

Juan Arana

La crítica leibniziana a la doctrina teleológica de Descartes

Resumen: *El artículo analiza las divergencias entre Leibniz y Descartes respecto a las posibilidades, alcance y uso de la causa final tanto desde el punto de vista metafísico como físico. Descartes mantiene una posición escéptica sobre la posibilidad de desvelar los fines que se haya podido proponer Dios al crear el mundo, lo cual no le impide emplear argumentos teleológicos a la hora de intentar desvelar las leyes de la naturaleza y la constitución de los vivientes. Leibniz es mucho más audaz al tratar los aspectos teológicos de la causa final y, en cambio, mucho más precavido cuando la emplea para investigar los secretos de la naturaleza, aunque no deje de reconocer la importancia de este segundo aspecto.*

Palabras clave: *Descartes. Leibniz. Causa final. Teología. Física.*

Abstract: *This paper analyzes the divergences between Leibniz and Descartes concerning the possibility and use of teleological explanations, both in metaphysics and physics. Descartes is skeptical about discovering God's aims in the creation of the world and yet he uses teleological proofs when trying to unveil the laws of nature and the constitution of living beings. Leibniz is far more audacious in dealing with theological aspects of teleological explanation, but far more cautious when using it in the exploration of the secrets of nature, although willing to recognize the importance of this second aspect.*

Key words: *Descartes. Leibniz. Final cause. Theology. Physics.*

La causalidad final es casi una elección obligada a la hora de señalar aspectos contrastantes del pensamiento leibniziano con respecto al de Descartes: frente a la exclusión decretada por el autor francés, el alemán aparece como un decidido defensor de su legitimidad, en lo cual constituye una excepción, puesto que la mayoría de los modernos seguirá aquí el criterio de su competidor.

Esta es más o menos la *versión oficial* que circula en resúmenes e interpretaciones habituales, y es la que suelen reflejar los manuales de historia del pensamiento. Cuando un estudioso fija su mirada en cuestiones puntuales como ésta, se espera de él que rechace de plano o al menos matice sustancialmente la doctrina recibida, a fin de llamar la atención y subrayar la originalidad de su aporte. Tampoco yo voy a salirme del guión y por lo tanto reivindicaré que no hay tal excepcionalidad en Leibniz a la hora de defender los fueros de la teleología, ni tal anatema por parte de Descartes contra su uso. En cambio sí existe, tanto en ambos filósofos como en la mayoría de los que vendrán tras ellos, un rechazo del modo como Aristóteles y la mayoría de los premodernos entendían la causa final, lo que implica una reubicación del ámbito donde opera. Sin duda sería excesivo pretender que Descartes y Leibniz van de la mano en esto, pero al menos intentaré acreditar que en este contencioso comparten más de lo que les separa.

En definitiva, ¿cuál es núcleo sustantivo de mi tesis? Defiendo que mientras que en la órbita aristotélica la causa final es de índole física y está anclada en la propia naturaleza de los entes afectados por ella, en Descartes y los postcartesianos lo teleológico sólo es físico por sus

efectos, ya que sus fuentes son eminentemente metafísicas. Uno y otros rechazan que los seres inertes y los vivientes persigan explícita o implícitamente fines de ningún tipo. La finalidad es prerrogativa exclusiva de sujetos intencionales, como el hombre o como Dios. Una parte importante del trabajo científico consiste en descubrir los fines divinos plasmados en la creación. La posición de Leibniz sería, de acuerdo con su temple irenista, tender un puente entre el finalismo clásico y el moderno, devolver a los habitantes del mundo físico la aptitud para moverse por fines, sin perjuicio de respetar una parte sustancial del esquema cartesiano.

Vayamos sin más preámbulos a los textos. En la cuarta *Meditación* hay un pasaje bastante explícito que ha dado pie al proclamado antiteleologismo de Descartes:

Sopesando esto mejor, se me ocurre, primero, que no debo extrañarme si no entiendo por qué hace Dios ciertas cosas, ni debo dudar de su existencia por tener experiencia de muchas sin comprender por qué ni cómo las ha producido Dios. Pues, sabiendo bien que mi naturaleza es débil y limitada en extremo, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, nada me cuesta reconocer que Dios puede hacer infinidad de cosas cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. Y basta esta razón sola para persuadirme de que todas esas causas, que suelen postularse en virtud de los fines, de nada valen en el dominio de las cosas físicas; pues no me parece que se pueda, sin temeridad, investigar los impenetrables fines de Dios¹.

La frase que la posteridad ha retenido de este pasaje es: “esas causas de nada valen en el dominio de las cosas físicas”. Pero nótese que el contexto en que ha sido enunciada es eminentemente teológico. Según Descartes Dios se propone fines, por supuesto, y por tanto su obrar estaría decisivamente mediado por la causa final. Pero sus preferencias, cálculos y elecciones son inaccesibles para la razón humana, y de ahí que debamos desistir de intentar reproducir con nuestras teorías las vías que siguió Dios para tomar sus decisiones. Por otro lado es obvio que con la

designación “cosas físicas” se refiere a las que existen en el espacio y el tiempo como modificaciones de la sustancia extensa. Pero al excluir la finalidad de su explicación no está prohibiendo a la física recurrir a ella de ninguna manera, sino más bien está advirtiendo a los creyentes que no conviene que se pongan a especular con los fines que haya podido haber en la mente de Dios cuando acontece un evento físico cualquiera (como un terremoto, una enfermedad o una cosecha abundante). En otras palabras, lo que Descartes quiere evitar ante todo es el *providencialismo fácil* de los que ven designios de la divinidad hasta en el vuelo de una mosca. Que la causalidad final pueda o no rendir servicios a la física o la biología está muy lejos de las preocupaciones que tenía cuando formuló el juicio comentado.

Esto queda particularmente claro acudiendo a la *Entrevista con Burman*. El visitante le pregunta en particular por este asunto, y el comentario que recoge es el siguiente:

Concebimos a Dios como una especie de hombre superior, que se propone tal o cual cosa y que tiende a ella por tales y cuales medios, lo que ciertamente es muy indigno de Dios².

Desantropomorfizar el concepto cristiano de Providencia: eso es lo que principalmente persigue Descartes cuando advierte del peligro de recurrir indiscriminadamente a la causa final. Pero, ¿qué hay entonces del uso que le dan los aristotélicos? También se manifiesta en contra, y precisamente en el mismo lugar:

Conviene observar que nunca debemos argumentar por el fin. En efecto: En primer lugar, el conocimiento del fin no nos conduce al conocimiento de la cosa misma, cuya naturaleza permanece oculta para nosotros; el mayor vicio de Aristóteles es argumentar siempre por el fin. En segundo lugar, todos los fines de Dios se nos esconden y es temerario querer desvelarlos³.

Aquí conviene distinguir entre el *fin* y el *agente* que lo propicia. Se supone que dicho agente debe combinar la captación directa o indirecta del fin con el ejercicio de la causa eficiente

capaz de promoverlo. En la filosofía aristotélica el fin último es el *acto puro* y el fin próximo *acercarse a él* todo lo posible. Todos los entes son agentes teleológicos, ya que los vivientes tienen almas perfectamente capaces de fijarse metas y perseguirlas, y los no vivientes poseen también formas sustanciales que señalan objetivos y empujan hacia ellos, como se muestra en la doctrina de los *movimientos naturales*. Descartes priva de alma a los vivientes y hace de la materia algo inerte. La inercia consiste precisamente en la indiferencia al movimiento y el reposo: una perfecta neutralidad en lo que se refiere a los fines. De aquí en adelante, dejando a un lado el caso del hombre, ya no se hablará de los *fines de los entes mundanos*, pero, como hemos visto, se empieza a hablar con profusión de los *fines de Dios*, de los cuales no se dice en el *corpus aristotelicum* una sola palabra. Así pues, en la filosofía aristotélica Dios es fin, pero la acción causal finalista queda reservada a los habitantes del cosmos. En cambio, en Descartes la impotencia teleológica de los entes físicos es manifiesta; Dios acapara la aptitud para proponerse metas y arbitrar los medios para alcanzarlas, pero no tenemos ni idea de cuáles puedan ser.

¿Ni idea? Examinemos para confirmar si es así o no un pasaje de los *Principios de filosofía* paralelo al que hemos comentado de las *Meditaciones*:

Tampoco nos detendremos en el examen de los fines que Dios se ha propuesto al crear el mundo y apartaremos totalmente a nuestra filosofía de la indagación de las causas finales, pues no debemos atribuirnos tanto valor como para creer que Dios ha querido que fuésemos partícipes de sus designios; más bien, considerando a Dios como el Autor de todas las cosas, solamente intentaremos indagar mediante la razón que ha puesto en nosotros cómo lo que percibimos por mediación de los sentidos ha podido ser producido⁴.

En apariencia se repite la misma tesis: si exceptuamos nuestra especie, no hay en el mundo más fines que los que Dios ha perseguido con su creación y providencia, fines que están muy por encima de nuestra capacidad de desentrañarlos,

si es que se nos ocurre jugar a aprendices de brujos teológicos. Pero nótese que abre una nueva vía cuando recomienda “indagar mediante la razón que ha puesto en nosotros cómo lo que percibimos por mediación de los sentidos ha podido ser producido”. Convencionalmente se entiende que esa es la vía de la explicación mecánica, un poco al modo de Epicuro y Lucrecio. Sería una estrategia incompatible o al menos ajena a la finalista. Algo nos debería hacer dudar de semejante interpretación el hecho de que Leibniz proclame tan repetidamente que lo mecánico y lo final no son opuestos sino más bien dos caras de una misma moneda. No obstante, ciñámonos por el momento a Descartes y veamos si nos ofrece pistas para salir de dudas. El texto anterior pertenece a la primera parte del los *Principios*, en la que resume su metafísica.

Sin embargo, cuando en la segunda parte aborda el estudio de “las cosas materiales” y tiene que formular las leyes generales del movimiento, esto es, los principios mismos de la mecánica, sorprende que haga de nuevo referencias muy explícitas a la divinidad. Es Dios el que conserva constante la cantidad de movimiento que hay en el mundo, no sólo por su *inmutabilidad*, sino en gracia a un principio de *perfección*: “También conocemos que hay perfección en Dios no solo en razón de la inmutabilidad de su naturaleza, sino también porque obra de una forma que nunca cambia” (II, 36, 97). La conjunción de inmutabilidad y perfección justifica tanto el mantenimiento de la misma cantidad de movimiento, como el hecho de que Dios haya hecho observar en su creación “incesantemente las mismas leyes” (*ibíd.*). Con estas consideraciones Descartes inaugura un procedimiento original que va a tener una enorme cantidad de consecuencias: la idea de que la acción divina se extiende más allá de los acontecimientos espacio-temporales y afecta a la elección y mantenimiento de las reglas que presiden el devenir cósmico. En Leibniz este modo de proceder adquirirá una importancia primordial, porque verá en él la forma de superar el *impasse* en que había caído el ocasionalismo: hay una acción divina en el tiempo, pero que sólo atiende a las necesidades de la gracia; por lo que se refiere a las de la naturaleza, la eficiencia divina, que siempre está informada por la teleología,

se sitúa en el marco protoespacial y prototemporal en que se determina el entramado legal del cosmos⁵. Después de referirse explícitamente a Dios para fundamentar las tres leyes generales del movimiento en la naturaleza (II, §§ 36-42) y de enunciar en línea de continuidad las siete reglas del choque de los cuerpos (II, §§ 45-53), Descartes empieza a explicar con dichos elementos las principales características del mundo físico, a cuyo propósito enuncia dos observaciones metodológicas:

La primera obliga a no perder de vista que el poder y la bondad de Dios son infinitas; ello nos inducirá a que no debemos temer el fracaso al imaginar sus obras muy grandiosas, muy bellas y muy perfectas; más bien podemos errar si, por el contrario, suponemos en ellas algunos límites de los que no tenemos un conocimiento cierto⁶.

Declaración programática que precede a una reafirmación de la “inhabilitación” de las causas finales:

Aun cuando el creer que Dios ha creado todos los seres con vistas a nosotros sea un pensamiento piadoso y adecuado en lo que se refiere a las costumbres, pues puede incitarnos a amarle tanto más y a darle gracias por tantos bienes; es más, aun cuando sea verdadero en algún sentido, puesto que de todo lo creado podemos realizar algún uso, al menos, el de ejercitar nuestro espíritu al considerarlo y ser incitados por este medio a alabar a Dios, no es, sin embargo, verosímil que todas las cosas hayan sido hechas con vistas a nosotros; esto es, de modo tal que Dios no tuviera otro fin al crearlas. Asimismo creo que no procedería utilizar esta opinión para apoyar los razonamientos de la física, pues no evitaríamos dudar de la existencia de una infinidad de cosas que ahora son en el mundo, o bien que han sido y han cesado de ser en el mundo, sin que hayan llegado a ser conocidas por hombre alguno y sin que hayan llegado a ser utilizadas por hombre alguno⁷.

Resulta claro después de lo visto que Descartes no condena *cualquier* utilización de las causas

finales, sino que, en primer lugar, niega que sea ejercida por ninguna entidad perteneciente al ámbito de la sustancia extensa, tanto de índole inerte como viviente. En segundo lugar, afirma explícitamente que Dios se ha guiado por propósitos al crear y gobernar el mundo físico, aunque dichos propósitos son inescrutables en su detalle. Por eso debemos abstenernos de sacar conclusiones pesimistas cuando no sepamos conciliar las aparentes limitaciones de la creación con la omnipotencia y bondad de Dios. En cambio sus propósitos pueden y deben ser descifrados cuando encontramos indicios que manifiestan dichos atributos. Lo cual traslada el campo de la indagación teleológica de lo particular a lo general, de los hechos aislados a los principios y leyes universales. No se trata en modo alguno de una doctrina privativa de los *Principios de filosofía*. Hay ejemplos de su vigencia tanto *a parte ante* como *a parte post*. Así, en *El mundo* afirma:

Dios ha establecido las leyes tan maravillosamente que [...] dichas leyes son suficientes para hacer que las partes de este caos se separen por sí mismas y se dispongan en tan buen orden, que lleguen a tener la forma de un mundo muy perfecto en el cual, no sólo podrá verse la luz sino también todas las demás cosas, tanto generales como particulares, que aparecen en este verdadero mundo⁸.

Y en el *Tratado del hombre*, primero de sus escritos póstumos aplica el mismo protocolo:

Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo más semejante a nosotros [...] Conocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que, habiendo sido realizadas por el hombre, sin embargo poseen fuerza para moverse de modos distintos en virtud de sus propios medios; creo que no sería capaz de imaginar tanta diversidad de movimiento en ésta, que supongo construida por la mano de Dios, ni de atribuirle tal artificio, como para que no tengáis motivo para pensar que pudiera ser aventajada por otra.⁹

No hay, en conclusión, un rechazo global de la finalidad, sino un desplazamiento progresivo de la misma desde el plano físico al metafísico. La teleología se asocia desde ahora y en lo sucesivo a la fundamentación del entramado legal del universo y muy en particular a los principios de la mecánica. Esta inflexión resulta menos sorprendente si tenemos en cuenta que en realidad Descartes no fue el creador de la mecánica moderna ni el forjador del mecanicismo. Es un dato que junto a otros autores René Dugas ha mostrado circunstanciadamente con sus estudios de historia de la mecánica en el siglo XVII¹⁰ y Robert Lenoble con su monumental trabajo sobre Mersenne y el origen del mecanicismo¹¹. La mecánica es una rama de la física cuya eclosión coincidió con el ocaso de la física aristotélica y probablemente fue el argumento teórico más decisivo en contra de esta última. En cierto modo surge como *una física sin metafísica*, en cuya primera generación destacan Galileo, Roberval o Mersenne, junto con Descartes, y en la segunda Huygens, Mariotte, Wren y Wallis. A juicio de Lenoble la mayoría de estos investigadores se opusieron a la deriva panteísta y naturalista del aristotelismo renacentista y de otras corrientes como la cábala, el hermetismo y la alquimia¹². Desde este punto de vista el primer mecanicismo se presenta como un antídoto contra formas de naturalismo antirracionalista, por lo que poseía una vocación “metafísica” que Descartes, uno más dentro del movimiento, quiso explicitar con la metafísica de los tres tipos de sustancias. Según algunos autores lo que pretendía era anticiparse a un naturalismo de signo opuesto al renacentista, un naturalismo racionalista y mecanicista que ya se empieza a insinuar claramente en Hobbes. Por eso era esencial, por una parte, borrar del mapa la teleología aristotélica y en general el finalismo naturalista, para introducir un finalismo que evidenciara el poder creador y legislador de Dios y al mismo subrayara su trascendencia respecto al mundo.

Así como la física cartesiana fue un éxito, su metafísica constituyó a corto plazo un rotundo fracaso. Es algo que ha estudiado con detalle Paul Mouy en su libro sobre el desarrollo de la física cartesiana¹³. El triunfo de esta física se explica en parte por el hecho de que Descartes

apareció ante los contemporáneos como la cara visible de la nueva ciencia, aun cuando no fuera su creador ni tampoco el que más contribuyó a desarrollarla¹⁴. El fracaso afloró en la cerrada oposición de críticos hostiles, como Gassendi, Roberval o Pascal, y en el despego de presuntos seguidores, como Regius, Mersenne, Cordemoy o de la Forge. El caso es que su intento, el primero tendente a coronar la *nueva física* con una *nueva metafísica*, quedó en nada. Surgieron otros proyectos para revitalizar la metafísica, como los de los ocasionistas, Spinoza o Malebranche, pero ya sin el grado de simbiosis con la física que había en Descartes. La otra gran intentona para dar una solución unificada al problema del conocimiento es la de Leibniz, que intenta engarzar los dos grandes ámbitos del saber (física y metafísica) con el mismo procedimiento ensayado por el francés: *una reformulación de la finalidad*.

Para calibrar hasta qué punto coinciden y dónde difieren ambos pensadores en el tema que nos ocupa, conviene atender la glosa que hace en las *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* al texto de los *Principia* ya discutido:

En cuanto a los fines que Dios se propuso, estoy totalmente convencido de que tales fines divinos no sólo se conocen sino también de que es muy útil investigarlos; y que el desprecio por esta investigación no está exento de peligro ni de sospecha. Y en general siempre que vemos que algo ofrece notables utilidades, podemos declarar con seguridad que el propósito de Dios fue producir ese fin, entre otros, esto es, proporcionar aquellas ventajas, puesto que no sólo conoció sino procuró esa utilidad. En otro lugar destaqué y mostré con ejemplos que algunas ocultas verdades físicas de gran importancia, que no se habían podido conocer tan fácilmente mediante la causa eficiente, podían ser desentrañadas por la consideración de la causa final¹⁵.

A primera vista, pues, discrepancia radical. Pero cuando se lee el texto con más calma la oposición ya no es tan nítida. Vimos que Descartes insistía en no tener en cuenta los aspectos de la creación difícilmente reconocibles como fines

que quepa atribuir a un Dios bueno y poderoso, mientras que Leibniz recomienda fijarse en los que resulta verosímil tal reconocimiento. El francés pretende, en definitiva, quitarse de encima el problema del mal; el alemán no precisa hacerlo *hic et nunc*, puesto que en su momento se ocupará por extenso del tema. En la última frase alude a ejemplos donde el planteamiento finalista es particularmente fructífero. Son los que dan lugar al escrito *Principio único de óptica, dióptrica y catóptrica*¹⁶. Es uno de los lugares donde el por lo regular ecuánime Leibniz se muestra más injusto con Descartes, llegando a acusarle de haber robado la ley de la refracción de la luz a Snellius y el concepto de torbellino a Kepler y Bruno¹⁷. También a propósito de las causas finales lanza contra él un ataque frontal:

Por eso se equivocan mucho, por decirlo suavemente, los que rechazan en física con Descartes las causas finales, pues sin embargo además de la admiración de la sabiduría divina nos permiten encontrar un principio muy bello, e igualmente las propiedades de esas cosas cuya naturaleza íntima todavía no está tan claramente conocida por nosotros para que podamos explicarlas, utilizar las causas eficientes y los artificios que empleó el creador para producir sus efectos y para obtener sus fines¹⁸.

El pasaje es interesante porque reivindica sin equívocos el valor heurístico de la causa final y su aplicabilidad cuando se desconoce la entraña misma de los procesos en que interviene, de manera que su uso resulta complementario al de la causa eficiente. Sin embargo, tanto más claro resulta que el “fin” que aquí se presupone ha sido objeto de una elección divina relativa a un principio general de la naturaleza, concretamente la que prescribe que: “la luz que irradia hacia un punto a iluminar llega por el camino más fácil de todos”¹⁹. Es principio porque permite unificar las leyes de propagación rectilínea, reflexión y refracción de la luz. Téngase en cuenta además que se aplica a una ciencia ajena a la mecánica, a la sazón campo casi exclusivo de los ensayos de unificación teórica. Pero todo esto no modifica el hecho de que el planteamiento cartesiano tampoco excluía consideraciones teleológicas en

la búsqueda del entramado legal físico. Incluso habría que matizar que lo permitía de un modo más natural a como lo efectúa su émulo, ya que en Leibniz la elección divina está constreñida a optar entre mundos posibles globalmente considerados. En el francés las opciones son mucho más abiertas, puesto que cada ley o conjunto de leyes son establecidas por separado. De hecho, si a la hora de determinar la ley que rige la refracción de la luz Descartes sigue un procedimiento demostrativo basado en causas eficientes²⁰, es porque según su teoría (que Leibniz acepta) la luz va más deprisa en los medios más densos, con lo que no se puede decir que llegue a su destino por el camino más corto ni tampoco por el más rápido. Para salvar la aplicabilidad del punto de vista teleológico, Leibniz tiene que presuponer que lo que se minimiza en este caso es la “dificultad” del camino seguido por la luz, concepto bastante artificioso que en este caso otorga a la finalidad un carácter bastante *ad hoc*.

Las discrepancias son, en resumidas cuentas, interesantes, pero no superan el umbral de simples peleas de familia, puesto que resulta indudable que tanto Descartes como Leibniz y la mayoría de los físicos teóricos coetáneos y posteriores, sin excluir a Newton, consideraban perfectamente legítimo y aconsejable indagar la presencia de nuevas leyes explorando las alternativas más simples, simétricas y preferibles desde la hipotética perspectiva de una posible elección de la instancia legisladora que las introdujo.

La originalidad del pensamiento teleológico de Leibniz radica en otro aspecto del problema. Ya vimos que para Aristóteles Dios es elegible como fin, no elector, mientras que las naturalezas de las sustancias materiales y las almas de las vivientes son las que eligen. Para Descartes, en lo tocante a la constitución y marcha ordinaria del universo Dios es el único que elige. Leibniz va a ensayar una vía de síntesis, que devuelva de algún modo a las todas sustancias creadas (y no sólo al hombre) la capacidad de determinación teleológica sin menoscabar el protagonismo de Dios a este respecto. En efecto: en la sección XIX del *Discurso de metafísica* censura a los “nuevos filósofos, que pretenden desterrar las causas finales de la física”²¹ porque sospecha que en el fondo quieren “suprimirlas absolutamente,

como si al obrar Dios no se propusiera ningún fin ni bien o como si el bien no fuera el objeto de su voluntad". No se trata, por tanto, de volver sin más a Aristóteles: la intervención divina va más allá de ser motor teleológico de los movimientos naturales y tampoco se limita a enderezar a base de milagros una naturaleza en sí misma hostil o refractaria a sus designios. Aquí se manifiesta con mucha claridad la proximidad del planteamiento leibniziano al cartesiano, ya que confiesa la dificultad de descifrar los criterios que guían las decisiones divinas y recomienda apartarse de un punto de vista demasiado particularista:

Reconozco paladinamente que estamos expuestos a engañarnos cuando queremos determinar los fines o designios de Dios, pero solamente sucede cuando los queremos limitar a algún fin particular, creyendo que no ha tenido en cuenta más que una sola cosa, en vez de atender de modo simultáneo a todo; cuando, por ejemplo, creemos que Dios ha hecho el mundo exclusivamente para nosotros, es una gran equivocación²².

Por consiguiente, ni Descartes renuncia a recurrir a la finalidad en el campo de la física, ni Leibniz pretende que puedan ser adivinados fácilmente los objetivos perseguidos por Dios a la hora de crear. Las declaraciones programáticas parecen alejarles irreversiblemente, pero las matizaciones posteriores los aproximan de nuevo. Ambos se oponen a la teleología antigua por su común interés en las acciones teleológicas emprendidas por Dios mismo, que en Aristóteles parece más bien ser mero *objeto de deseo*. También ambos se separan de la teleología barata y milagrera. Aquí habría que decir que Leibniz es el más radical de los dos, pues no se opone a ella solamente en nombre de la indescifrabilidad de los fines de Dios, como su predecesor, sino por la tesis positiva de que Dios atiende al todo y no sólo a la parte cuando crea y legisla. Vimos que Descartes, además de atribuir a decisiones divinas las leyes generales del movimiento, también imputa a Dios el establecimiento de la arquitectura de los vivientes, adelantándose así cuatro siglos a corrientes como la del *diseño inteligente*. Leibniz es mucho más estricto, y no porque

pretenda que la increíble variedad de la vida sea independiente de la acción creadora de Dios, sino porque piensa que Éste es perfectamente capaz de establecer una legislación tan inteligente como para producir después de modo automático la más maravillosa variedad de efectos:

Puesto que siempre se ha reconocido la sabiduría de Dios en el detalle de la estructura mecánica de algunos cuerpos particulares, es necesario que se muestre también en la economía general del mundo y en la constitución de las leyes de la naturaleza. Esto es tan cierto que los designios de esa sabiduría se ven en las leyes del movimiento en general²³.

Y Dios es un artesano suficientemente hábil para producir una máquina mil veces todavía más ingeniosa que la de nuestro cuerpo, no valiéndose más que de algunos líquidos bastante simples, expresamente formados, de suerte que únicamente se necesiten las leyes ordinarias de la naturaleza para disponerlos como se requiere para producir un efecto tan admirable: pero es verdad también que esto no acontecería si Dios no fuese el autor de la naturaleza²⁴.

En definitiva, Leibniz, mucho más que Descartes, descubre que hay finalidad *detrás* de la mecánica, o lo que es lo mismo, que la mecánica no es *ciega* precisamente porque ella misma no es otra cosa que la respuesta inteligente y previsora de un agente teleológico con ilimitada capacidad de anticipación. Quedan así dispuestos, al menos desde 1686, los conceptos y argumentos para la polémica que entablará en 1715 con Newton y Clarke sobre los modelos explicativos que hacen de Dios un buen o mal relojero. Lo más llamativo de la solución leibniziana es que no defiende tan solo la complementariedad o armonía de los procesos producidos por la eficiencia y la finalidad, sino su estricta identidad desde el punto de vista ontológico.

Me precio de haber captado la armonía de ambos reinos y haber visto que ambos partidos tienen razón, puesto que no chocan entre sí; que en los fenómenos de la naturaleza

todo se hace a la vez mecánica y metafísicamente, pero que la fuente de la mecánica está en la metafísica (25).

En realidad, la armonización de mecánica y metafísica, eficiencia y finalidad, no tendría mayor interés si Leibniz se hubiera limitado a convertir las leyes y principios de la mecánica en decretos teleológicamente orientados de la divinidad. Algo de eso hay, desde luego, por ejemplo cuando afirma: “Reduzco toda la mecánica a una sola proposición de metafísica” (26). Pero lo que constituye el rasgo original más característico de la filosofía de Leibniz es que traslada, por así decir, el poder teleológico-legislador de Dios a las sustancias creadas, en virtud del dinamismo y la autonomía de las mónadas para generar un despliegue que, desde el punto de vista fenoménico, se manifiesta en una sucesión de localizaciones espacio-temporales. Si nos atenemos a este lado aparente de la realidad, la mecánica permite dar razón de todos los porqués deseables, y la causa eficiente ejerce sus competencias como si fuera un monopolio. Para trascender lo mecánico hay que ir más allá del fenómeno, lo que en principio es posible gracias a que hay fenómenos “bien fundados”, una fundamentación que no es eficiente ni tampoco final, sino formal. La forma, la ley de la serie, es la instancia donde se encuentra lo eficiente y lo final, lo sensible y lo inteligible, lo físico y lo metafísico. Para que el tránsito sea practicable es imperativo dotar de interioridad metafísica a los cuerpos, más allá de los planteamientos cartesianos casi exclusivamente cinemático-foronómicos. Descartes, en efecto, no llegó a desarrollar el concepto de masa ni sacó todas las consecuencias dinámicas encerradas en la noción de inercia. El joven Leibniz explora en la *Theoria motus abstracti* este tipo de solución y más tarde se convence de su esterilidad. La fórmula más utilizada para volver a vestir por dentro los entes que habían sido privados de interioridad metafísica por la reducción de los cuerpos a la sustancia extensa, era retornar al animismo aristotélico o a sus sucedáneos modernos. Sin embargo, Leibniz rechaza de modo terminante esta solución. Como resume Duchesneau:

Bajo la etiqueta animista se inscriben todas las doctrinas que conceden a principios formales una acción causal directa sobre los fenómenos, al modo de los arqueos de Van Helmont y los principios hilárquicos de Henry More. Se trata de causas cuya intervención no se podría expresar siguiendo un modelo geométrico. Sin embargo, según Leibniz, las causas eficientes que actúan en el universo físico siempre se pueden representar a partir de sus efectos mecánico-geométricos²⁷.

Ahora bien, en la filosofía aristotélica hay otra noción además de la de alma para conceptuar la identidad de cada ente separado: es la *forma sustancial*, que determina el horizonte de posibles determinaciones de cada ser y es fuente de las que son intrínsecas. A diferencia del alma, la forma sustancial admite una interpretación nomológica e incluso es compatible con una representación matemática, como la que proporciona a Leibniz la idea de *función*, desarrollada por él junto a su discípulo Johann Bernoulli. La tantas veces citada carta a Remond de comienzos de 1714 repasa este bucle en su evolución intelectual, que podría resumirse así: de la sustancia aristotélica a la mónada, pasando por la sustancia corpórea, o bien: de una concepción restringida de causa final a otra ampliada, pasando por la eficiente:

Recuerdo que cuando tenía quince años me paseaba solo por un pequeño bosque cerca de Leipzig llamado Rosenthal, para deliberar si conservaría las formas sustanciales. Finalmente prevaleció el mecanicismo y me condujo a estudiar la matemática. Es verdad que sólo penetré en la matemática profunda después de conversar con Huygens en París. Pero cuando buscaba las razones últimas del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento me sorprendió ver que era imposible encontrarlas en la matemática y que había que volver a la metafísica. Esto me recondujo a las entelequias, y de lo material a lo formal, y me hizo comprender finalmente, después de corregir mucho mis nociones y de progresar mucho en ellas, que mónadas, o sustancias simples, son las únicas verdaderas sustancias y que las cosas materiales sólo son fenómenos pero bien fundados y bien ligados²⁸.

En definitiva, Leibniz asume la concepción teleológica cartesiana, la cual trasfiere el ejercicio activo de la causalidad final de las sustancias mundanas a Dios, en el sentido de que ya no es ejercida por aquellas, sino por Este. El francés subraya más que el alemán la dificultad para descifrar los fines de Dios, pero en la práctica ambos consideran que no es posible hacerlo a nivel global (salvo la harta vaga referencia al “mejor de los mundos posibles” en Leibniz) y sí en cambio en el detalle de la legalidad cósmica, lo que da a la causalidad final un potencial heurístico sin precedentes. Leibniz se separa en cambio claramente de Descartes es su intento de restaurar una concepción teleológica de las sustancias finitas no pensantes, que en Aristóteles quedaba asegurada por la teoría hilemórfica, porque la potencia se ordena a la forma como a su fin. La solución de Leibniz es muy diferente: depende de la estructura interna de la mónada, en virtud de la cual se identifica por un lado con la ley de la serie que prefija sus fines, y por otro con la fuerza primitiva permite alcanzarlos.

Notas

Utilizo las siguientes siglas: AA: G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Darmstadt, Berlín, 1923 y ss.; AT: R. Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1969, 13 vols.; GP: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1875-90; OFC: G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, ed. por la Sociedad Española Leibniz, Granada, Comares, 2007 y ss.

1. Descartes, *Meditationes. Cuarta*, AT, VII, p. 55. Trad. De V. Peña.
2. *Entretien Descartes et Burman*, Egmond, 16 abril 1648, AT, V, p. 158.
3. *Entretien Descartes et Burman*, Egmond, 16 abril 1648, AT, V, p. 158.
4. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintás, Madrid, Alianza 1995, I, § 28, 38.
5. “Y sostengo que cuando Dios hace milagros no es para satisfacer las necesidades de la naturaleza, sino las de la gracia”, Leibniz a Clarke, Noviembre 1715, GP, VII, p. 352.
6. R. Descartes, *Los principios de la filosofía...*, III, § 1, 122.
7. R. Descartes, *Los principios de la filosofía...*, III, § 3, 123.
8. R. Descartes, *El Mundo o Tratado de la Luz*, trad. de A. Rioja, Madrid, Alianza, 1991, p. 104.
9. R. Descartes, *Tratado del hombre*, trad. de G. Quintás, Madrid, Nacional 1980, p. 50.
10. R. Dugas, *Histoire de la Mécanique*, Neuchatel, Griffon, 1950; *La Mécanique au XII^e siècle*, Neuchatel, Griffon, 1954.
11. R. Lenoble, *Mersenne. La Naissance du Mécanisme*, Paris, Vrin, 1971.
12. “Il n'est donc pas douteux [...] que le Naturalisme a agi sur Mersenne comme un repoussoir en lui imposant, en quelque soi-te, le passage de la Scolastique au Mécanisme pour trouver une meilleure position de défense contre les «libertins». [...] Son ennemi principal, nous l'avons nommé. Ses amis, ce sont tous les savants et philosophes mécanistes, tous ceux qui tirent la pensée de l'ornière du panpsychisme: Descartes et Gassendi, Galilée et Roberval, Pascal et Hobbes... Pour le reste, peu lui importe ce qu'ils pensent.” Lenoble, *Mersenne...*, pp. 11-2.
13. P. Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne*, New York, Arno, 1981.
14. “Il semble d'abord presque inconcevable que le XVIII^e siècle ait eu l'impression d'inventer l'empirisme contre Descartes, qu'il identifie avec la philosophie du XVII^e siècle, alors que Descartes est, en réalité, un accident métaphysique dans l'histoire du Mécanisme”, Lenoble, *Mersenne...*, p. 614.
15. Leibniz, GP IV, 360-1.
16. *Acta Eruditorum*, junio de 1682, ver Dutens, III, 145 y ss.
17. Leibniz, OFC VIII, p. 188.
18. Leibniz, OFC VIII, 186.
19. Leibniz, OFC VIII, 185.
20. Descartes, *Dioptrique*, AT VI, 96-105.
21. Leibniz, OCF, II, 182. AA VI, 4B, 1560.
22. Leibniz, OCF, II, 182. AA VI, 4B, 1560.
23. Leibniz, OFC; II, 185-6, AA VI, 4B, 1563.
24. Leibniz, OFC; II, 187, AA VI, 4B, 1564-5.
25. Carta a Remond, GP III, p. 607.
26. Carta a Arnauld 17.7.1686, OFC, XIV, p. 53.
27. F. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994, p. 235.
28. Carta a Remond, GP III, 606. Trad. de E. de Olaso.

Bibliografía

- Descartes, R. (1969-) *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 13 vols.
- Descartes, R. (1991) *El Mundo o Tratado de la Luz*, (trad. de A. Rioja), Madrid, Alianza.
- Descartes, R. (1980) *Tratado del hombre*, (trad. de G. Quintás), Madrid, Nacional.
- Dugas, R. (1950) *Histoire de la Mécanique*, Neuchatel, Griffon.
- Dugas, R. (1954) *La Mécanique au XII^e siècle*, Neuchatel, Griffon.
- Lenoble, R. (1971) *Mersenne. La Naissance du Mécanisme*, Paris, Vrin.
- Leibniz, G.W. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Berlín.
- Leibniz, G.W. (1875-1890) *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín.
- Leibniz, G.W. (2007-) *Obras filosóficas y científicas*, ed. por la Sociedad Española Leibniz, Granada, Comares.
- Duchesneau F. (1994) *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin.
- Mouy, P. (1981) *Le Développement de la Physique Cartésienne*, New York, Arno.