo caso posible de enlace causal) presupone que el futuro ha de ser semejante al pasado, mientras que, por otro lado, justificar a partir de la experiencia pasada la tal validez universal del principio no puede hacerse sin suponer lo mismo, esto es, que el futuro ha de ser similar al pasado. Pues, en efecto, el pasado no puede ser prueba de lo que ha de ocurrir en el futuro a menos que haya una semejanza entre ambos. En definitiva, si el principio de la causalidad eficiente fuera el producto de una generalización inductiva, entonces no se podría validar empíricamente sin caer en un círculo vicioso.

V. El problema del aparente círculo vicioso en la primera prueba causal de la existencia de Dios en la Tercera Meditación

No pienso examinar aquí el elemento más enigmático y debatido de las dos pruebas cartesianas de la *Tercera Meditación*, es decir, que Dios, más bien que yo mismo, tenga que ser la causa de la idea del Infinito en mi mente. Una vez se admite la validez universal de la máxima causal aludida y el carácter positivo de la idea del infinito, parece algo más que verosímil aseverar que Dios mismo, más bien que otra cosa, sea la causa no sólo de tal representación mental, sino de mi propio ser, al menos en cuanto existo como ente pensante que posee la idea de la infinita perfección. Pero quien cuestione la legitimidad lógica de la distinción escolástica de realidad objetiva vs. realidad formal que Descartes suscribe, entonces toda la oscura, embrollada y aparentemente artificiosa argumenta-

ción cartesiana que se sirve de ella le habrá de aparecer como exhibiendo mucho más que la mera apariencia de un sofisma.

Como mi propósito principal en este momento es enfocar los supuestos de las pruebas de la *Tercera Meditación* a la luz de lo que Hume argumentará sobre cuestiones relacionadas, voy a dar por supuesto, por mor de la argumentación que sigue, que la notoria distinción realidad objetiva-realidad formal es sostenible y, además, que es legítimo lógicamente dar el salto de la una a la otra. Pero aun dando estas dos cosas por descontadas, ¿cómo justifica Descartes que la realidad formal o actual de la causa de la idea no puede ser menor que la realidad objetiva o representativa de la idea que es efecto suyo? Simplemente, por una reducción al absurdo. Lo contrario supondría que hay algo en el efecto que falta en la causa y entonces tendríamos que afirmar que la causa de ese algo es la nada; pero es obvio que esto último es absurdo. En palabras de Descartes:

Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanto realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberlo recibido de la nada; mas, por imperfecto que sea el modo de ser por el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada.¹²

Como es notorio, de lo anterior Descartes concluirá confiadamente que tiene que haber en la causa por la cual se halla en mí la idea del ser infinitamente perfecto todo aquello que hace falta para producir esa idea, y esto exige, según Descartes, que la causa de la idea de la infinita perfección posea actualmente en sí misma toda la perfección que es representada por mi idea del ser perfecto como perteneciendo a éste; por consiguiente, Dios existe.

No se trata ahora de atacar esa conclusión, sino de examinar uno de los supuestos que la sostiene. Lo que deseo resaltar es: En primer lugar, que la proposición "La causa de la realidad objetiva de cualquier idea no debe poseer, en sí misma, menos realidad actual que la realidad objetiva o representada en la idea", es un supuesto inmediato de la primera de-

¹² Ibid., p. 36

mostración de la existencia de Dios y segundo, que esta proposición es un caso particular o corolario de la máxima causal más general que hemos venido discutiendo, a saber, que la causa eficiente y total debe ser proporcional a su efecto. ¿Cómo se garantiza entonces la validez de este principio más básico? Aquí creo que yace una de las serias dificultades del planteamiento cartesiano. Pues Descartes no argumentará en este caso de la misma manera como lo hace con relación al corolario realidad objetiva-formal. Es decir, para justificar la máxima de la causalidad eficiente, Descartes *no dirá* que de suponer que en la causa hay menos de lo necesario para producir su efecto se sigue una consecuencia absurda, a saber, un hecho cuya existencia no tendría causa alguna. Y tampoco sugiere, como en el caso anterior, que *porque no hay ninguna cosa que carezca de causa*, la nada tendría que ser la causa de lo que en el efecto excede la causa, y finalmente, que esto último es imposible porque la luz natural nos indica que la nada no puede ser causa de cosa alguna.

En suma, si bien es cierto que la existencia de Dios en cuanto ser perfecto se prueba en última instancia mediante el principio de que la causa debe ser proporcional al efecto, también es cierto, reitero, que Descartes *no asienta* esta máxima en el principio de que no hay cosa alguna que carezca de causa, para luego justificar la validez de este primer principio mediante una reducción al absurdo que se sirve de la máxima tradicional *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada se saca.

¿Por qué Descartes no argumenta de esa manera? En primer lugar, él expresamente toma la máxima sobre la causa eficiente como un axioma o principio autoevidente que no se puede probar ni requiere de demostración alguna; parece ser una de esas verdades o nociones simples que están implícitas en la certeza apodíctica del *cogito* y que Descartes no se preocupa nunca por enumerar de forma exhaustiva. Esto es confirmado por el siguiente pasaje de su respuesta a las *Segundas Objeciones*:

Y una de esas nociones primeras, tan evidente que no la hay más clara, es la de que, en un efecto, nada puede haber que no esté antes en la causa, en grado semejante o más perfecto. De cuya noción no difiere el común dicho, según el cual nada sale de la nada, pues si se concede que hay algo en el efecto que no esté en la causa, habrá que conceder también que eso procede de la nada; y si es evidente que la nada no puede ser causa de algo, lo es sólo porque en dicha causa no habría lo mismo que en el efecto.¹³

¹³ Respuestas a las Segundas Objeciones, p. 111-12. El pasaje sobre el que abun-

Lo más sorprendente y problemático del pasaje es que Descartes parece aseverar que la máxima de la causalidad eficiente es esencialmente idéntica al principio de que nada sale de la nada, o incluso su fundamento. Es sorprendente porque aunque las máximas no parecen ser *prima facie* equivalentes, la razón que ofrece Descartes para demostrar que sí lo son, es persuasiva. Es problemática porque esta identificación amenaza con convertir en circular la justificación del corolario de la máxima en cuanto se aplica a la relación entre la realidad objetiva y la formal. Pues, a fin de cuentas, ¿no parece ser que Descartes justifica este corolario haciéndolo descansar sobre sí mismo? Suponer que la causa de la idea tenga menos realidad formal que la realidad objetiva que tiene la idea de la cual es causa, conduce al absurdo de afirmar que la nada es la causa de la realidad que hay en la idea y que falta a su causa; pero la nada no puede ser causa de nada, entonces en la causa de la idea no puede haber menos realidad que la que exhibe o representa la idea. Como el consecuente de esta última conclusión (debe haber al menos tanta realidad formal en la causa de la idea como realidad objetiva hay en la idea) es un caso particular del principio según el cual "debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto", y el antecedente (la nada no es causa de nada) es, como acabamos de ver, meramente una formulación popular del mismo principio o corolario de él, entonces parece muy difícil no aseverar que en lo que respeta a su primera demostración de la existencia de Dios, Descartes incurre en un círculo vicioso.

A pesar de lo anterior, sigue siendo cierto que Descartes no se ampara en el principio general de la causalidad para justificar la máxima de la causalidad eficiente y tampoco asienta el primero en la supuesta imposibilidad de que la nada sea causa de algo. Sospecho que Descartes no lo hace, no sólo porque acepta el carácter axiomático del principio de causalidad, sino porque, como Hume claramente mostrará después, tal demostración racional ciertamente incurre en un círculo vicioso.

da Descartes es el siguiente: "Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto". (*Tercera Meditación*, *Ibid.*, p. 36)

VI. La refutación cartesiana de Hume de la deducción racional del principio general de causalidad a partir de la "máxima impía": Ex nihilo, nihil fit

Me parece que la refutación de Hume al intento de justificar el principio causal como conclusión de "la máxima impía de la filosofía antigua", de la nada sale de la nada, es cartesiana por dos razones de peso desigual. La menos importante, es que Hume atribuye la presunta prueba a Locke, no a Descartes, y la más importante, que refuerza la primera, es que su refutación por vía de una petición de principio es muy afín a la tónica de la argumentación de Descartes en la *Tercera Meditación* y en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* que acabamos de examinar. Hay que observar de pasada que si alguna de las críticas de Hume a la fundamentación racional del principio de causalidad se justifica, entonces minaría también la validez de la máxima de que la causa inferida debe ser proporcional a su efecto correspondiente.

Hume examina esta cuestión en la sección 3 de la parte 3, libro I del *Tratado*, titulada "¿Por qué una causa es siempre necesaria?" Según el argumento que Hume refuta, si algo se produce sin causa, entonces tendría que ser producido por la nada. Pero como la nada tiene tanto la capacidad de producir como de ser igual a dos ángulos rectos, es obvio que la nada no puede ser causa de nada y, por consiguiente que todo objeto debe tener una causa real de su existencia. La falla de este razonamiento consiste en que da por supuesto lo que está en cuestión: es decir, que siempre debe haber alguna causa. Al excluir todas las causas para explicar la producción de un objeto, excluimos tanto a cualquier otra cosa y al objeto mismo como también a la misma nada:

Si todo objeto debe tener una causa, de ahí se sigue que, una vez excluimos todas las demás causas, debemos aceptar, o al objeto mismo, o a la nada como causas. Pero éste es el punto mismo de la cuestión, si toda cosa debe tener una causa o no, y por consiguiente, en conformidad con todo razonamiento justo, esto nunca debe darse por sentado. (THN, 81-82)

Dando por bueno éste y los otros dos argumentos de Hume en contra de la imposibilidad de la existencia de cosas incausadas y suponiendo que no hay argumento deductivo que a partir de premisas verdaderas concluya válidamente que no hay hechos sin causas, siempre, empero, cabe preguntarse si la noción misma de un evento sin causa es inteli-

ble, pues de ello depende que no sea ilógico negar la existencia posible de tales eventos. Hume justificará esto último mostrando que el principio general de causalidad no es intuitivamente cierto. Es interesante que al hacer esto se apoya en Descartes a fin de refutar otra convicción cartesiana.

VII. La utilización por Hume de dos principios cartesianos para cuestionar, contra Descartes, la presunta autoevidencia del principio de causalidad:

A. La concepción discreta de la duración temporal

El argumento de Hume para refutar la presunta evidencia intuitiva del principio de causalidad, a saber, que "cualquier cosa que comience a existir deber tener una causa de su existencia" (THN, 78), descansa, paradójicamente, en premisas cartesianas: una noción atomística del tiempo y el principio según el cual la separabilidad de aquellas cosas que la mente distingue con claridad una de la otra implica su posible existencia independiente. Hume, empero, establece su concepción cartesiana del tiempo como compuesto de partes discretas esencialmente separadas a partir de argumentos que no son cartesianos, sino provenientes de la filosofía antigua, y que Aristóteles menciona en su discusión preliminar de las aporías a que conducen los modos tradicionales de concebir el tiempo.¹⁴ Según Hume, "es evidente" que el tiempo, en cuanto existe, está compuesto de momentos indivisibles, ya que la suposición contraria implicaría una conclusión absurda, a saber, "un número infinito de momentos coexistentes o contemporáneos" (THN, 31). Esta conclusión, a pesar de Hume, no parece ser tan evidente; sin embargo, ahora no es pertinente criticar esa concepción. Sí debemos acentuar que Hume, al igual que Descartes, se refiere no al tiempo abstracto, sino al tiempo de la duración de la cosa, o "al tiempo en cuanto existe". Por otra parte, esta concepción del tiempo está estrechamente ligada con el segundo principio de origen cartesiano; pues es precisamente "la incompatibilidad de las partes del tiempo en su existencia real" lo que "las separa en la imaginación" (THN, 429); es decir, como los momentos de la duración real son distintos y sucesivos, la mente los separa y finalmente los concibe como existiendo separados entre sí.

¹⁴ Aristóteles, *Física*, Libro IV, cap. 10, 218^a 10-21.

Lo anterior es una aplicación del principio: "Cualesquiera objetos que sean diferentes son distinguibles, y cualesquiera objetos que sean distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación" (THN, 18), y "pueden concebirse como existiendo separadamente, y pueden existir separadamente, sin ninguna contradicción, o absurdo" (THN, Appendix, 634). Esta, me parece, es la versión humeana de la regla cartesiana según la cual siempre que se pueda concebir una cosa claramente y distintamente sin otra, o distinguirla completamente de esa otra, entonces aquélla puede separarse de esa otra y también puede existir separada de ella.¹⁵ Hume acepta el principio cartesiano al mismo tiempo que rechaza el uso que Descartes hace de éste en las *Meditaciones*. Veamos primero la manera como Descartes se sirve de esa regla, y luego cómo Hume la convierte en un arma contra la pretendida demostración del principio general de la causalidad. Como veremos más adelante, este último es, a fin de cuentas, el supuesto que habrá de garantizar la legitimidad lógica de la aplicación de la regla en cuestión al conocimiento de las cosas reales, ya que es el axioma que sostiene las pruebas cosmológicas cartesianas de la existencia de Dios.

Descartes utiliza la regla de la separabilidad conceptual en la *Sexta Meditación* para establecer la distinción real alma y cuerpo, pues estima que ésta es la condición necesaria para poder demostrar que "el alma no muere con el cuerpo". Descartes no echa mano de la regla antes de la *Sexta Meditación*, porque, como él mismo confiesa, ésta presupone la verdad de la máxima de que todo lo que concebimos clara y distintamente es en efecto en sí mismo tal y como lo concebimos. Sin embargo, esta última máxima sólo puede justificarse apelando a la veracidad

¹⁵ Donde más se acerca la formulación cartesiana de este principio a la de Hume, es, de nuevo, en su primera aparición en las *Reglas para la dirección del espíritu*:

La unión de estas cosas simples es necesaria o contingente. Es necesaria cuando está tan íntimamente implicada en el concepto de la otra que no podemos concebir una u otra si juzgamos que están separadas entre ellas; de esta manera está unida la figura a la extensión, el movimiento a la duración o al tiempo, etc., porque es imposible concebir la figura privada de toda extensión y el movimiento privado de toda duración. (*Reglas*, en R 12, p. 88, AT, 421)

Según Hume, "toda idea que es distinguible es separable por la imaginación, y... toda idea que es separable por la imaginación puede concebirse como existiendo separadamente". (THN, 54.)

divina, lo que obviamente presupone que antes se ha demostrado la existencia de Dios, cosa que Descartes hace en la *Tercera* y la *Quinta Meditación*.

Por otro lado, el principio de la existencia independiente de aquellas cosas que la mente puede distinguir *completa y perfectamente* una de la otra,¹⁶ es precisamente lo que explica por qué para Descartes (al igual que para Hume) la naturaleza del tiempo como duración real es propiamente discontinua. Aquí radica la importancia suprema de ese principio en la metafísica de Descartes: es la naturaleza distinta y separable de los instantes del tiempo en el que existe cualquier cosa, lo que hace necesario inferir la existencia de una primera causa que no sólo crea las cosas en un comienzo sino que las recrea o las conserva en cada instante de su ser. En otras palabras, como la naturaleza de los momentos en que existe cualquier cosa es discreta, siempre es posible para nosotros pensar que la cosa que existe en el momento presente deje de existir en el instante inmediatamente posterior.

En suma, la existencia de Dios, como la causa que me recrea en cada momento de mi existir, se deduce, según la respuesta a Gassendi, de la "independencia de las partes del tiempo":

No se trata del tiempo considerado abstractamente... y sí sólo del tiempo o duración de la cosa misma, acerca de la cual no podéis negar que todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen, es decir, no puede negarse que la cosa pueda dejar de ser en cada momento de su duración.¹⁷

En este punto también la especulación metafísica de Descartes parece caer en un nuevo círculo vicioso del mismo tipo que el padre Marin

¹⁶ Descartes diferencia la distinción real de la mera distinción formal, de razón o modal. De que la mente sea capaz de ejercitar ésta última, o que sea capaz de considerar abstractamente una cualidad de una cosa sin atender a otra (como concebir el movimiento sin la figura de un mismo cuerpo), no se sigue que la primera pueda separarse realmente de la segunda. La distinción modal "basta para que una cosa sea concebida separada y distintamente de otra, mediante una abstracción del espíritu que conciba la cosa imperfectamente, pero no para que dos cosas puedan ser concebidas como separadas de un modo tal, que entendamos ser cada una de ellas un ente completo y diferente de cualquier otro; pues para ello, hay necesidad de que la distinción sea real". *Respuestas a las primeras objeciones*, pp. 99-100.

¹⁷ *Respuestas a las Quintas Objeciones*, p. 292

Mersenne¹⁸ y Antoine Arnauld¹⁹ ya le censuraron en las *Segundas* y *Cuartas Objeciones*, respectivamente: Por un lado, la tesis sobre la naturaleza independiente de los instantes del tiempo parece depender ella misma del principio de que todo lo que concebimos clara y distintamente es en sí mismo tal y como lo concebimos, ya que si, en efecto, no podemos negar que todos los momentos del tiempo pueden separarse de los precedentes, es porque concebimos clara y distintamente que así es. Pero que lo que vemos clara y distintamente sea verdadero depende, según Descartes mismo reconoce expresamente, de la existencia de un Dios absolutamente veraz. La confianza que depositamos en nuestra razón no se puede legitimar hasta saber a ciencia cierta cuál es el autor de nuestro ser; si éste sólo fuera omnipotente pero limitado en bondad podría habernos dotado de una razón sistemáticamente incapaz para captar la verdad. Por otro lado, como hace claro el pasaje anterior de las *Quintas Objeciones*, la existencia separada de los momentos del tiempo es la premisa expresa para demostrar la existencia de Dios, por lo menos en lo que se refiere a la segunda de las pruebas de la *Tercera Meditación*. En fin, parece que primero necesitamos estar seguros de la existencia discreta del tiempo para poder demostrar la existencia divina y que luego es necesario saber que Dios existe para establecer la existencia discreta del tiempo, ya que esto último sólo se puede afirmar con certeza porque vemos clara y distintamente que así es.

B. La posible existencia independiente de todas aquellas cosas que la mente puede claramente concebir una sin la otra

Hume sugiere en la *Investigación sobre el entendimiento humano* que la duda cartesiana es posible a partir de un círculo vicioso, o “un circuito inesperado”, según sus propias palabras; sin embargo, en el *Tratado* da por válido el principio que aparentemente tanto esfuerzo le cuesta a Descartes justificar y que precisamente le coloca en ese circuito inesperado. Sin embargo, Hume sustenta el principio de la posible existencia independiente de aquellas cosas que la mente es capaz de separar enteramente con una finalidad bien distinta: su propósito es debilitar fatal-

¹⁸ *Segundas objeciones*, p. 103.

¹⁹ *Cuartas objeciones*, p. 174.

mente la autoevidencia de la universalidad estricta del enlace causal. Este punto se aclara al echar un vistazo a su argumento para demostrar que no es imposible que algo comience a existir sin causa:

Como todas las ideas distintas son separables unas de la otras, y como todas las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, será fácil para nosotros concebir a cualquier objeto como inexistente en este momento, y como existente en el próximo, sin unir a éste la idea distinta de una causa o un principio productivo. Por consiguiente, esta separación de la idea de una causa de la de un comienzo de la existencia, es claramente posible para la imaginación; y, por ende, la separación actual de estos objetos es por tanto tan posible, que no implica contradicción ni absurdo. (THN, 79–80)

Este argumento de Hume no sólo recoge casi en las mismas palabras de Descartes su concepción sobre la naturaleza del tiempo para darle un giro que también cabría llamar inesperado, sino que es paralelo al argumento utilizado por Descartes en la *Sexta Meditación* para demostrar que el alma es realmente diferente del cuerpo y puede existir sin él:

Puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.²⁰

Si donde Descartes dice ‘alma’ sustituimos ‘acontecimiento’ o ‘evento,’ y donde dice ‘cuerpo’ leemos ‘causa,’ entonces el argumento de Hume se parafrasearía así: Como me basta concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra y, por tanto, que puede existir sin la otra, entonces también me basta tener una idea clara y distinta de un evento cualquiera sin tener que enlazar a éste causa alguna, para poder afirmar de cierto que el primero es realmente diferente de la segunda, y que puede existir sin ella. Por consiguiente, como la existencia de un acontecimiento incausado es posible, entonces la necesidad de una causa para todo lo que comienza a existir en el tiempo es imposible de demostrar racionalmente.

²⁰ *Sexta Meditación*, p. 66.

En general, no veo, en este momento, cómo, a partir de los supuestos cartesianos que Hume comparte, se pueda evitar la fuerza destructiva de su crítica "metafísica" al principio causal y a la teología natural.

Esta consecuencia podrá parecer excesivamente obvia a algunos o absolutamente gratuita e inesperada a otros. No obstante, tengo la esperanza de que las anteriores reflexiones hayan justificado razonablemente las dos siguientes conclusiones, que son más modestas: En primer lugar, que la herencia cartesiana de Hume es mucho más cuantiosa de lo que se piensa con harta frecuencia y, en segundo lugar, que Hume utilizará de forma consecuente conceptos y doctrinas cardinales de Descartes, y aun su propio método, para cuestionar algunos principios y conclusiones importantes de la metafísica cartesiana.

Si, por último, este trabajo ha podido contribuir a esclarecer algunas de las relaciones conceptuales entre la filosofías de Descartes y Hume y a mostrar que tomarlos de guías para volver a reflexionar sobre problemas y enigmas metafísicos perennes, como lo son Dios, la causalidad y el tiempo, no es un ejercicio inútil y desprovisto de satisfacción intelectual, entonces la meta principal del mismo se habrá alcanzado.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

DESCARTES SEGÚN LEIBNIZ

JOSÉ R. SILVA DE CHOUDENS

I. Introducción

Descartes muere cuatro años después de Leibniz nacer. En el momento en que Leibniz ya adulto se ocupa de la filosofía, el cartesianismo constituye escuela y es a los ojos de muchos en Europa la más valiosa alternativa filosófica que, por oposición al legado escolástico, cabe seguir. Pero Leibniz no suscribe este punto de vista. Desde muy temprano en su quehacer filosófico a Leibniz le intriga el grado de ascendencia y prestigio que tiene el cartesianismo, por entender que es inmerecido. En una carta de 1678 a Hermann Conring representativa, a mi juicio, de la posición que Leibniz asume frente a la obra de Descartes, el joven alemán denuncia las hipótesis físicas de Descartes como estériles y no dignas de elogio, nos dice:

(Until now) nothing new has ever been discovered by the use of Descartes' principles, whether in nature or in the mechanical arts. What is more, none of the discoverers of important things was Cartesian.¹

A esto le sigue en la carta una explicación —que incluye varios elogios para Descartes— que da cuenta de por qué tiene tantos seguidores el pensador francés. Dice Leibniz:

You need not wonder that Descartes should have found so many disciples all at once. For except for Galileo, you will find no one in our century who can be compared with him, whether in genius for discovering

¹. Letter to Hermann Conring (March 19, 1678): Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, vol 2, second edition (Dordrecht, Holland/Boston, U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1976), p. 188.