

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.

the causes of things, in judgment in explaining the sense of the mind lucidly, or in ready eloquence in capturing the minds of more discerning men. To these things was added the fame of his profound mathematical knowledge; and though we know today that it has not been as great as the crowd of Cartesians now believe, yet it was greater than that of any other man of his time, for Vieta and Galileo had died when Descartes was flourishing.²

En esta explicación, en realidad la sugerencia última es que Descartes ha adquirido la importancia que se le reconoce por virtud de la ausencia, en su particular momento histórico, de figuras intelectuales verdaderamente prominentes. Pero que este grado de prestigio y autoridad es excesivo, y que su pensamiento realmente es problemático por deficiente es la idea fundamental en la apreciación de Leibniz de la filosofía de Descartes.

No hay ningún otro pensador a quien Leibniz dedique tantas reflexiones críticas como a Descartes. Sólo se acercan Espinoza y Malebranche quienes, por supuesto, remiten a Descartes, y a los que Leibniz considera parte de un grupo, los cartesianos, cuyas iniciativas carecen de independencia frente al maestro, y a menudo sirven principalmente para llevar a sus últimas consecuencias los errores ya presentes en el pensamiento de éste.

Las críticas de Leibniz a Descartes no son de importancia meramente superficial, pues lo que ocurre es que en buena medida el pensamiento del filósofo de Hannover se desarrolla y madura en oposición al pensamiento del francés y de sus discípulos. En este respecto adelantemos que la discrepancia fundamental que se refleja en prácticamente todos los contenidos del sistema filosófico de Leibniz gira en torno a la noción de substancia, la noción de metafísica más importante según Leibniz.

Al rechazo de Leibniz de la concepción de substancia de Descartes dedicaremos la última parte de este artículo. Pero antes fijémonos en aspectos más básicos e inicialmente prominentes que muestran la fundamental insatisfacción de Leibniz con Descartes como filósofo, insatisfacción basada en la idea de que Descartes no es un pensador cuidadoso ni riguroso, y que está principalmente interesado en obtener la admiración de los lectores por vía de impresionarlos con planteamientos sorprendentes en tanto paradójicos y presuntamente novedosos. A los ojos de

² Ibid.

Leibniz, Descartes no se cansa de hacer alarde de originalidad a expensas de los antiguos; resultando esto del hecho de que es miope ante lo que tiene más valor en la filosofía tradicional, aquello justamente de que debía servirse su pensamiento para adquirir profundidad y consistencia.

II- El Método de Descartes

A tono con lo anterior vale la pena resaltar como asunto básico las críticas de Leibniz al método cartesiano, que le parece objeto de una gran sobrestima y que tiene más de lo característico de las iniciativas de un taumaturgo —el interés por fascinar— que de la seriedad y profundidad que deben distinguir al verdadero quehacer filosófico. La posición de Leibniz es clara en pasajes como los que siguen, de una carta de 1677:

What, I pray, is this Cartesian method which some people boast about so frequently? And what does he have of which the rest of us are ignorant or which all good thinkers born before Descartes did not use? Were Arquimedes and Galileo Cartesians, per chance?³

Y un poco más adelante añade:

I esteem the genius and the discernment of Descartes highly, but he tried to convince the world that the things which he achieved by virtue of his outstanding ability were done solely through the use of a certain unique method which he had established, so that men were drawn to the hope of discovering an art by which mediocre minds could equal excellent one. In fact it seems to me that almost no Cartesian has produced anything which even remotely approaches the discoveries of the master. The outstanding advances which have been made since Descartes are not due to his method;⁴

Más a propósito de los defectos epistemológicos del método son los comentarios siguientes:

Descartes afirma que debe dudarse de todo aquello sobre lo cual exista la mas mínima incertidumbre. Convendría expresar ese precepto con este otro, que es mejor y más claro: hay que considerar el grado de asentimiento o disentimiento que algo merece, o más simplemente se

³ Ibid., p. 180

⁴ Ibid.

deben investigar las razones de toda aserción. Así habrían concluido los pleitos sobre la duda cartesiana. Pero quizás el autor prefirió *παρadoxολεγειν* (paradoxologein, decir paradojas) para despertar con la novedad al lector amodorrado.⁵

Lo de las paradojas sin duda se refiere al planteamiento para el cual Descartes introduce la hipótesis del genio maligno; aquello de que si me engaño en cuanto a que soy, entonces no me engaño, soy. Pero lo que Leibniz busca resaltar es que realmente la duda es hiperbólica en un sentido negativo y que, antes de exagerar con alardes de rigor fundados en una duda que pone en entredicho todo criterio de verdad, más nos valdría ser cuidadosos en el manejo de las evidencias y no dejar pasar ningún reclamo de verdad sin exigirle evidencia adecuada. Está claro que con esto no está muy lejos del primer precepto del método cartesiano y que su insatisfacción tiene que ver principalmente con los extremos a que conduce la duda en el pensamiento de Descartes, el mayor de los cuales resulta del uso del Dios burlador, con lo cual se abre la posibilidad de que seamos tales que no dispongamos de ningún criterio fundamental de verdad. Sobre esto nos dice Leibniz:

Por lo demás pareciera que se introduce aquí a Dios como simple ornamento y por pura exhibición, pues para decirlo brevemente, nadie debe dejarse impresionar por aquella extravagante ficción o duda de si hemos sido hechos para errar hasta en las cosas más evidentes, ya que la naturaleza de la evidencia se opone a ello, y las experiencias y éxitos de toda la vida atestiguan lo contrario; y si una vez esta duda puede suscitarse legítimamente, después será insuperable...⁶

Leibniz ha visto que se necesita, para empezar cualquier investigación, de un criterio de verdad. En su filosofía el principio de contradicción juega este papel de forma fundamental, al que luego se suman otros principios, el más importante de los cuales es el principio de razón suficiente. Descartes habla como si no tuviera criterio de certeza antes de esta-

⁵ Leibniz, G. W., *Escritos Filosóficos*, edición de Ezequiel Olaso y Roberto Torretti; traducciones de Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel Olaso (Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982), p. 414.

⁶ *Ibid.*, p. 419.

blecer que Dios existe y que es veraz,⁷ y procede, sin embargo, en conformidad con el principio de contradicción y con otros principios a los que llama "nociones primeras" para construir sus demostraciones de la existencia de Dios. A las nociones primeras, entre las que figura el principio de que de la nada no sale nada, las maneja como certidumbres metafísicas que su "luz natural" le descubre.⁸ Y todo ello sin cuidarse de establecer que éstas son certidumbres, y como si aún no dispusiera de criterio de certeza alguno.

Por contraste con Descartes, Leibniz subraya que respecto del método para llegar al conocimiento lo importante es ser cuidadoso en el manejo de las evidencias y el uso de las reglas de inferencia. Puesto que la memoria y la atención a veces nos fallan, las operaciones y los procesos discursivos deben ser verificados muchas veces antes de tenerlos por confiables. Cabe también someterlos a la inspección de otros. A Descartes le sugiere que en vez de hacer valer la duda se ocupe de demostrar principios, que puedan ser reducidos a otros, y que tome cuenta del ejemplo de los geómetras, quienes, de haberse detenido en el desarrollo de su ciencia hasta contar con principios incuestionables, no hubieran hecho nada. Así escribe:

Y considero que la demostración de los axiomas es sumamente útil para el verdadero análisis o arte de inventar. Y de esta manera si Descartes hubiera querido desarrollar a fondo lo mejor de su precepto, habría debido aplicarse a demostrar los principios de la ciencia y a hacer en filosofía lo que Proclo quería en geometría, donde es menos necesario. Pero a veces nuestro autor prefirió obtener aplausos antes que certezas. Si él mismo no hubiera espoleado a los espíritus con tanto alarde de rigor no lo criticaría por satisfacerse a menudo con lo verosímil: a Euclides lo critico mucho menos por haber admitido algunas proposiciones sin prueba, pues por lo menos ha obrado así para que una vez aceptadas una pocas hipótesis sepamos que las restantes son seguras e igualmente dignas de confianza... considero que se debe más bien elogiar a los geómetras porque apuntalaron la ciencia como con estacas y descubrieron el arte de progresar y de sacar tanto de tan poco; pues si hubieran querido postergar los descubrimientos de los teoremas o

⁷ Cf. Descartes, Rene, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*; Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña (Madrid: Ediciones Alfaguara S. A., 1977), p. 32.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 35-36

problemas hasta que se hubieran demostrado todos los axiomas o postulados, hoy quizás no poseeríamos geometría.⁹

III- Ineptitud Metafísica de Descartes

Los defectos que Leibniz denuncia en el pensamiento de Descartes rebasan por mucho las insuficiencias del método. Más grave es la ineptitud metafísica del cartesianismo. Esta se manifiesta en asuntos tan importantes como las demostraciones de la existencia de Dios y el argumento en la sexta meditación para establecer con certeza la existencia de cosas en el mundo. Todavía peor le parece a Leibniz la explicación de Descartes del error como resultado de la manera en que la voluntad excede al intelecto dando lugar a la precipitación. Este último tema está vinculado con el rechazo de lo que Leibniz caracteriza como el Dios voluntarista de Descartes, cuya naturaleza es contraria al principio de razón suficiente y por tanto supone, según Leibniz, un disparate metafísico. Ocupémonos de estos temas en el orden que los he presentado, para luego hablar del tema de la substancia, en donde a juicio de Leibniz se manifiestan los mayores defectos de la metafísica de Descartes.

Todas las tres pruebas de la existencia de Dios de Descartes se fundan en la posesión de la idea de Dios. En la primera, del grado de "realidad objetiva" de esta idea se infiere que su causa tendrá que ser Dios mismo, que por tanto existe —en conformidad con el principio que dice que la causa de una idea necesitará poseer tanta realidad formal como realidad objetiva tiene la idea.¹⁰

La segunda prueba, la extraordinaria prueba que conduce a la concepción de Dios como *causa sui*, se sustenta en el razonamiento de que yo, Descartes (la cosa pensante que me he descubierto ser), que poseo la idea de Dios, no pude haberme creado, porque de haberlo hecho me hubiera hecho Dios (perfecto), y es evidente que no soy perfecto, con lo cual infiero que algo distinto de mí, pero ontológicamente no inferior a mí, me creó, y ello, en tanto un espíritu poseedor de la idea de Dios, remite en última instancia a una causa que es por sí misma y que no habrá menos que dotándose de todos los atributos divinos, es decir, Dios mismo.¹¹

⁹ Leibniz, G. W., *Escritos Filosóficos*, p. 415.

¹⁰ Cf. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, p. 36-39.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 41-43.

La tercera prueba es el argumento ontológico expresado en función de la idea de Dios concebido como perfecto, que tendrá la existencia como una de sus perfecciones.¹²

Estas tres pruebas serán impugnadas por Leibniz con el reclamo de que no es verdad que se tenga la idea de Dios. Y ello porque a pesar de la creencia de Descartes de que dispone de una idea clara y distinta de Dios, no cabe tal cosa, según es manifiesto con notar que ello equivaldría a tener una comprensión completa de Dios, y esto no es posible para una mente finita. Leibniz estima que conocer la naturaleza divina equivale a aprehender el concepto que incluye la totalidad de los atributos que cualifican a esta substancia y la individualizan; a este concepto, la esencia individual de Dios, lo trata como criterio de posibilidad. Por esto la inhabilidad de pensar cabalmente a Dios es un problema respecto de todas las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios. Con el argumento ontológico principalmente en mente nos dice Leibniz lo siguiente:

Estos argumentos son procedentes sólo si se concede que el ser perfectísimo o el ser necesario es posible, que no implica contradicción o, lo que es lo mismo, que es posible la esencia de la que se sigue la existencia. Pero, mientras no se demuestre esta posibilidad, debe considerarse que ese argumento no demuestra perfectamente la existencia de Dios... Mientras tanto, en virtud de esta argumentación conocemos el admirable privilegio de la naturaleza divina, que existe por el sólo hecho de ser posible, lo que en las demás cosas no basta para probar la existencia.¹³

Es interesante notar que Descartes tuvo la oportunidad de responder a lo que sobre la prueba ontológica plantea Leibniz. Los autores de las segundas objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* le comunican exactamente la misma preocupación del filósofo alemán. Dicen:

tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es podemos afirmar verdaderamente que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza. De ello no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que debe existir, si su naturaleza es posible o no contradictoria; es decir, que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de suerte que si hay dicha esencia, entonces El existe realmente. Lo que tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo

¹² Cf. *Ibid.*, P. 55-57.

¹³ Leibniz, G.W., *Escritos Filosóficos*, p. 421.

siguiente: si no hay contradicción en que Dios exista, entonces es cierto que existe.¹⁴

Está claro que la suposición sobre la que se monta la objeción de Leibniz y de estos señores es que para una demostración a priori de la existencia de Dios el asunto de su posibilidad tiene que ser considerado. La existencia como predicado esencial no basta para establecer la existencia real. Se asoma aquí la idea kantiana de que la existencia realmente no es un predicado. Y también tuvo Descartes la oportunidad de escuchar algo muy parecido a lo que Kant plantea, puesto que entre las primeras objeciones leemos:

aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su sólo nombre la existencia, no se sigue, sin embargo, que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la existencia.¹⁵

Todo lo que el argumento ontológico permite hacer es decir: si Dios existe entonces existe. No establece existencia real. Leibniz no llegó a decir tanto como el sabio holandés de las primeras objeciones, pero su planteamiento se encuentra dentro de la misma trayectoria que a este filósofo, casi anónimo, le condujo —por cierto, remitiéndose a Santo Tomás como base de su pensar— a negar que un predicado esencial sirva para establecer existencia real.

Es importante notar que Descartes acepta la crítica del holandés como buena respecto de San Anselmo pero inapropiada respecto a su propio argumento. En su respuesta a las primeras objeciones nos explica lo siguiente:

En dicho argumento (el de San Anselmo) hay un evidente vicio de forma, pues la conclusión debería ser sólo ésta: luego cuando se entiende lo que significa la palabra Dios, se entiende que significa una cosa que existe en el entendimiento y en la realidad; pero eso es lo que la palabra significa, y no parece que una significación por sí sola deba tener reali-

¹⁴ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, p. 105.

¹⁵ *Ibid.*, p. 85.

dad. Mi argumento, en cambio, tenía esta forma: puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que con claridad y distinción concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe.¹⁶

Esto parece decir que la crítica vale cuando se trata de un asunto lingüístico, porque el significado de la palabra "Dios", aunque pueda decirse que incluye la nota "existencia", no sirve como evidencia de existencia alguna, mientras que la esencia que trata del ser de la cosa en cuestión, y que se descubre por vía de una concepción clara y distinta, asegura que respecto de Dios valga realmente el atributo existencia. Pero ni San Anselmo habló de otra cosa que la esencia, y nunca del significado de la palabra "Dios", ni tampoco el holandés que hemos citado arriba. Y lo que dice el holandés —a lo que no responde Descartes— es que nociones esenciales nunca son evidencia de ser en acto y sólo pueden predicarse de un ente como reales si antes se establece su existencia. Como, por ejemplo, cabe decir de un hombre que es racional, como afirmación fáctica, si es que existe.

Sobre el argumento en la sexta meditación, con que Descartes pretende establecer metafísicamente que las cosas del mundo existen, pues las ideas que las representan tienen que provenir de ellas, como no sea que Dios mienta, y Dios no miente, Leibniz nos dice que no sirve, porque Dios podría permitir sin ser engañador que las causas de las ideas de las cosas fueran otras que las cosas mismas si con ello se obtuviera un mundo mejor. La clave aquí es el concepto de "permitir" según lo usa Leibniz en la explicación de que el pecado de los hombres no es responsabilidad de Dios, puesto que en orden a conseguir lo mejor Dios permite acciones que consideradas aisladamente son contrarias a su voluntad. A lo anterior hay que sumar una objeción epistemológica de fondo contra la posibilidad de evidencias absolutas que demuestren la existencia de las cosas. Leibniz nos dice a menudo, con el argumento de Descartes expresamente en mente, que de lo fáctico sólo tenemos evidencia probable.

Es de todos conocido que en una carta a Mersenne Descartes defiende una interpretación de la omnipotencia divina como incondicionada a tal grado que de la voluntad de Dios dependen la verdad y el bien. Este es

¹⁶ Ibid., pp. 96-97.

un error de metafísica escandaloso para Leibniz. Suprimir el carácter determinante de la razón respecto de la voluntad no solamente es contrario, según Leibniz, a la naturaleza de un espíritu, es también contrario a la inteligibilidad de lo real porque comporta la posibilidad de negar los principios de contradicción y de razón suficiente como condicionantes del acto creador. Actuar sin una razón provista por el intelecto es actuar caprichosamente, como un déspota arbitrario que sólo puede despertar en nosotros resentimiento y confusión, y nunca admiración. Pero así, de acuerdo con Leibniz, no puede pensarse al Dios del cristianismo, que está esencialmente dotado de razón y omnibenevolencia, en función de lo cual la omnipotencia se ejercita en conformidad con el principio de razón suficiente y el principio de lo mejor, de donde se deduce con seguridad que el nuestro es el mejor de los mundos posibles.

El Dios de Descartes, Leibniz no se cansa de decir, no es el Dios del cristianismo. Ha sido despojado de entendimiento y de voluntad según debe comprenderse esta última facultad en una naturaleza personal capaz de bondad. Entre los mejores pasajes que atestiguan esta posición de Leibniz, y que conforme a su visión de los cartesianos, apunta al hecho de que en Descartes encontramos lo que más adelante Espinoza lleva a sus últimas consecuencias, está el siguiente:

Descartes' God or perfect being, is not a God like the one we imagine or hope for, that is, a God just and wise, doing everything possible for the good of the creatures. Rather Descartes' God is something approaching the God of Spinoza, namely, the principle of things and a certain supreme power or primitive nature that puts everything into motion [action] and does everything that can be done. Descartes' God has neither will nor understanding, since according to Descartes he does not have the good as object of the will, nor the true as object of the understanding.¹⁷

Si a este pasaje añadimos el que sigue a continuación, podremos comprender la idea que en última instancia subyace la apreciación de Leibniz del pensamiento de Descartes: que con defensores como éste de las verdades teológicas del cristianismo no se necesitan detractores: Y es

¹⁷ G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), p. 242.

que de Espinoza nos dice Leibniz, cuyo Dios, recordemos, es el de Descartes:

Era verdaderamente un ateo, es decir no admitía una providencia dispensadora de bienes y males en conformidad con la justicia...el Dios de que hace alarde no es como el nuestro, no tiene ni entendimiento ni voluntad.¹⁸

No hay que pensar que Leibniz acusa a Descartes de un ateísmo expreso. Su posición, más bien, es que, sin querer esto y profesándose teísta, Descartes concibe metafísicamente a Dios de una manera que conduce, aunque él no lo quiera, al Espinozismo. Con esto da clara muestra de su ineptitud metafísica.

Esta concepción de la relación entre voluntad y entendimiento también fundamenta la explicación de Descartes del error en los hombres, a saber: que la voluntad es capaz de exceder el entendimiento y así ocasiona juicios que no se fundan en evidencias claras y distintas. De esta posición nos dice Leibniz:

No admito que los errores dependan más de la voluntad que del entendimiento...juzgamos no porque queremos sino porque algo se nos aparece. Y la afirmación de que la voluntad es más amplia que el entendimiento es más ingeniosa que verdadera: en suma, supercherías para el vulgo.¹⁹

Nos queda hablar ahora de nuestro último tema, el rechazo por parte de Leibniz de la concepción de substancia de Descartes. Pero ante necesitamos al menos mencionar dos asuntos que Leibniz considera indicativos de la ausencia de rigor típica del filosofar cartesiano. Estos son, primero, la inconsistencia que comporta el reclamo de que nuestro espíritu es capaz de afectar la dirección del movimiento de los fluidos en los conductos nerviosos. Ya Malebranche había visto, y Leibniz concuerda con él, que si *res extensa* y *res cogitans* no tienen modalidades ontológicas en común, no es posible la interacción entre estas substancias. Descartes procede conforme a esto al reclamar que las vicisitudes del cuerpo no afectan la existencia del alma y, sin embargo, pretende que la

¹⁸ Traducción propia del francés. Texto en: Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza* (Paris: Bibliothèques des Idées, Editions Gallimard, 1962), p. 126.

¹⁹ Leibniz, G. W., *Escritos Filosóficos*, p. 424.

voluntad afecta los movimientos del cuerpo por medio de los llamados "espíritus animales", incurriendo con ello en una clara inconsistencia según Leibniz.

El segundo asunto consiste en el reclamo cartesiano de que el hombre tiene unidad substancial, de que, por tanto, las dos substancias que lo integran constituyen un individuo. Pero no basta para Leibniz con decir esto. Es necesario además ofrecer una explicación metafísica que permita comprender en qué estriba esta unidad substancial, y cómo puede superarse la impresión, que de primera instancia parece inevitable, de que de la conjunción de dos substancias no resulta un individuo.

IV- El Rechazo de la Concepción de Substancia de Descartes

El problema fundamental que Leibniz le atribuye a la concepción de substancia de Descartes se manifiesta respecto de las substancias finitas y estriba en que carecen de algo que según Leibniz es esencial a la substancialidad: la unidad. Con esto, para Leibniz, Descartes de nuevo anticipa a Espinoza, pues conforme a su caracterización de las substancias finitas, habría que pensar que sólo hay una substancia, Dios.

Para entender lo anterior, recordemos que en la meditación tercera Descartes explica lo que la metafísica tradicional llama la "contingencia" de los entes al tomar cuenta de su propio ser resaltando que,

Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así de haber existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.²⁰

Más adelante explica,

que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese.²¹

²⁰ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, p. 41.

²¹ Ibid.

Este planteamiento está dirigido a subrayar que Dios es la fuerza que sustenta el ser de las sustancias finitas, que por tanto no tienen de por sí fuerza alguna. Con este giro en que Dios torna a ser fuerza y la contingencia equivale a la ausencia de fuerza, Descartes distorsiona, para Leibniz, la noción de sustancia de una manera que conduce al Espinocismo. Esta es la denuncia contra Descartes y los cartesianos que aparece con claridad en el pasaje a continuación:

It does not seem necessary to me to deny action or force to creatures on the pretext that they would be creators if they produced their modifications. For it is God who conserves and continuously creates their forces, that is, who establishes a source of changing modifications in the creatures, or a state by which we can conclude that there will be a change of their modifications. Otherwise I find, as I have shown in the work cited above, that God would produce nothing and that there would be no substances besides his own —a view which would lead us back into all the absurdities of Spinoza's God.²²

Leibniz, respecto de este asunto, está más cerca que Descartes de la metafísica tradicional, puesto que mantiene a Dios en una posición trascendente en relación al mundo, como ente necesario en quien funda su ser la multitud contingente de sustancias creadas. Pero también afirma la unidad de las sustancias finitas, a las que concibe como esencialmente activas y dotadas de un impulso existencial, una fuerza, que resulta del acto creador. Es de esta fuerza de donde se obtiene la unidad substancial, que conlleva identidad a través del cambio, pues vale como forma substancial en la constitución hilemórfica de la sustancia, y a la vez como el concepto completo que le permite a Dios concebirla como posible antes de crearla de forma que en tanto existente constituye el proyecto de realización de su ser posible.

Es en el caso de la sustancia corpórea de Descartes que mejor se manifiesta para Leibniz el carácter defectuoso de la posición cartesiana. En la sustancia corpórea la falta de unidad que resulta de la ausencia de fuerza se comprende en conformidad con el carácter esencial de un cuerpo, en cuanto concebido en función de la extensión exclusivamente. Leibniz destaca esto y no se cansa de sugerir que la noción de sustancia corpórea de Descartes es incorrecta, de manera que los cuerpos en cuestión no son sustancias sino "entes por agregación".

²² Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophical Papers and Letters*, p. 583.

Now, every extended mass may be considered as a composite of two or of a thousand others, and the only extension there is, is that by contact. Consequently, we shall never find a body of which we can say that it is really one substance; it will always be an aggregate of several. Or rather, it will not be a real being, because the component parts are subject to the same difficulty, and we should never reach a real being, for the beings which result from an aggregation have only as much reality as there is in their ingredients.²³

En contraste con Descartes, Leibniz ofrece su propia concepción de substancia corpórea como unitaria, en tanto dotada de fuerza, o "forma substancial". Tenemos así que nos explica a menudo que para salvar la unidad substancial de la substancia corpórea, sin la cual no podría explicar la responsabilidad moral de los hombres en tanto capaces de actuar, como sólo las substancias pueden hacerlo, se vio obligado a reintroducir las formas substanciales que los cartesianos querían eliminar.

Esta parte del pensamiento de Leibniz es extensa y compleja, y requiere mucha mayor atención de la que cabe darle en este artículo. Nos contentaremos por tanto con esbozar algunos asuntos fundamentales para buscar que quede claro el alcance de esta crítica de Leibniz al pensamiento de Descartes, respecto de la cual adquiere la mayor vigencia lo que sugerí al principio: que el pensamiento del alemán se desarrolla y madura en oposición al del francés.

El rechazo de Leibniz a la substancia corpórea de los cartesianos se funda en el reconocimiento de que la posición de Descartes resulta de la radical geometrización de la naturaleza que ha intentado su física. Leibniz sostiene que tal proyecto es irrealizable, porque la comprensión de lo real requiere de principios de metafísica que incluyen no sólo a las formas substanciales sino a Dios como causa eficiente y causa final de lo real. El desacierto que supone la trayectoria de Descartes le conduce, según Leibniz, a errores de metafísica que luego se traducen en errores de física. En este respecto es fundamental el error de Descartes de tener al movimiento, concebido como cambio de lugar, como el atributo fundamental de las substancias corpóreas. Que este error es el fruto de una inconsistencia en Descartes a que se inclina, a pesar de reconocer el ca-

²³ G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, Monadology*, translated by George Montgomery (Illinois: Open Court Publishing Company, 1988), p. 154.

rácter relativo del movimiento, al conferirle excesiva importancia a la geometría en su metafísica, es lo que nos explica Leibniz en el pasaje que sigue. Nos dice:

First of all, we must recognize that force is something absolutely real even in created substances but that space, time, and motion have something akin to a mental construction [*de ente rationis*] and are not true and real per se but only insofar as they involve the divine attributes of immensity, eternity, and activity or the force of created substances. Hence it follows at once that ... motion apart from force (or insofar as it involves only a consideration of the geometric concepts of magnitude, figure, and their variations) is in fact nothing but change of situation; and thus that *motion insofar as it is phenomenal consists in a mere relationship*. Descartes, too, acknowledged this when he defined it as translation from the position of one body to the position of another. But he forgot his definition when he deduced its consequences and set up rules of motion as if motion were something real and absolute.²⁴

El error de Descartes de tratar al movimiento geométrico como real subyace, de acuerdo con Leibniz, a varios errores contenidos en su física. El más importante de éstos es la creencia de que la cantidad de movimiento en el universo, concebida como F (fuerza) = $M \times V$ (masa por velocidad) es constante. Leibniz nos propone que lo que permanece constante es la energía, o en sus términos, la fuerza activa, según cabe constatar al tomar cuenta de la equivalencia entre lo que hoy llamaríamos la energía potencial de un cuerpo, y la energía cinética que se obtiene cuando éste cae a tierra. Nos ofrece como fórmula general para la fuerza que permanece constante en el universo, $M \times V^2$.

La idea fundamental que subyace a la dinámica de Leibniz frente a la cinética o cinemática de Descartes es que la concepción meramente geométrica de los cuerpos no nos permitiría comprender la vigencia de la inercia en el ámbito físico y conduciría a leyes de la naturaleza incorrectas. Además del error en cuanto a la fuerza que permanece uniforme en el universo, esto se manifestaría en la apreciación de la interacción entre los cuerpos, como sugiere Leibniz en el pasaje que sigue. Nos dice:

For if there were nothing in bodies but extended mass, and nothing in motion but change of place, and if everything should and could be deduced solely from the definitions of these by geometric necessity, it

²⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophical Papers and Letters*, p. 445.

would follow, as I have elsewhere shown, that the smallest body, in colliding with the greatest body at rest, would impart to it its own velocity, without losing any of this velocity itself; and it would be necessary to accept a number of other such rules which are entirely contrary to the formation of a system.²⁵

Según Leibniz, al movimiento hay que comprenderlo metafísicamente en función de la fuerza, y de una manera que permita explicar tanto la inercia de los cuerpos como el carácter esencialmente activo de la sustancia corpórea. La distinción entre cuerpo y sustancia corpórea de que acabo de hacer uso se convierte en el pensamiento de Leibniz en el factor determinante en la distinción entre un ámbito meramente fenomenal, en que los cuerpos son entes por agregación y el movimiento es cambio de lugar, y el dominio que metafísicamente subyace a lo fenomenal, el que existe realmente, el de las sustancias corpóreas. Esta distinción se funda en la idea de que los cuerpos son agregados de constituyentes últimos que son sustancias corpóreas, y a la vez, manifestaciones fenomenales de éstas. Leibniz con este giro distingue entre un dominio de realidad substancial, cuya comprensión se hace posible por medio de la metafísica principalmente, y el ámbito fenomenal que estudia la física, y es comprensible por vía de la matematización de la naturaleza, de donde se obtiene una explicación mecanicista del acontecer natural. De esta manera nos asegura que se le hace justicia a lo que hay de más valioso en las iniciativas de la ciencia natural moderna y también a las verdades de la teología que sirven para sustentar la piedad religiosa. A esta posición Leibniz llega, según frecuentemente nos explica, después de haberse inclinado en la dirección de los modernos, es decir, los cartesianos. Leemos:

There was a time when I believed that all the phenomena of motion could be explained on purely geometrical principles, assuming no metaphysical propositions, and that the laws of impact depend only on the composition of motions. But through more profound meditation, I discovered that this is impossible, and I learned a truth higher than all mechanics, namely that everything in nature can indeed be explained mechanically, but that the principles of mechanics themselves depend on metaphysical and, in a sense, moral principles, that is, on the contemplation of the most perfectly effectual [operans], efficient and final cause, namely, God, and cannot in any way be deduced from the blind

²⁵ Ibid., p. 317.

composition of motions. And thus, I learned that it is impossible for there to be nothing in the world except matter and its variations, as the Epicureans held.²⁶

La filosofía de Descartes, para Leibniz, por vía de errores fundamentales, como los que hemos destacado, y aquello de que deben suprimirse las causas finales en la comprensión de la naturaleza, minimiza la importancia de Dios en nuestra comprensión de la realidad, dejándonos con una biología en que no se necesita la hipótesis de Dios, y con una metafísica y una física en que esta hipótesis contribuye al error. Leibniz ofrece su propia filosofía como un antídoto contra el cartesianismo, que le adjudica a la metafísica el papel que debe tener en el nuevo orden cultural en que la pujanza de las ciencias naturales amenaza con abarcarlo todo. Su pensamiento, por contraste con el cartesiano, hace uso de la idea de Dios en la concepción del hombre, de la naturaleza y de la vida de una forma que permite subrayar que en esta concepción del universo la hipótesis de Dios es imprescindible. Y se trata del Dios del cristianismo, es decir, de un Dios personal, en función del cual, los hombres en general, y especialmente Leibniz, pueden encontrar una explicación para el sentido de sus vidas y una comprensión de la naturaleza moral de su existencia.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

²⁶ G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, p. 245.