

DESCARTES: ¿RUPTURA Y RADICALIDAD?

CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL*

RESUMEN

El sentido del método racionalista en la metafísica de la modernidad lo estableció Descartes al precisar que no se trataba de una técnica mental o de un simple proceso cognoscitivo para alcanzar la verdad. Estaba convencido que la razón –tal como se entendía en el siglo XVII: las ideas claras y distintas– era el órgano que aprehende sin más la realidad. Como tal, la idea es la cosa misma vista, es decir, el ser y este consiste en ser idea, pero es Dios quien al asegurar la trascendencia de las ideas garantiza la verdad.

Descartes, al presentar su filosofía sin mayores alusiones a la tradición filosófica, inicia la superación de la dualidad que veía en la Escolástica: el puro error o la verdad entera y conclusa. Pero es sobre los supuestos generales de la filosofía medieval y los elementos creados o puestos en circulación por la época renacentista que pone en marcha efectivamente la filosofía moderna. Se podría afirmar que el gran iniciador de la modernidad comprendió el acontecer filosófico como un renacimiento permanente, y, más allá de la interpretación renacentista, no muy convincente, que ve su pensamiento como una ruptura absoluta con todo lo que lo antecedió, lo suyo fue un eslabón más, de la larga cadena de problemas y soluciones filosóficas.

Con él se inicia la metafísica racionalista para comprender las raíces intelectuales de la nueva filosofía y sus problemas centrales: el del método, el de la sustancia y, finalmente, el de Dios.

Palabras clave

Tradición filosófica, Metafísica cartesiana, Dios, Sustancia, Mecanicismo, Crítica leibniziana.

ABSTRACT

The sense of the rational method in metaphysics of modernity was established by Descartes. Descartes specified that it was not about a mental technique or a simple cognitive process to reach the truth, but rather the conviction that reason –as understood in the seventeenth century: the clear and distinct ideas– was the organ that apprehended reality.

Descartes, presenting his philosophy without further allusions to the philosophical tradition, starts overcoming the duality seen in the Scholastics pure error or the whole truth. But it is on the general assumptions of medieval philosophy and elements created or put into service during the Renaissance that effectively launched the modern philosophy. One could argue that the great initiator of modernity took into account philosophical events as a permanent renaissance.

With him it begins a rationalist metaphysics to understand the intellectual roots of the new philosophy and its central problems: the problem of the method, the substance and finally the God.

Keywords

Philosophical tradition, Cartesian metaphysics, God, Substance, Mechanistic, Leibniz review.

Recibido: 5 de agosto de 2014

Aceptado: 24 de septiembre de 2014

* Docente investigador Universidad del Atlántico. Director Grupo de Investigación Amauta. Colciencias. cristobalarteta@yahoo.es

Introducción

Para comprender de mejor manera los aportes de los grandes pensadores del siglo XVII, especialmente los de Descartes y Leibniz, es preciso comprender la influencia filosófica de las circunstancias que les antecedieron, la medida y el sentido en que intervinieron en la formación de su propia filosofía y los problemas que de ellas se derivaron.

Es conviene apreciar que el volumen mayor de la enseñanza y la producción filosófica, al comienzo del siglo XVII, estaba constituido aún por la Escolástica, más allá de la aparente falta de vigencia de esta para los espíritus renacentistas y la hostilidad con que la miraban. La filosofía que habitualmente se escribía y se enseñaba en las universidades era el escolasticismo de Tomás, Escoto, Ockam, Juan de Santo Tomás, Fonseca y Suárez. Descartes estudió la Escolástica, y, la juventud de Leibniz estuvo consagrada al estudio de los escolásticos, antes de abordar el de los autores modernos.

Ambos pensadores se mueven sobre estos supuestos. En el caso de Descartes se sirve de las categorías de la escolástica cuando quiere hacer comprensible su pensamiento a los lectores; y, en Leibniz, en cambio, las alusiones a la Escolástica son más explícitas y concretas, de pronto, por aquello de que sin duda estaba más lejos de las mentes contemporáneas,

y, porque en la distancia de 50 años que median entre un pensador y otro el pensamiento escolástico había sido sustituido en gran parte, si bien no totalmente, por el cartesianismo.

Pero conviene distinguir, dentro de esta Escolástica dos fases distintas, incluso cronológicamente: la primera, que podemos llamar propiamente medieval o nominalismo posterior a Ockam, contra el cual reacciona ásperamente el humanismo del Renacimiento, siendo su último representante Gabriel Biel (1425-1495).

La segunda fase, es de carácter renacentista y en cierto sentido moderno, nos referimos a la Escolástica española, la cual envuelve ya una reacción frente al Humanismo y se enfrenta con los problemas del Renacimiento (cuestión de los indios, del derecho de gentes, del Estado moderno, Reforma protestante, etc.). Esta escolástica es de una fecundidad muy superior e influyó de modo más positivo en la filosofía racionalista.

Este grupo, principalmente dominicano y jesuita, comienza con Francisco de Vitoria (1480-1546), se continúa con algunos teólogos de menor renombre y termina con Pedro Fonseca (1548-1597), Francisco Suárez (1548-1617), el metafísico más original de la Escolástica moderna, y Juan de Santo Tomás (1589-1644), contemporáneo de Descartes. Estos tres pensadores son los que realmente influyen en la filosofía racionalista del XVII y por

los cuales Leibniz vuelve la atención a los escolásticos del siglo XIII.

Pero no se puede descartar, igualmente, la influencia de la antigua filosofía griega: Aristóteles, Platón, estoicismo, epicureísmo y el pirronismo, que cruza el pensamiento de Europa desde el XVI hasta el XVIII. Estas influencias están al decir de Ortega:

*como tres hadas madrinas, en torno a la cuna del Cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.*¹

Además, en el siglo siguiente encontramos la influencia de una rama alemana, protestante y la de san Juan de la Cruz y santa Teresa, cuyo influjo se puede descubrir incluso en Leibniz. Pero, definitivamente la tradición más visible en la filosofía de Descartes, es la del pensamiento naturalista y matemático, desde Copérnico hasta Galileo.

Desarrollo

Debajo de la aparente ausencia de supuestos de la filosofía cartesiana late la multitud de pensamiento que acabamos de enumerar sumariamente, los mismos que, como ya lo habíamos insinuado, 50 años después, van a aparecer ya más explícitos en la filosofía de Leibniz.

1. Citado por Marías, J. (1994). *La mente europea en el siglo XVII. Grandes obras del pensamiento*. Barcelona: Ed. Altaya. p. 19.

Descartes, a pesar de considerar a la teología innecesaria, no pudo obviar las raíces místicas y agustinianas de su filosofía para fundarla en el principio del *cogito* o inmediata verdad de la existencia del yo pensante, tomando como punto de partida la propia duda, e intentando descubrir la existencia de verdades evidentes e indubitables.

Es innegable, por tanto, que es Descartes quien pone en marcha efectivamente la filosofía moderna sobre los supuestos generales de la filosofía medieval y los elementos creados o puestos en circulación por la época renacentista. Con él se inicia la metafísica racionalista para comprender las raíces intelectuales de la nueva filosofía y sus problemas centrales: método, sustancia y Dios.

El punto de partida del método es la duda por el miedo al error al descubrir alguna verdad indubitante, como fundamento hacia la búsqueda de nuevas verdades. Dudar y temor a errar, como filosofía de la precaución, es característica esencial del método cartesiano. Este método no puede ser una simple orientación para enderezar las investigaciones, tiene que dar una regla infalible para distinguir lo verdadero de lo falso y una demostración de las verdades supremas. Pero para que el método sea lo que siempre ha sido para la filosofía, desde los tiempos de Parménides, como una vía para llegar a la realidad misma, dice Descartes, es necesaria la intuición, la cual define como

*un concepto de una mente pura y atenta, tan fácil y distinto, que no quede absolutamente ninguna duda acerca de lo que entendemos; o lo que es lo mismo un concepto no dudoso de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón, y que es más cierto que la misma deducción porque es más simple... Así cada cual puede intuir con el espíritu que existe, y que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solo, la esfera por una sola superficie, y otras cosas semejantes....*²

La intuición es el modo superior del conocimiento y su papel es muy importante en la filosofía cartesiana. Este problema de la intuición va a tener largas repercusiones en la filosofía alemana posterior a Leibniz, sobre todo en Kant, quien distingue la intuición sensible de la intelectual, y, en Schelling, quien utiliza de un modo temático la difícil noción de intuición intelectual.

Para Descartes la primera naturaleza simple conocida, fundamento de todas las demás, es el yo. Y la razón humana es el órgano de la trascendencia que aprehende la realidad misma. Por tanto, el ser consiste en pensar, en tener *cogitationes*, y, las cosas son, en este sentido, ideas, cuya trascendencia y la misma realidad de estas dependen de la Divinidad, pero

*Solo el entendimiento es capaz de percibir la verdad.*³

Esa reflexión domina toda la filosofía renacentista, incluyendo a Malebranche, para quien todas las cosas de este mundo se conocen por sus ideas, las cuales dan el conocimiento de la cosa misma, tal como son, con todas sus propiedades, hasta el punto de que sus deficiencias posibles no proceden sino de nuestra mente y

*cuando se ven las cosas como son en Dios, se las ve siempre de un modo perfectísimo. Lo que falta al conocimiento que tenemos de la extensión, de las figuras y de los movimientos, no es un defecto de la idea que lo representa, sino de nuestro espíritu que lo considera.*⁴

En la filosofía leibniziana, las ideas son innatas porque emergen del propio fondo de las mónadas o unidades humanas. La idea no es una impresión pasiva de una cosa exterior, no vienen de afuera, sino que tiene su origen activo en la mente. La actividad mediante la cual la mónada refleja y representa el universo no es simplemente consecutiva a su esencia, una mera posibilidad suya entre otras, sino que constituye su esencia misma, por tanto, la idea envuelve la realidad.

2. Descartes (1967). Reglas para la dirección del método. REGLA III. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Ed. Suramericana. p. 40.

3. Descartes (1967). Reglas para la dirección del método. REGLA XII. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Ed. Suramericana. p. 79.

4. Malebranche: *Recherche de la vérité*, lib. III, 2 parte. Cap VII. Citado por Julián Marias.

El único objeto externo al alma que le sea presente es Dios, –y solo por Él y no en Él– como Malebranche creía, vemos las cosas.

Es decir, la mónada, con todas sus ideas innatas es creada por Dios, y, esto es lo que asegura la verdad de esas ideas, la realidad del universo reflejado conscientemente por la mónada pensante. En tanto la acción continua de Dios sobre ella es causa de sus ideas, se insertan necesariamente en el orden de la trascendencia.⁵

Pensamiento sustancialista

El pensamiento cartesiano es sustancialista, pues el ser es entendido como ser sustancial. Así se refiere a la sustancia

*es lo que puede existir por sí, esto es, sin necesidad de ninguna otra sustancia.*⁶

*Conocí... que yo era una sustancia, cuya esencia o naturaleza consiste solo en pensar, y que, para existir, no necesita ningún lugar ni depende de ninguna cosa material.*⁷

Y a esta independencia se añade,

como carácter sustancial, la inherencia de las propiedades o atributos,

*Toda cosa en la cual está inherente inmediatamente, como en un sujeto, o por la cual existe algo que percibimos, esto es, alguna propiedad, o cualidad, o atributo, cuya idea real está en nosotros, se llama sustancia.*⁸

De esa manera, para definir las diferentes sustancias se servirá Descartes de la inherencia del atributo que respectivamente las determina. Así distingue la *sustancia pensante de la sustancia extensa*:

*La sustancia en la cual está inmediatamente inherente el pensamiento se llama mente y la sustancia que es sujeto inmediato de la extensión local y de los accidentes que presuponen la extensión, como las figuras, el lugar, el movimiento local, etc., se llama cuerpo.*⁹

Descartes toma la noción de sustancia en el sentido aristotélico, como sujeto de los accidentes, que se caracteriza porque estos se predicán del sujeto y no a la inversa; por tanto, porque mientras los accidentes son dependientes y necesitan de supuesto o sujeto para existir, este es independiente o absoluto.

5. Véase Leibniz (1994) apartado 28 y 29 del *Discurso de Metafísica*. Barcelona: Ed. Altaya.

6. Descartes. Respuestas a las cuartas objeciones a las *Meditaciones*.

7. Descartes, IV parte de *Discurso del Método*. p. 159.

8. Descartes. Respuesta a las segundas objeciones a las *Meditaciones*.

9. Descartes, Respuesta a las cuartas objeciones a las *Meditaciones*.

La concepción de Descartes no altera en lo esencial la idea del ser y solo afecta a la primacía o jerarquía de las sustancias. Ser es ser sustancia o cualidad inherente a una sustancia; el *cogito* establece únicamente la prioridad de la sustancia pensante sobre la extensa; el fundamento de toda realidad es el yo, que así se convierte en sustancia primaria, al menos. Por otra parte, Descartes advierte la dificultad de que haya sustancias —esto es, según su propia definición—, entes independientes, que no necesitan de otro para existir, que no puedan subsistir por sí y necesiten de otras.

Para explicarlo recurre a las nociones de sustancias completa y sustancia incompleta, y, su pensamiento va a parar a una doble conclusión: en primer lugar, las cosas individuales quedan desposeídas, al menos en el absoluto rigor del término, del carácter sustancial; este solo corresponde propiamente a la *res extensa* —de la que son partes las cosas físicas concretas— y a la *res cogitans*; en segundo lugar, la independencia absoluta que solo correspondería a Dios, como definición de la sustancia, queda restringida y la interpreta como independencia de toda sustancia creada.

Vemos, pues, hasta qué punto la concepción de la sustancia afecta al fondo mismo del pensamiento cartesiano, y, por tanto, de todo el racionalismo.

En Leibniz, el problema de la sustancia da un viraje esencial. Su teoría de

las mónadas es el paso de la noción de sustancia como sustrato a la de haber. En lugar de fundar, como Descartes o Spinoza, el carácter sustancial en la independencia, Leibniz lo funda en la actividad que emerge del propio fondo de la cosa; y esta actividad es, al mismo tiempo, actualidad, por lo cual se distingue de la pura potencialidad y se aproxima a la entelequia aristotélica.¹⁰

La mónada encierra en sí misma toda su realidad, es fuente de sus propias transformaciones y actividades, tiene un repertorio de posibilidades que en ella misma se actualizan, y, por eso es sustancia; la independencia es solo una consecuencia de esta suficiencia positiva de la mónada.

Leibniz afirma la perennidad de toda sustancia, cada una de ellas representa una realidad rigurosamente individual, indestructible, que ni puede componerse ni descomponerse; su origen único es la creación; el único fin posible sería la aniquilación.

En escritos posteriores, Leibniz precisa más aún el carácter de las sustancias y subraya con mayor claridad su vinculación a Aristóteles al afirmar que su naturaleza consiste en la fuerza y que no contienen sólo el acto o el

10. A este término al que recurre explícitamente Leibniz, lo entiende como un ente actual por haber llegado a su fin (*telos*), es no solo actual, sino actualizado y que posee toda su realidad en virtud del despliegue de sus internas posibilidades.

complemento de la posibilidad, sino además una actividad original.

Y en la última expresión de su pensamiento, en la *Monadologie* (1714) escribe.

*Los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa exterior no podría influir en su interior: “Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí cierta perfección, hay una suficiencia que las hace ser fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, autómatas incorpóreos.”*¹¹

La independencia, pues, se funda para Leibniz en la autarquía, del mismo modo en que el hombre libre de que habla Aristóteles en la *Metafísica*, existe por sí mismo y no por otro, es decir, tiene un haber en el que funda su autarquía. La sustancia leibniziana no necesita de ninguna otra criatura por tener en sí misma el principio interno de toda su realidad, la cual le es conferida de una vez para siempre en el acto de su creación. Y tiene el carácter individual que tiene en Aristóteles, afirmando un absoluto pluralismo irreductible frente a la unificación spinoziana de todo en Dios, preparada ya por la doctrina cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, con una

unidad fundada en su ser creado por Dios.

En esa consideración toca Leibniz la cuestión del idealismo suscitada por Descartes. Pero mientras para éste lo importante era superar el abismo existente entre las dos *res*, la pensante y la extensa y asegurar la existencia fuera de nosotros de los objetos de nuestras ideas, Leibniz, en virtud de su doctrina de las mónadas conclusas, —que no admiten interacción y producen sus ideas desde su propio fondo—, se desentiende un tanto de este punto de vista y sustituye la idea de verdad como adecuación por la idea de conexión o coherencia. La ordenación de los fenómenos basta para que los tengamos por verdaderos, pues se establece entre ellos un sistema de relaciones que nos permiten incluso juzgar un acierto acerca del futuro.

La metafísica cartesiana y en general la del siglo XVII —por la afirmación de la prioridad de la sustancia pensante respecto de la extensa, y, al mismo tiempo en la definición de una y otra mediante atributos ajenos e inconciliables, no siempre de un modo claro ni explícito— recurre a Dios, que, por ser creador de las dos sustancias finitas establece entre ellas un vínculo ontológico. Pero para asegurarse de la verdad de las ideas claras y distintas utiliza la figura del *Genio maligno*, pues si este me engañara cuando con más evidencia veo algo, dice Descartes, no podría fiarme de mis ideas claras y distintas; solo sería siempre

11. Leibniz, *Monadología*. Tesis 11 y 18.

válida la evidencia del *cogito*, porque si me engañan, soy; respecto a las demás verdades, solo puedo estar seguro de ellas si existe Dios, si hay un ente infinitamente bueno y poderoso que garantice la imposibilidad de que mi evidencia se vea engañada por un poder maligno.

Leibniz, a diferencia de Descartes, extrema la distinción de las sustancias y las hace múltiples y no se conforma con una solución que niegue el problema, como Spinoza, ni con una intervención constante de Dios, que sería un milagro permanente; por eso apela a su teoría de la armonía preestablecida, según la cual Dios ha creado las sustancias de tal suerte que sus desarrollos sean armónicos y todo acontezca como si hubiera una comunicación real entre ellas. Cada mónada, por tanto, permanece en sí misma, pero su ser consiste en reflejar el universo entero, como un espejo viviente, en virtud de la fuerza representativa inserta en ella desde su creación y concorde con todas las demás.

Pero en todos los casos está Dios, cuya existencia tienen que demostrar. Si ahora volvemos los ojos de nuevo al problema del conocimiento, lo vemos como un caso particular de esta cuestión de la comunicación de las sustancias; la posibilidad de esta es la que permite que el yo conozca las cosas; por tanto, también desde este punto de vista la verdad de las ideas depende de Dios, porque solo él pue-

de hacer que sea vista e ideada por el sujeto esa realidad.

El problema de Dios

Es la cuestión central del siglo XVII, pero para Descartes, no es interés primario a pesar de que participa de la posición general del final de la Escolástica de que la teología es una disciplina práctica, dependiente de la revelación y que, por tanto, excede de las posibilidades naturales del hombre.¹² El punto de partida de la prueba de Dios es la realidad del yo, comparada con la idea clara y distinta de la Divinidad. Frente a la finitud e imperfección, está la idea de Dios como un ente infinito y perfecto que contiene real y actualmente todas las perfecciones que le faltan o que tiene en grado finito el ser humano. Así, está Descartes inserto en toda la tradición filosófica cristiana, agustiniana y medieval, que hace conocer a Dios, primariamente, por la visión de su imagen en el alma del hombre,

Al final de la *Meditación III* escribe:

Esta idea (de Dios) ha nacido y ha sido producida conmigo desde que he sido creado, así como la idea de mí mismo... me ha creado, es muy creíble que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esa semejanza, en la cual se halla con-

12. Descartes, 1 parte del *Discurso*. p. 135.

*tenida la idea de Dios. Y toda la fuerza del argumento que he usado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente.*¹³

Leibniz, en el texto del *Discurso de metafísica* desarrolla su posición sobre el problema de la Divinidad. Su idea de la sustancia como mónada cerrada en sí misma lo obligará a plantear con la máxima agudeza el tema de Dios. Ante los múltiples esfuerzos del pasado y de su mundo contemporáneo por resolver la gran cuestión, Leibniz toma una actitud amplia y comprensiva. Las dos grandes pruebas de la existencia de Dios –que tienen una relación íntima entre sí– parten de la idea de Dios o de la existencia de algo. Leibniz recoge una y otra, pero las modifica esencialmente e intenta completarlas.

Mientras Descartes considera que

*Es cierto objetar que la suposición de que este mundo es el mejor y que limita la omnipotencia de Dios.*¹⁴

...Leibniz opina que esa limitación no es ningún defecto de Dios, sino que procede de la imposibilidad de

los contradictorios, la cual no significa impotencia ninguna. Las cosas incompatibles se excluyen esencialmente entre sí, Dios ha elegido el complejo más perfecto entre los que no encierran contradicción.

Una de las expresiones más profundas de su *Teodicea*,

*Dios no hace nada por lo que no merezca ser glorificado.*¹⁵

En ella la gloria de Dios significa la afirmación plena de la bondad positiva de Dios y del ser. No solo no pueden ser malos los actos de Dios, sino que son directa y concretamente buenos, y, por ellos, debemos glorificarlo.

Leibniz afirma la voluntad presuntiva de Dios que busca en la armonía la clave del orden. Las voluntades de Dios y de los hombres son distintas y libres, pero el verdadero amor las hace concordar. Es una activa adhesión a la voluntad divina y a sus contenidos concretos, en la medida en que estos pueden ser conocidos o podemos adivinarlos.

La demostración leibniziana de la existencia de Dios se compone de ambas proposiciones juntas: Si el ente necesario es posible, existe; si no existe el ente necesario, no hay ningún ente posible. La demostración pende, por

13. Descartes, *Meditaciones III*. p. 233.

14. Descartes, *Med. IV*. p. 252.

15. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, 3. p. 60.

tanto, del conocimiento *a posteriori* de que existen los entes contingentes, y, su fórmula más ceñida sería: Hay algo, luego hay Dios.

La naturaleza en la física moderna

Mientras que para la opinión cartesiana la realidad de los cuerpos consiste en la extensión, –y desde este punto de vista se podría decir que la física cartesiana es estática–, Leibniz considera que la extensión es también cualidad resultante, un fenómeno, y que la realidad consiste en la fuerza. Es decir, Leibniz va a postular y a realizar una física dinámica cuyo centro es la noción de fuerza.

El sentido de la naturaleza en la física moderna está dominada por el punto de vista de la mediación. La naturaleza deja de ser, como fue en Aristóteles, principio del movimiento, para convertirse en ley de una variación; es la ley general que Dios impone a las cosas, su modo usual de cambiar y moverse.

El movimiento como pura variación es visto desde el punto de vista matemático como una función del tiempo. Por eso, todo movimiento es en el fondo lo que el movimiento local, una función; queda despojado de toda idea de generación o destrucción. El siempre de la Naturaleza es su estructura matemática. La Naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, ley. Y toda ley es obra de un

legislador. La Naturaleza es entonces una ley que Dios impuso al curso de las cosas. Nuestro concepto de la ley natural tiene este doble origen ontológico y teológico. El curso de las cosas es tal que el estado que poseen en cada instante determina unívocamente el estado ulterior. La Naturaleza es, en este sentido, una costumbre de Dios.

Leibniz, que no es simplemente un físico, se guarda de identificar los dos términos realidad y naturaleza, y afirma la existencia de acciones divinas que escapan a esa costumbre sin perder por ello su carácter racional ni significar una violación del orden; en rigor, Leibniz afirma, sencillamente, tomando los términos en su estricto sentido, un orden sobrenatural.

Para Descartes el movimiento es el cambio de posición de dos cuerpos, uno respecto a otro, y lo mismo daría decir que A se mueve respecto a B, o B respecto a A. Sería indiferente decir que yo me muevo sobre el planeta o que este se mueve respecto a mí. La noción leibniziana de fuerza altera esta concepción, porque establece una clara atribución del movimiento a un móvil, es decir, aquel cuerpo a quien esa fuerza se aplica.

Dice Julián Marías, que una investigación detallada acerca de la cuestión de mecánica que aquí se suscita nos llevaría demasiado lejos. Basta con señalar el sentido general de la discusión: Descartes considera que la cantidad de movimiento, es decir, *el pro-*

ducto mv de la masa de un móvil por su velocidad, se mantiene constante en el mundo; es decir, según esta teoría, la suma de los productos de todas las masas del universo por las velocidades respectivas sería una cantidad constante:

$$Mv + m'v' + m''v'' + \dots = C.$$

Leibniz, fundándose en el análisis de la caída de los cuerpos o bien del trabajo necesario para elevar una cierta masa a determinada altura rectifica esta teoría, y sustituye la cantidad de movimiento (mv) por la fuerza viva, es decir, el producto de la mitad de la masa por cuadrado de la velocidad ($1/2 mv^2$).¹⁶

Leibniz tiene un interés especial por esta discusión con Descartes, porque su alcance no se limita a la rectificación de un punto importante de mecánica, sino que tiene una significación ontológica: es la clave de su interpretación del mundo desde la noción de fuerza, opuesta a la cartesiana, fundada simplemente en la extensión. Descartes elimina de su física la noción de la fuerza, porque no le parece clara y distinta y solo admite la extensión y el movimiento, entendido como mero desplazamiento de un cuerpo en el espacio; Leibniz hace ver que esto no basta, y, que es menester introducir la noción de fuerza en el centro mismo de la física.

16. Véase Marías, J. (1994). *Notas al Discurso de Metafísica*. Barcelona: Ed. Altaya.

A manera de conclusión

Es justo reconocer que el pensamiento escolástico y sus discusiones considerables, —sobre el continuo, el infinito, la contingencia, la realidad de los abstractos, el principio de individuación, el origen y el vacío de las formas, el alma y sus facultades, el concurso de Dios con sus criaturas, la naturaleza de la voluntad y los principios de la justicia—, representaron los fundamentos sobre los cuales se estructuró y desarrolló el pensamiento de la modernidad. Pero también es justo reconocer que el diamante entre los escombros solo podía ser aprovechado considerablemente por personas ilustradas, —entre ellas Descartes y Leibniz—, en capacidad de no malgastar el tiempo como la más preciosa de todas las cosas.

Ambos pensadores edificaron, descubriendo y reuniendo la verdad enterrada y disipada bajo las opiniones de las diferentes sectas de filósofos, pero al mismo tiempo enriqueciendo con sus nuevos descubrimientos conceptuales el porvenir de la filosofía. La claridad de sus pensamientos les permitió dar pasos considerables hacia adelante.

Descartes 50 años antes que Leibniz, y como este, comprendió que la verdad estaba enmascarada, velada, e incluso desvirtuada, y, hasta corrompida por adiciones que la estropeaban y la hacían menos útil. Por ello se propuso buscar en los antiguos, o, para hablar de un modo más general, en

los anteriores, algún progreso en los conocimientos. Todas esas grandes ideas de los antiguos, los padres de la Iglesia y los escolásticos las empleó útilmente para el desarrollo de su filosofía, la cual abrió caminos insospechados para la época, convirtiéndose en el gran iniciador y artífice de la modernidad.

Como párrafo terminal de esta conclusión, podríamos decir que efectivamente los problemas de la modernidad cartesiana hundieron sus raíces en los de la Escolástica y fueron ellos los que le permitieron acentuar su posición innovadora, hasta lograr rechazar para toda la filosofía el método y hasta los géneros literarios de la especulación medieval escolástica. Con la crítica como fundamento de sus interpretaciones, logró la estructuración de un nuevo método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, y, con ello, le entregó a la posteridad su aporte más significativo.

Pero a pesar de ello, sigue siendo muy poco convincente considerar la filo-

sófica cartesiana como ruptura radical frente al pasado filosófico. Más bien, hay que admitirla como asimilación y superación de sus antecedentes, constituyéndose en la puerta de entrada a los nuevos ímpetus y bríos de la razón, desde donde comienza a ser posible un nuevo porvenir para la ciencia y la filosofía.

Bibliografía

Descartes, R. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Ed. Suramericana. p. 40.

Leibniz, G. W. *Advertencias a la parte general de los principios de Descartes*. Primera parte. Art. 37.

Leibniz, G. W. (1994). *Discurso de Metafísica*. Barcelona: Ediciones Altaya.

----- . *Monadología*. GP VI, 607.

Marías, J. (1994). *Notas al Discurso de Metafísica*. Barcelona: Ediciones Altaya.