

Leibniz lector de Descartes (I): La crítica a la doctrina de la creació de les veritats eternes

MARIA RAMON CUBELLS BARTOLOMÉ

Universitat Rovira i Virgili
mariaramon.cubells@urv.cat

Article rebut el 5 d'octubre de 2009 i acceptat el 30 de gener de 2010

Leibniz as reader of Descartes (I): The criticism of the doctrine of eternal truths.

Abstract

This article aims to show the rejection of Leibniz to one of the most controversial historical Cartesian doctrines, the so-called «Doctrine of the Creation of Eternal Truths.»

Our intention is to present the refusal of the philosopher from Hanover to the Theory, highlighting that he knows what he rejects.

That is, we intend to show that there is more understanding of Descartes and Cartesianism than is usually granted.

Key words: Leibniz, Descartes, Spinoza, God, «Doctrine of the Creation of Eternal Truths», determinism, freedom.

Resum

En aquest article es vol mostrar el rebuig de Leibniz a una de les doctrines cartesianes històricament més controvertides, l'anomenada «Doctrina de la Creació de les Veritats Eternes».

La nostra intenció és presentar el refús del filòsof de Hannover a la Teoria de la Creació de les Veritats Eternes, emfasitzant que sap el que rebutja, és a dir, volem mostrar que hi ha més comprensió de Descartes i del cartesianisme de la que usualment se li atorga.

Paraules clau: Leibniz, Descartes, Spinoza, Déu, «Doctrina de la creació de les veritats eternes», determinisme, llibertat.

En aquest article es vol mostrar el rebuig de Leibniz a una de les doctrines cartesianes històricament més controvertides, l'anomenada «Doctrina de la Creació de les Veritats Eternes». En l'actualitat aquesta teoria gaudeix de l'aprovació d'alguns importants estudiosos de Descartes ja que l'han lligada amb la definició epistemològica de la finitud humana i de la limitació del coneixement humà i, també, ha estat considerada la millor justificació cartesiana de la diferència incommensurable entre l'àmbit humà i l'àmbit diví¹. La nostra intenció és presentar el refús del filòsof de Hannover a la Teoria de la Creació de les Veritats Eternes, emfasitzant que sap el que rebutja, és a dir, volem mostrar que hi ha més comprensió de Descartes i del cartesianisme de la que usualment se li atorga.

Les crítiques de Leibniz a la filosofia del seu temps són sempre difícils de discernir perquè el savi alemany té un afany més que considerable per fer seus els pensaments d'altri, en el sentit de compondre una enciclopèdia del saber a partir de totes les opinions. També és coneguda la seva ànsia per fer lectures que aproximïn, a fi de trobar més aviat els punts de conciliació entre filosofies i filòsofs i ja no diguem en els debats teològics que recorren el seu segle. Però, també és veritat que no abunden en els seus textos les referències a les fonts on ha estudiat o que l'han interessat al llarg dels anys. Respecte a Descartes, si s'hagués de fer cas al que explícitament diu, semblaria que l'ha llegit poc i que en té una opinió força negativa. Així, en els textos de Leibniz el filòsof francès és molts cops víctima de temeràries ironies i hi sovinteja una crítica a les posicions cartesianes, probablement, malintencionada. Que Leibniz és injust amb la importància que té Descartes per a ell mateix, ens sembla que és clar ja des d'una primera aproximació a la seva obra.

Respecte al que ara ens ha d'ocupar, de la tremenda producció leibniziana, ens interessen els textos següents: les *Animadversiones o Advertències a la part general dels Principis de Descartes*², algunes *Cartes a Philipp*³ i també a *Des Bosses*⁴ i el *Discurs de Metafísica*⁵ (sobretot el segon article).

Respecte al primer dels textos assenyalats, les *Advertències*, en destacarem unes quantes consideracions rellevants pel tema:

1. Jaume LLANES i Joan Albert VICENS, «La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos i Comentaris», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XII, 2001, 111-256.
2. [C. I. Gerhardt] *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. IV: Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, p. 350-392. També són textos clau per tal de veure com entén el filòsof la creació i el paper de Déu, els següents: *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (GP VII, 319-322) i *De rerum originatione radicali* (GP VII, 302-308)
3. GP IV, 281-289.
4. GP II, 291-521. (*G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Correspondencia I*. Granada: Comares, 2007).
5. GP IV, 427-462. També: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag. Berlin, 1990. IV, 427-462.

1. Per a Leibniz, com per a Descartes, no hi ha *comprensió* absoluta de l'infinit perquè som finits, però sí que podem «saber-ne» moltes coses (a l'art. 26).
2. Leibniz critica asprament que Descartes refusi el finalisme i no només per les conseqüències morals, sinó perquè entén que les causes finals són útils en física (a l'art. 28).
3. En l'anàlisi dels articles 31 al 35, el filòsof considera que el plantejament cartesià per explicar l'error descansa en una concepció de la voluntat i en una relació d'aquesta amb l'enteniment, equivocada. És habitual indicar que en aquest punt Leibniz (com altres filòsofs de l'època i també contemporanis) està convertint al pensador francès en un voluntarista. De totes maneres, no serà pas aquesta (possiblement falsa) interpretació de la voluntat, el puntal de la crítica. També en els articles 37 i 39 continua analitzant els termes *llibertat* i *raó* per concloure que ambdues perfeccions són el mateix. Encara que aquesta definició de lliure sigui col·locada aquí com si fos aliena al punt de vista cartesià, la lectura de molts textos de Descartes (per exemple la *Conversa amb Burman*⁶) no pot desmentir cert acord de fons entre ambdós filòsofs.
4. En l'article 40, Leibniz considera que la manera com Descartes ha volgut conciliar que Déu hagi preordinat totes les coses i que romanqui la llibertat, és insuficient. Així, Descartes dient «que el seu esperit és finit i que per això no pot entendre tals assumptes, [...] respon a la conclusió, no a l'argument i talla el nus però no el desfà»⁷.

En les *Cartes a Philipp* hi ha interessants observacions sobre el tema que ens ocupa. En la primera carta, Philipp demana al filòsof que li expliqui pas a pas com és que pensa que els *Principis* de Descartes menen a l'ateisme. La primera cosa suspecta, a parer de Leibniz, és el rebuig de les causes finals en física⁸. De tota manera, en aquesta carta Leibniz només ofereix un aperitiu que obre la gana. En una altra carta a Philipp, en el mateix to de justificar aquella sospita, fa una comparació entre Descartes i Spinoza que complicarà les coses (certament farà difícil la digestió). Justícia, bellesa, ordre –escriu– no són més que en relació a nosaltres, «la perfecció de Déu consisteix en aquesta amplitud de la seva operació, de manera que res que no sigui possible o concebible Ell no ho produeixi actualment»⁹. Després de mostrar el seu desacord en el tractament dels possibles (més endavant ja hi tornarem), Leibniz passa altra vegada a la

6. DESCARTES, *L'Entretien avec Burman* (ed. J.M. Beyssade), Paris: PUF, 1981.

7. GP IV, 373.

8. L'altra és l'afirmació cartesiana que la matèria pren totes les formes possibles. Malgrat aquestes crítiques, també escriu que considera la filosofia cartesiana «comme l'antichambre de la veritable» (GP IV, 282).

9. GP IV, 283.

consideració de les causes finals i mostra que la raó per la qual Descartes no les admet és que sosté la creença que les veritats (eternes) són creades: la bondat, la veritat i la justícia són tals perquè Déu les ha establert per un acte lliure de la seva voluntat¹⁰. Senzillament, pensa Leibniz, és inútil aleshores parlar de la bondat i la justícia de Déu, i així «la providència –conclou– no serà més que una quimera»¹¹. El paràgraf següent mostra amb més rotunditat l'enuig del filòsof amb la doctrina de la creació de les veritats eternes:

«la mateixa voluntat de Déu no serà més que una ficció posada en joc per enlluernar aquells que no s'esforcen prou en aprofundir en aquestes coses. Car, quina voluntat (bon Déu) no té pas el bé per objecte o motiu? A més, aquest Déu no tindrà tampoc enteniment. Car si la veritat mateixa no depèn més que de la voluntat de Déu i no pas de la natura de les coses, i l'enteniment essent necessàriament *abans* de la voluntat (jo parlo de *prioritate naturae, non temporis*), l'enteniment de Déu serà abans de la veritat de les coses i per conseqüència no tindrà pas la veritat com a objecte. Un tal enteniment, sens dubte, no és res més que una quimera i, per tant, caldrà concebre Déu a la manera de Spinoza com un ésser que no té pas enteniment ni voluntat, sinó que ho produeix tot indiferentment bo o dolent, sent indiferent a la consideració de les coses i per conseqüència cap raó l'inclina més que una altra. Així, o Ell no farà res o Ell ho farà tot. Però dir que un tal Déu ha fet les coses o dir que han estat produïdes per una necessitat cega, val tant l'un com l'altre, em sembla»¹².

Leibniz té cura de no carregar-se el mecanicisme amb aquests arguments contra Descartes, sinó fer-lo dependre de les veritats eternes «ja que voler explicar-ho tot mecànicament en física, no és pas un crim ni impietat, perquè Déu ho ha fet tot segons les lleis de la matemàtica, és a dir segons les veritats eternes que són l'objecte de la seva saviesa»¹³.

El raonament de Leibniz, coherent amb el seu sistema, és el següent: si les veritats eternes són creades o establertes per Déu (1), aleshores: (2) no hi ha voluntat divina (és a dir: Déu no té voluntat) i (3) no hi ha enteniment diví (Déu no té enteniment). Aleshores, perquè Déu ho produeix tot indiferentment, per una necessitat cega:

- (1) Les coses no són bones, justes, belles per Déu, sinó que ho són per l'home, no ho són per si mateixes. De la mateixa manera, és parlar inadequadament de Déu dir que és just i bo quan fa les coses; aquestes són només consideracions humanes.
- (2) Si la voluntat s'exerceix en el voler, en el cas de Déu seria voler el més perfecte. Si no vol res, és que no té voluntat.

10. GP IV, 284.

11. GP IV, 285.

12. GP IV, 285.

13. Idem.

- (3) Si no hi ha veritat o si aquesta només depèn de Déu, aleshores no hi ha veritat en les coses; l'enteniment serà abans que la veritat perquè l'enteniment no tindrà per objecte la veritat, la qual cosa voldrà dir que l'enteniment és indiferent a la consideració de les coses. I així es conclou que no té enteniment.

En aquest text que estem analitzant, Leibniz refusa la Teoria de la Creació de les Veritats Eternes perquè significa acceptar que hi ha una producció indiferent, dit altrament: que tot està governat per una necessitat cega. En aquesta ocasió, doncs, el filòsof mostra amb claredat el motiu de rebuig de la tesi cartesiana: malgrat la intencionalitat que després se li ha atorgat, per a Leibniz la teoria disfressa una proximitat inacceptable amb el necessitarisme spinozista. L'anàlisi de la qüestió recau aleshores en la categoria de '*possibilitat*' i precisament allò que distingirà Spinoza (i sembla ser que també a Descartes) de Leibniz és la consideració que per a aquest últim no tots els *possibles* de fet són, mentre que per a Spinoza sí. En tot cas, la proximitat entre Descartes i Spinoza (*denunciada* en aquest punt per Leibniz) ha estat molt ben argumentada en els nostres dies per un estudiós de la talla de Beyssade, quan diu que Descartes, en la seva concepció de la llibertat de Déu, va de la indiferència a la necessitat. I apropa Descartes al filòsof de la Haia en tant que la indiferència pot igualar-se a la necessitat¹⁴. Leibniz flaira aquesta aroma en els textos que ha llegit de Descartes.

Habitualment no es posa l'accent en aquesta manera d'enfocar la crítica leibniziana potser perquè els altres textos mencionats no emfasitzen el punt clau del rebuig. De totes maneres ara veurem que no és pas impossible interpretar en el mateix sentit l'article 2 del *Discurs de Metafísica*.

Aquest és un escrit de marcat caràcter anticartesiana (contra Descartes i els seus seguidors), malgrat que Leibniz pensa des de problemes (o solucions) cartesianes. L'altra referència més o menys explícita, però en tot cas tan transparent com l'anterior, és Spinoza; sembla un article dedicat a combatre el front comú dels «últims innovadors», dels moderns, enfront de la tradició escolàstica (l'altra referència de l'article).

L'encapçalament de l'article resa: «Contra els qui sostenen que no hi ha bondat en les obres de Déu; o bé que les regles de la bondat i de la bellesa són arbitràries»¹⁵. En l'article anterior Déu ha estat definit com a ens absolutament perfecte, la qual cosa vol dir que obra en funció de com és: «obra del mode més perfecte». Dir que «no hi ha regles de bondat i perfecció en la natura de les coses o en les idees que Déu té d'aquestes» és caure en *contradicció* (perquè no només es desfà tota la glòria i bondat de Déu, sinó també que Ell és la màxima perfecció). També en el primer

14. El text clau per a Beyssade torna a ser *L'Entretien avec Burman*.

15. GP IV, 427.

article, Leibniz ha establert: allò possible és el que no té contradicció; allò impossible és el contradictori.

Seguint el text, Leibniz entén que per a Spinoza, el bé, el mal, la bellesa, la justícia, ... no són de les coses, només són valoracions humanes (i l'home forja un Déu a la seva mida) i que per a Descartes les coses són bones perquè Déu les vol i no que les vol perquè siguin bones. Leibniz ha apropiat perillosament Descartes a Spinoza i contra tots dos replica: el món és bo *realment* i per això ha estat triat. Nosaltres no ho podem argumentar perquè ens supera, però podem confiar-hi, és raonable creure-ho.

Davant d'aquestes consideracions «innovadores», Leibniz mostra que tota voluntat és fonamentada en raons, que no és arbitrària precisament perquè té fonaments, perquè no és una voluntat capritxosa sinó que necessita motius previs. «Acte lliure» vol dir acte deliberat. Llegim al final de l'article 2:

«A més, en dir que les coses no són bones per cap regla de bondat, sinó només per la voluntat de Déu, es destrueix, al meu entendre, sense pensar-ho, tot l'amor de Déu i tota la seva glòria, ja que, per què lloar-lo pel que ha fet, si seria igualment lloable fent el contrari? On seria la seva justícia i la seva saviesa, si no queda més que cert poder despòtic, si la voluntat substitueix a la raó i si, segons la definició dels tirans, allò que complau el més poderós és per això mateix just? A part que sembla que tota voluntat suposa alguna raó de voler i que aquesta raó és naturalment anterior a la voluntat. Per això trobo també estranyíssima aquesta expressió d'alguns altres filòsofs, que diuen que les veritats eternes de la metafísica i de la geometria, i per tant també les regles de bondat, de la justícia i de la perfecció, no són més que efectes de la voluntat de Déu, mentre que a mi em semblen *conseqüències del seu enteniment, que segurament no depèn de la seva voluntat, com tampoc la seva essència*»¹⁶.

Aquesta darrera consideració mostra el nucli del problema. Tal com tradicionalment s'assenyala, són els motius morals els primers que Leibniz menciona per indicar la seva disconformitat. Però, immediatament ha afegit que en aquesta consideració de Déu no hi ha més que un voler cec (és a dir no guiat i, per tant, ja no pot ser un voler), no hi ha més que «cert poder despòtic» o si ho volem: només hi ha producció indiferenciada. D'aquí que l'explícita negació de la creació de les veritats eternes la trobem en el text lligant l'acció creadora a la racionalitat: la racionalitat del possible s'imposa a Déu, la qual cosa vol dir que aquest Déu creador se sotmet a una raó (que no és qualsevol raó i per això és la millor elecció possible). Per tant, $2+2=4$ no perquè Déu ho vulgui; robar, matar... no són accions dolentes perquè Déu les prohibeixi. No hi ha cap decret de la voluntat que subordini les veritats de l'enteniment, l'ordre del qual és independent. Així és com Leibniz pensa haver restablert les veritats eternes.

16. GP IV, 428.

Com recordem, pel filòsof alemany la llibertat no es pot definir mai com a indiferència, perquè no és manca de determinació. En el cas de Déu, ser lliure significa actuar conforme a la seva perfecció; fer el millor, aquesta és la raó a seguir. Raó, òbviament, que no és aliena al propi Déu.

També sabem que per a Leibniz els possibles *tendeixen a l'existència segons el grau d'essència o perfecció*. El filòsof, com Spinoza, defineix la perfecció per la quantitat d'essència; però, mentre que per a aquest darrer pensador tot el que no és impossible existeix (una possibilitat no realitzada és una il·lusió), per a l'autor del *Discurs de Metafísica*, malgrat la tendència, no tots els possibles de fet *són* (existeixen). Aquesta diferència entre ambdós, comporta (al menys des del punt de vista leibnizià) una radical oposició: per a Leibniz el món no és metafísicament necessari, és a dir, pensa haver assegurat la contingència del món (i la transcendència d'un creador lliure). Pel que ara ens interessa: podria haver-hi un altre ordre, però seria inferior (metafísicament) al que expressa aquest món i per això no ha estat triat. Intrasistemàticament, el Déu leibnizià pot i ha de triar; el de Spinoza i Descartes, no (malgrat les aparences en el segon).

Tornant al tema principal d'aquestes consideracions, Leibniz pensava que la Doctrina de la Creació de les Veritats Eternes era, a més a més, absurda, ja que si fos el cas, aleshores el voler de Déu seria el que crearia les seves idees (produiria les mateixes idees de Déu), això és: crearia la seva pròpia essència, la qual cosa cau pel seu propi pes.

Tanmateix, el filòsof considera que no hi ha cap tensió en identificar allò que Déu fa lliurement i allò que ha de fer (que no pot ser una altra cosa). Evidentment, Leibniz no és gens ingenu i sent molts cops el vertigen del necessitarisme en el seu sistema, encara que ell és de l'opinió que ha superat la prova¹⁷. Convé ara afegir un parell de coses:

1. Leibniz entenia que els atributs de Déu (potència-saviesa) no s'han de separar uns dels altres.
2. No és la voluntat que actua per una determinació que li és estranya, sinó que és Déu determinat per ell mateix (enteniment); així com és Déu qui pensa, no el seu enteniment. Als *Nous Assajos* escriu: "no són pas les facultats o qualitats que actuen, sinó les substàncies per les facultats"¹⁸. Déu decideix sobre les seves pròpies idees segons la mesura de la seva saviesa, amb total independència.

En el mateix text del *Discurs* també afirma que ni les veritats de la geometria, ni de la metafísica, ni els principis de la moral, *no són pas efectes* d'una causa que seria el voler operatori de Déu; aquestes (les veri-

17. Que això no sigui tan clar per a nosaltres, que sigui difícil deslligar el seu sistema de les «males conseqüències» (i que potser no superi la prova), no vol dir, però, que no pugui fer una anàlisi suficient respecte a l'apropament de Descartes a Spinoza.

18. GP V, 160.

tats eternes) són les conseqüències del seu enteniment anterior a la seva voluntat (malgrat que la distinció de facultats sigui sospitosa). Fixem-nos en aquest recull de frases sobre el tema: «En un cert sentit, les essències poden ser concebudes sense Déu», «el primer enteniment és l'origen de les coses», ell és «per així dir-ho, el país de les realitats possibles». Hom pot dir també que és «l'enteniment diví que fa la realitat de les idees eternes, sense que la seva voluntat hi prengui part». Certament, expressions difícils de conciliar i que indiquen la difícil relació de Déu amb les veritats eternes. I a la *Teodicea* també llegim: «Déu no és pas l'autor del seu propi enteniment», la qual cosa no vol dir que el rebi sinó que aquest enteniment amb tot el que conté és ell mateix: «L'essència mateixa de Déu conté totes les altres essències, de tal manera que Déu no podria ser perfectament conegut (concebut) sense aquestes»¹⁹.

El que Leibniz, en tot cas, sembla tenir clar és que Déu és el fonament de tota realitat: de les essències pel seu enteniment que les conté i de les existències per la seva voluntat que les produeix. Res és anterior a ell i els seus motius constitueixen la seva mateixa saviesa.

Com abans s'ha dit, el filòsof no confon l'infinit i el finit, però sí que la manera com planteja aquests problemes suposa una analogia entre Déu infinit i esperit finit, ja que les mateixes lleis de l'essència s'apliquen a un i als altres. Certament, no som pas creadors: «La nostra ment fa fenòmens, la divina, coses», li diu a Des Bosses²⁰. Hi ha aspectes de la divinitat molt difícils de comprendre i, per això, segons Leibniz, roman el misteri.

Amb la lectura efectuada podem concloure que el rebuig leibnizià a l'anomenada Teoria de la Creació de les Veritats Eternes de Descartes no té com a supòsits claus el voluntarisme cartesà i l'irracionalisme que comporta. Evidentment que el preocupa i que no admetria, filosòficament, res que impossibilités un ordre racional al món i a la creació, és a dir certa homogeneïtat entre l'ésser i el pensar. Però el lloc des d'on ataca amb contundència la doctrina cartesiana és que Descartes intentant que res s'escapoleixi de la subordinació essencial a la divinitat, l'ha convertit en un Déu spinozià. Pensa que Descartes ha fet indiscernibles la voluntat i l'enteniment, els ha anul·lat en Déu i això ha significat la identificació entre indiferència i necessitat, convertint la creació en necessària. És per aquesta raó, i no perquè la doctrina afecti el coneixement humà (que a última hora, amb el supòsit de la immutabilitat de les veritats eternes un cop establertes, roman igual), pel que considera inacceptable la teoria. En definitiva, Leibniz entén la posició cartesiana i, en base al seu sistema, la rebutja.

19. GP VI, 380.

20. GP II, 439.