

Felipe Martínez Marzoa

Cálculo y ser

(Aproximación a Leibniz)



9 781151 071151 > Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)

Felipe Martínez Marzoa

ALICANTE
MAY 19 1998



La cabeza de la Medusa

Índice

| | |
|--|----|
| Prólogo | 11 |
| 1. Introducción del problema de la reductibilidad a identidad | 15 |
| 2. Comienzo de la discusión sobre «praedicatum inest subiecto» | 21 |
| 3. Primeras nociones de «ens», «res», «conceptus» e «idea» | 27 |
| 4. Más precisiones sobre la idea y la noción | 33 |
| 5. El conocimiento «adecuado» | 39 |
| 6. La designación | 45 |
| 7. Designación y pseudoideas | 51 |
| 8. Equivalencia entre posibilidad de la noción y verdad del enunciado | 55 |
| 9. Nuevas precisiones sobre sistema de signos y verdad | 61 |
| 10. Noción completa, concreto y substancia | 67 |
| 11. Composibilidad y «mundos posibles» | 71 |
| 12. Introducción del problema de la existencia y del problema de la contingencia | 75 |
| 13. Primeros desarrollos sobre contingencia y existencia | 79 |
| 14. Existencia y posibilidad | 83 |

| | |
|--|-----|
| 15. El yo y la certeza de que algo en general existe | 91 |
| 16. De «yo y existencia» a «yo y substancialidad» | 95 |
| 17. La reductibilidad de la «res extensa» | 99 |
| 18. Fenómeno, espacio y tiempo | 105 |
| 19. Substancia y corporeidad | 113 |
| 20. «Perceptio» y «appetitus» | 117 |
| 21. Observación final | 121 |
| Bibliografía | 125 |

Prólogo

No puede decirse que Leibniz haya sido bien tratado por la historia. Frecuentemente se habla del personaje para destacar cosas como su «espíritu universal», su «curiosidad enciclopédica» que lo relaciona con «todos los campos del saber». Equívoca loa, sobre todo tratándose de un filósofo. La aludida caracterización general se continúa en el hecho de que Leibniz aparezca como un autor del cual se aprovecha esto o aquello en este o aquel campo. La «ingente» obra de Leibniz aparece así como desparramada, sin unidad esencial. «Leibniz matemático», «Leibniz físico», «Leibniz lógico», «Leibniz jurista», «Leibniz metafísico», «Leibniz filósofo». Dentro de ese maremagno cada uno pesca lo que corresponde al terreno que cada uno «trabaja»; cierto estudio sobre Leibniz se ocupa especialmente de la «lógica» o de ésta y de la «metafísica», tal otro de Leibniz y la matemática; los escritos se dividen en «filosóficos», «matemáticos», «físicos», «cosmológicos», quizá los primeros en «metafísicos», «lógicos», etc... Esta manera yuxtapositiva de tomar los «diversos» trabajos de Leibniz lleva a una yuxtaposición también de contenidos y, en particular, de filosofemas; Leibniz aparece a veces, si no como un ecléctico, al menos sí como alguien de quien todo el mundo puede aprovechar algo.

El presente libro se tituló durante algún tiempo simplemente «Aproximación a Leibniz». El autor fue

sabiamente advertido de que, más allá de un propósito técnico-erudito, semejante título no decía nada; ¿cómo puede uno «aproximarse» a algo que está disperso por todo el espacio? Sin embargo, la tarea a la que el libro quiere ser una contribución es precisamente la de demostrar que en todo Leibniz se trata de *una sola cosa*. Esa «sola cosa» es lo que en el título primitivo se designaba con el nombre del pensador (práctica que también seguimos cuando decimos «Kant» o «Platón» o cualquier otro nombre de esa lista), y es a esa «sola cosa» a lo que se trata de «aproximarse».

Quizá en su momento se pueda ilustrar la precedente afirmación diciendo que no hay, por ejemplo, «Leibniz matemático» y «Leibniz filósofo», porque cada hallazgo matemático de Leibniz es, en Leibniz, un paso determinado del proyecto filosófico y tiene el sentido que ese proyecto le da. Aún más inequívoco es el que los escritos de Leibniz considerados como más específicamente «lógicos» sólo tienen sentido en un contexto en el que dejan de ser específicamente «lógicos». Sin embargo, todo esto no se demostraría jamás si lo que se pretendiese demostrar fuesen directamente afirmaciones generales como las que anteceden, las cuales, precisamente por su carácter general y externo, sólo pueden figurar en el prólogo. Se demuestra, en cambio, haciéndolo, esto es, exponiendo y comentando el pensamiento de Leibniz centrado en sí mismo, no a través de ciertas hormas que se le aplicarían desde fuera, y se demuestra sin necesidad de mencionar esas hormas, por la propia eficacia intelectual de la omisión de las mismas, por la evidencia de que la exposición no deja lugar en el que ellas puedan instalarse. Por eso en este libro se tenía que caminar hacia un tipo de exposición autocentrado y autovertebrado, sin concesiones o con muy pocas (este prólogo es una de ellas).

He dicho que en todo Leibniz se trata de una sola cosa. El título finalmente adoptado, «Cálculo y ser», pretende ciertamente señalar hacia esa «sola cosa», pero sólo puede hacerlo una vez que se ha leído todo el libro y que las palabras (las del título mismo) han adquirido el sentido que a través del libro adquieren. En todo caso, es a la caracterización de la «sola cosa» en cuestión a lo que este libro apunta; a nada más que a eso; será sólo desde eso como quizá pueda posteriormente establecerse si denominaciones como «lógica» y «metafísica» o «física» y «metafísica» o «ciencia» y «filosofía» etc. tienen algún sentido.

Barcelona, Julio de 1990.

Introducción del problema de la reductibilidad a identidad

En alguna ocasión Leibniz llama verdades «primeras» a las del tipo «A es A», «A no es no A», a las que también llama verdades «idénticas», para a continuación decir que esas verdades son «primeras» en el sentido de que todas las «otras» o las «restantes» «se reducen» a esas «primeras» y que se reducen a ellas precisamente *ope definitionum seu per resolutionem notionum*¹: «en virtud de las definiciones, o sea, por resolución de las nociones» (*seu* es «o» de equivalencia, sinonimia o epexegetis: «o sea»). Couturat² interpretó esta fórmula como expresión de que todas las verdades serían, según Leibniz interpretado por Couturat, «juicios analíticos» en sentido kantiano (la referencia al «sentido kantiano» es expresa y reiterada). Russell³ había interpretado

¹ Cout. 518. (La abreviatura «Cout.» seguida de un número significa en todas las notas del presente libro el número de página de la edición *Opuscles et fragments inédits de Leibniz* realizada por L. Couturat, París 1903).

² *La logique de Leibniz*, París 1901 (reimpr. Hildesheim 1969), así como, con mayor claridad por lo que se refiere a las implicaciones filosóficas, «Sur la métaphysique de Leibniz», *Revue de Métaphysique et de Morale* 10 (1902), pp. 1-25.

³ *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900.

inicialmente, sin conocer el trabajo de Couturat ni, por lo tanto, el texto de Leibniz que hemos citado, que para Leibniz serían «analíticas» aquellas y sólo aquellas proposiciones verdaderas que son «necesarias», ocurriendo esto último en el caso (y sólo en el caso) de aquellas «que no afirman existencia en determinado momento». Una vez conocida la interpretación de Couturat y su base textual, Russell rectificó rápidamente; también para él pasó a ser cierto que, según Leibniz, todas las proposiciones verdaderas serían analíticas⁴. Y lo que sin duda es cierto es que la tesis de Leibniz en el texto citado, sea la que fuere, se refiere expresamente a toda verdad, *necessaria aut contingens*⁵, «ya sea necesaria o contingente». Otra cuestión es si lo que Leibniz dice de «toda verdad» en ese texto es que toda verdad sea analítica.

Permítasenos, antes de seguir adelante, llamar la atención sobre la gravedad de la tesis que así se atribuiría a Leibniz. No se trataría ya de que peligrase la contingencia y con ella la libertad, etc... Todo esto sería *peccata minuta* al lado de lo que realmente ocurriría. Pues «juicio analítico», y precisamente «en sentido kantiano», que es lo que se aduce, quiere decir⁶: juicio vacío, juicio que en el fondo no es juicio alguno, que ni siquiera es propiamente una «verdad», porque, en rigor, para tales «juicios» no se plantea la cuestión de verdad o falsedad; recuérdese que kantianamente son equivalentes entre sí los conceptos de «verdad necesaria» y «juicio sintético *a priori*»; dado que «*a priori*» equivale a

«necesario», es claro, pues, que «verdad» se corresponde con «juicio sintético». Así, pues, decir que todo juicio, si no es falso, es analítico, equivale a decir que no hay saber, que nada se manifiesta, que nada se dice, que no hay *apóphanis*. No peligraría la contingencia, porque a ese tema ni se llegaría, pues, para que haya determinación contingente, ha de haber ante todo determinación de algún tipo, y no la hay, si sólo valen juicios analíticos; no llegaríamos a preguntarnos por la posibilidad de la libertad, porque semejante problema presupone el de la posibilidad de la determinación, y ésta habría quedado suprimida; los juicios analíticos, en efecto, no determinan nada; su relación con la determinación consiste en que la presuponen, sin contenerla en modo alguno ellos mismos. Cuando Couturat⁷ cita el hecho de que la tesis de Leibniz no provocó rechazo entre sus contemporáneos, mientras que sí lo provocaron algunas consecuencias de esa tesis, y apunta que nosotros nos diferenciamos a este respecto de los contemporáneos de Leibniz en que «hemos leído a Kant», debería concluir que, si la tesis en sí misma no provocó entonces particular rechazo, fue precisamente porque ni los contemporáneos de Leibniz ni Leibniz mismo podían entenderla en el sentido de los «juicios analíticos» de Kant.

En contraste con lo que acabamos de decir que ocurriría si todas las «verdades» fuesen «analíticas», Leibniz dice, en el mismo texto al que nos venimos refiriendo, que su citada tesis deja planteados precisamente el problema de cómo es posible la contingencia y el de cómo es posible la libertad⁸. Parece, pues, que la versión que el propio Leibniz expresa de su tesis no se conforma con la interpretación de la misma en el

⁴ Russell: «Recent Work on the Philosophy of Leibniz», *Mind* 12 (1903), pp. 177-201. También el prólogo a la segunda edición del libro antes citado.

⁵ Cout. 519.

⁶ Cf. mi *Releer a Kant*. Barcelona 1989.

⁷ Artículo citado.

⁸ Cout. 519.

sentido de que todas las «verdades» fuesen «analíticas». Ni en esto ni en otras cosas, como enseguida observaremos.

Veamos ahora qué condiciones habrían de cumplirse para que eso de la reducción a identidad *ope definitionum seu per resolutionem notionum* pudiese entenderse en el sentido del «juicio analítico» kantiano. Sería preciso, en primer lugar, que la *notio* sujeto de cada proposición fuese algo del tipo de un conjunto no estructurado de notas, una mera suma de notas, cada una de las cuales notas fuese a su vez una *notio* en el mismo sentido. La *definitio* sería la lista, no ordenada, de las notas de primer nivel, y cada una de estas notas tendría a su vez su *definitio*, etc... Un juicio sería «verdadero» (es decir: analítico, en la interpretación que venimos describiendo) si y sólo si, siendo A el sujeto, A es una entidad del tipo que acabamos de describir y el predicado una de las notas que entran en la definición (en el sentido descrito) de A o una de las notas que entran en la definición de alguna de las notas etc... Esta manera de entender el concepto y el juicio se encontraba ciertamente en el Leibniz que escribió el *De arte combinatoria* (año 1666), es decir: en un Leibniz veinte años anterior al momento que hemos tomado como fecha clave de la evolución de su pensamiento, aproximadamente 1686, momento, este último, cerca del cual ha de situarse, aunque no esté fechado, el texto sin título al que pertenecen las palabras que desde el comienzo venimos comentando. Más adelante aduciremos alguna prueba más directa de que Leibniz abandona este punto de vista antes del momento que hemos conceptualizado como de madurez. Por ahora nos limitaremos a señalar como prueba indirecta las dificultades que la interpretación «analítica» plantea para la lectura del propio texto que tenemos delante. Una de esas dificultades ya ha sido

presentada. Mencionaremos por el momento otras dos. La vía en la que se mueven todas las dificultades planteadas es la de señalar que la *notio* no puede ser una mera suma (yuxtaposición) de notas, sino que habrá de ser algún tipo de con-strucción, algo en lo que los elementos no están simplemente yuxtapuestos.

En primer lugar, Leibniz distingue entre *veritates identicae* (o *primae*) y «todas las restantes»: *reliquae omnes*; distingue para decir que estas últimas *reducuntur ad primas ope definitionum seu per resolutionem notionum*. Ahora bien, si todas las «verdades» fuesen analíticas, ¿no sería más correcto decir que todas las «verdades» son idénticas y que no hay «otras» ni «restantes»? Siendo A, B, C, etc. notas que simplemente se añadiesen unas a otras (en mera yuxtaposición) para constituir nociones o definiciones, ¿por qué habría de ser «A es A» más «idéntico» que «AB es A», «ABC es A», etc.?, ¿sólo porque decidamos dar a AB o a ABC un nombre *ad hoc*?, ¿sólo esto diferenciaría las verdades «implícitamente idénticas» de las «expresamente idénticas»? o en otras palabras: ¿en qué consistiría la *resolutio*?, ¿es creíble que Leibniz atribuya el carácter de una verdadera mediación (*per*) a lo que no sería más que nombrar por separado lo que, en cuanto meramente yuxtapuesto, no ha estado nunca junto?, ¿puede haber operación deconstructiva (*resolutio*) si no hay construcción?

En segundo lugar, mientras que Leibniz, como ya hemos visto, deja planteados el problema de la contingencia y el de la libertad, no parece, en cambio, que considere problema el hecho de que su tesis de la reductibilidad a identidad vale también para las «verdades singulares»; expresamente dice que se trata de cualquier verdad, *universalis aut singularis*⁹, «ya sea universal o

⁹ Ibid.

singular», y en este caso, a diferencia de lo que ocurría con la alternativa de necesidad y contingencia, no parece entender que de ahí derive problema alguno especial. Luego admite (y de hecho es sabido que admite) *notiones singulares*, digamos: la noción correspondiente a un individuo como tal (no como caso de un universal); y esto no puede ser en modo alguno una suma (yuxtaposición sin estructura) de notas; por esa vía no se obtiene jamás la noción de un individuo.

Todo parece indicar, pues, que la interpretación «analítica» no da cuenta del verdadero pensamiento de Leibniz. Una cosa, sin embargo, resulta patente incluso a través de esa interpretación: Leibniz, ciertamente, no distingue entre juicios «analíticos» y «sintéticos». Ahora bien, tendremos ocasión de ver que, si Leibniz no realiza esta distinción, ello no es porque para él todas las «verdades» sean analíticas, sino, precisamente al revés, porque no hay juicio analítico; incluso «A es A» es, como veremos, un juicio sintético.

2

Comienzo de la discusión sobre «praedicatum inest subiecto»

Sabemos ya algo de qué es lo que la tesis leibniziana de la reductibilidad de toda verdad a identidad *no* significa. Nos preguntamos ahora, en primer lugar, de qué trata propiamente esa tesis. Trata de «toda verdad», es decir, de la verdad en general y como tal, de «la naturaleza de la verdad». De hecho, cuando Leibniz quiere decir que no podría darse una verdad que no se resolviese en identidad, lo que dice es que ello sería «contrario a la naturaleza de la verdad»¹⁰. Y, un poco antes, al exponer con otra fórmula (de la que enseguida nos ocuparemos) la tesis de la reductibilidad a identidad, añade: *in hoc consistit natura veritatis in universum*, «en esto consiste la naturaleza de la verdad en general». Pero, una vez más, aparece a continuación la conjunción de equivalencia o sinonimia (*seu*: «o sea»): *natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis*, «la naturaleza de la verdad en general, o sea, la conexión entre los términos de la enunciación»¹¹. Que se trata de «la verdad en general», ya ha quedado expuesto; pero que la naturaleza de la verdad, la cual consiste en la

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. 518-519.



reductibilidad a identidad, sea lo mismo que «la conexión entre los términos de la enunciación», es cosa que requiere explicación. Los «términos de la enunciación» son lo que Leibniz llama «sujeto» y «predicado» cuando presenta la otra fórmula de la tesis de la reductibilidad a identidad, esto es: *praedicatum inest subiecto*¹². Leibniz presenta esta última expresión como estrictamente idéntica a la de la reductibilidad a identidad («Semper igitur...»¹³), con el significado de que el predicado ha de poder ser encontrado «en» el sujeto por *resolutio notionum*. Aquí vale todo lo que hemos dicho en el capítulo anterior acerca de que ni la *notio* puede ser entendida como el tipo de entidad que constituye el sujeto de un «juicio analítico» kantiano ni la *resolutio* puede entenderse como aquella operación (más exactamente: no operación) de simplemente nombrar por separado lo que, en cuanto meramente yuxtapuesto, no había estado nunca junto (cf. capítulo 1). Esta observación viene confirmada por el hecho de que el propio Leibniz, inmediatamente después de decir que en el *in esse* del predicado al sujeto consiste «la naturaleza de la verdad en general, o sea, la conexión entre los términos de la enunciación», añade: *ut etiam Aristoteles observavit*, «tal como ya observó Aristóteles». La referencia a Aristóteles no es ocasional, sino que reaparece con frecuencia en cuanto Leibniz vuelve a tocar el tema¹⁴, y ello debe servirnos para intentar aclarar la cuestión, nada trivial, de cómo hay que tomar aquí eso de «sujeto», «predicado» y «conexión entre los términos de la enunciación».

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Así, dos veces en las *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*: números 16 (Cout. 366) y 132 (Cout. 388). *In esse* «traduce» (por así decir) el griego *hypárkhein*.

Comúnmente, el hecho de que Leibniz exprese su posición acerca de la naturaleza de la verdad en general en la forma de una tesis sobre la «conexión entre los términos de la enunciación», entendiendo por tales términos el «sujeto» y el «predicado», ha conducido a los intérpretes a asumir que en la filosofía de Leibniz funcionaría como supuesto el de que todo enunciado hubiese de poder reducirse a la forma de sujeto y predicado. En otras palabras, el hecho de que Leibniz emplee, por ejemplo, el cliché «A est B» para significar una proposición en general (o bien una proposición afirmativa en general) ha sido interpretado en el sentido de que, para Leibniz, cualquier enunciado habría de poder obtenerse substituyendo en ese cliché A y B por valores determinados. Todavía en otras palabras: la referencia de sujeto y predicado ha sido interpretada como una descripción de fórmulas o expresiones, y, por consiguiente, el que esa referencia se asuma como la naturaleza misma de la enunciación ha sido entendido en el sentido de que todo enunciado habría de ser expresable en una fórmula en la cual fuesen señalables por separado esos elementos. Así se ha interpretado desde luego a Leibniz, pero no en primer lugar, sino porque ante todo fue así como se interpretó comúnmente a Aristóteles. Cuando éste escribe *A ésti B* o, lo que es lo mismo, *B hypárkhei tói A* o incluso otras expresiones que no es cuestión de inventariar aquí, se suele entender que emplea fórmulas con variables, es decir, que cualquier enunciado habría de poder obtenerse substituyendo en esas expresiones A y B por ciertos valores. Lo mismo suele entenderse cuando Leibniz emplea las traducciones latinas convencionales de esos giros aristotélicos, a saber, por lo que se refiere a los dos que hemos citado, *A est B* y *B inest ipsi A* (en esta última expresión, Leibniz se sirve del pronombre *ipse* para suplir la

ausencia de artículo en latín, ya que necesita del artículo para poder atribuir morfema de caso a algo que, como «A», carece de declinación; otras veces Leibniz resuelve este mismo problema introduciendo directamente el artículo griego en el texto latino).

Pues bien, esto que comúnmente se entiende o se supone, no es cierto, ni por lo que se refiere a Aristóteles ni en lo que concierne a Leibniz. La averiguación aristotélica, en la cual, todo lo remota y oscuramente que en su momento trataremos de indicar, se apoya todavía Leibniz, no es un análisis de fórmulas o expresiones, sino una investigación acerca de en qué consiste en general el decir. Tal averiguación no necesita preocuparse de si los aspectos que ella pone de manifiesto como constitutivos del decir son o no biunívocamente relacionables con partes de una fórmula oral o escrita; simplemente manifiesta que son aspectos esenciales implicados en el hecho de que haya en general un decir.

En particular, la averiguación aristotélica había puesto de manifiesto, por una parte, que todo decir se refiere a algo, trata de algo, por lo tanto señala a algo que de alguna manera «ya está ahí», a un *hypokeímenon*, y, por otra parte, que, de eso a lo que se refiere, todo decir dice algo, que hay, pues, algo «dicho de», *kategoroúmenon*. La dualidad que aquí se pone de manifiesto es la del «de qué» y el «qué» inherentes a todo decir, y no se presupone en absoluto que ella se corresponda con una dualidad de partes de una fórmula. En cuanto que hay siempre un «de qué» y un «qué», un *hypokeímenon* y un *kategoroúmenon*, hay en el decir como tal «una cierta composición», una cierta *synthesis*, la cual consiste en que algo *se manifiesta como* algo, es decir, consiste en la *apóphansis*. Podemos designar el primer «algo» como A y el segundo como B; en tal caso, A es el *hypokeímenon* y B el *kategoroúmenon*; y, si entonces adoptamos «A es

B» como expresión para designar un enunciado en general, evidentemente ello quiere decir que adoptamos el verbo «ser» como designación de la *synthesis* o la *apóphansis* misma, pero con esto no se quiere decir (no quiere decir tampoco Aristóteles) que todo enunciado haya de poder traducirse a una forma con el verbo «ser», porque no se presupone (Aristóteles no presupone en modo alguno) que en todo enunciado la *apóphansis* misma haya de tener una expresión señalable por separado; cuando la tiene, es decir, cuando hay en la frase algo así como una palabra que designa meramente la *apóphansis* como tal, entonces esta palabra es el verbo «ser»; pero la *apóphansis* tiene lugar en todo enunciado (ella propiamente es el enunciado) con independencia de si aquel del que se trata en cada caso se deja o no traducir a una expresión con el verbo «ser», esto es, a algo en lo que *hypokeímenon* y *kategoroúmenon* sean separables en la expresión misma. Debemos, pues, entender «A es B» no como una fórmula con variables para una proposición en general (esto es, no en el sentido de que cualquier proposición se obtuviese por substitución de variables en esa fórmula), sino como expresión abreviada de un análisis referente a en qué consiste en general el decir¹⁵. Y lo mismo cabe decir de otras expresiones equivalentes, como la ya citada *B hypárkhei tōi A*.

Ahora bien, ¿qué pasa con esto en Leibniz? Las expresiones como *A est B* y *B inest ipsi A*, ¿son fórmulas con variables para una proposición en general o son lo que hemos dicho que las expresiones griegas eran en Aristóteles? La respuesta depende de cuál sea el

¹⁵ Cf. mi *Releer a Kant*, Barcelona 1989, III.1, y mi trabajo «Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)», Murcia 1987, hoy incluido en mi *De Grecia y la filosofía*, Murcia 1990.

papel que se atribuya a las dos tesis leibnizianas (en el fondo una sola) hasta ahora introducidas y aún pendientes de interpretación, a saber: la tesis de la reductibilidad a identidad y la del *inesse*. Si estas tesis pretendiesen expresar el real *modus operandi* del saber (no necesariamente del saber ya existente, pero sí, al menos, de aquel que se programase), entonces A y B habrían de ser en cada proposición separables cada uno de ellos como una *notio*, para que la *resolutio* pudiese ser emprendida y el *inesse* verificado o excluido, y entonces habría que aceptar *A est B* y *B inest ipsi A* como (al menos «también») expresiones con variables para un enunciado en general. Pero, si la identidad y el *inesse* no son un programa de saber a realizar, sino «sólo» una afirmación acerca de la naturaleza de la verdad en general, *de natura veritatis in universum*, como dice el texto que comentamos, entonces ya no ocurre lo mismo.

3

Primeras nociones de «ens», «res», «conceptus» e «idea»

Habíamos adelantado (cf. capítulo 1) que, para una manera leibniziana de entender el significado de las fórmulas, ni siquiera un juicio del tipo «A es A» resultaría ser «analítico en sentido kantiano», o sea, que el carácter de lo que Kant llama «juicios analíticos» no pertenece ni siquiera a las tesis que Leibniz, en el texto que allí comentábamos, llama «verdades idénticas». Aclaremos esto diciendo que *A est A* no es entendido por Leibniz como una fórmula que dé lugar a una proposición idéntica poniendo en el lugar de A cualquier cosa que gramaticalmente encaje en ese lugar. Las «verdades primeras» de las que nos hablaba Leibniz en aquel texto no son vacías, porque afirman algo, a saber: la identidad y, por lo tanto, la entidad, el *esse*, del sujeto, o sea, de A. En otras palabras: la fórmula «A es...» no garantiza por sí sola que lo que responde a esa fórmula sea una *proposición* o *enunciado*; esa fórmula sólo da lugar a un enunciado o proposición, a algo calificable de verdadero o falso, si *A es*. Esta condición vale incluso para las proposiciones idénticas. Y ¿qué quiere decir *A est*?; no, en modo alguno, «A existe». Lo que quiere decir *A est* es que A es un objeto construible, pensable; un *ens* (algo que *est*) es un *possibile*; Leibniz lo llama también

res o reale. Que algo *est* o, redundantemente, *est ens*, o bien *est res*, no quiere decir que sea una cosa existente, sino que es un construible.

Leibniz expresa algunas veces esta noción de *ens*, *res* o *possibile* diciendo que tal es aquello «que no envuelve contradicción». Tendremos ocasión de ver (y, por otra parte, está ya implicado en los capítulos 1 y 2) que aquí la noción de «contradicción» es aplicable a algo más que meramente a los casos de yuxtaposición o suma (sin estructura, cf. capítulo 1) de las notas «N» y «no N». En las situaciones de este último tipo, la exclusión de la posibilidad es kantianamente un «juicio analítico»; pero Leibniz llama también «contradictorio» a «decaedro regular» o «heptaedro regular» (añadamos «triángulo con dos ángulos obtusos», etc.), casos en los que no hay en absoluto yuxtaposición de las notas «N» y «no N» en un conjunto no estructurado de notas, sino que lo que hay es inconstruibilidad, digamos: indicaciones de construcción contrapuestas dentro de una misma regla de construcción; Kant habla en estos casos de imposibilidad *a priori*, pero no de «contradicción», término, este último, que Kant reserva para cuando la exclusión de la posibilidad es un juicio analítico. Volveremos sobre el sentido de «contradicción» en Leibniz. Por el momento, retomamos lo referente al carácter *intético* y «no vacío» de las proposiciones idénticas o «verdades idénticas».

Las proposiciones idénticas son todas verdaderas. Pero, que la fórmula «A es A» represente una proposición idéntica, eso ocurre si y sólo si tal fórmula representa una proposición, lo cual a su vez ocurre si y sólo si A es un construible. Si A fuese algo del tipo «decaedro regular», entonces «A es A» no sería un enunciado verdadero; tampoco cabría decir que fuese un enunciado falso, porque esto equivaldría a que fuese verdadero su contradictorio, cuando lo cierto es que el contradictorio

estaría excluido por la misma razón que aquel del cual es contradictorio. Por lo tanto, lo que hay que decir es que cualquier fórmula del tipo «A es...» donde A fuese algo como «heptaedro regular» o «triángulo con dos ángulos obtusos» no es proposición alguna, ya que no puede ser ni verdadero ni falso. Digamos: «A es A» es una proposición verdadera si y sólo si es una verdadera proposición, esto es, si y sólo si es en efecto una proposición o enunciado. Lo mismo vale, evidentemente, de la fórmula «A no es no A», siendo también aquí la condición el que A sea, es decir, sea *ens*, *res*, *possibile*, pues sólo aquello que tiene una constitución, que es, excluye en efecto determinados predicados.

Así, pues, el que la tesis de la reductibilidad a identidad no deba ser interpretada en términos de «juicio analítico» kantiano (cf. capítulos 1 y 2) no reside sólo en que (tal como allí expusimos) ni la *notio* ni la *resolutio* son lo que tendrían que ser para que hubiese tal tipo de juicio; reside también en que aquello mismo a lo que ha de poder ser «reducida» toda «otra» verdad, a saber, la identidad, la «verdad idéntica», es ello mismo, tal como Leibniz lo entiende, algo que en términos kantianos habría que llamar juicio «sintético». Poner una cierta *notio* como algo a partir de lo cual vale razonar por identidad, es poner algo como *possibile*, como *res*, como *ens*, y eso es ya un acto *intético*.

Lo dicho nos permite dar los primeros pasos en la comprensión de una distinción que Leibniz en algún momento llega incluso a establecer terminológicamente y que mantendrá siempre en cuanto al fondo de la cuestión, aunque no en el uso de las palabras. En el párrafo 27 del *Discours de Métaphysique*, esa distinción aparece envuelta en cuestiones que, en nuestra exposición, sólo podrán ser aclaradas desde más adelante; de momento fijémonos sólo en lo siguiente: el *conceptus*, o, en

francés, la *notion*, es algo que se «concibe o forma», mientras que la *idea* es algo que «está en nuestra alma tanto si se lo concibe como si no». Dejaremos para más adelante la cuestión de qué quieren decir las expresiones «nosotros», «en nuestra alma», «concebir», etc. Nos quedaremos de momento con un mínimo, a saber: que el *conceptus* y la *idea* podrán quizá tener el mismo contenido, pero que, en todo caso, el *conceptus* sólo está si está, mientras que la *idea* está aun cuando no esté. O sea: la *idea* es el contenido en cuestión en su presencia *de iure*, mientras que el *conceptus* es el mismo contenido en su presencia *de facto*. Una idea es, pues, cualquier construible, independientemente de si se lo piensa o no, mientras que el concepto es el hecho de que se lo piense.

Si mantenemos fija esta terminología, hemos de decir entonces que la *idea* es el objeto del conocimiento, mientras que el *conceptus* es el efectivo conocimiento de ese objeto. La *notio*, o sea, el *conceptus*, es la *cognitio ideae*, esto es, la *perceptio ideae*. Ya hemos dicho que el uso de las palabras no es constante en Leibniz, aunque sí la distinción de fondo. De todos modos, la mayor o menor fijeza que se aprecie en el uso de las palabras en determinado texto puede depender a veces de cómo se lean ciertas frases. Así, cuando al comienzo de *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*¹⁶ Leibniz nos dice que de lo que se trata allí es *de veris et falsis ideis*, se puede decir «ideas verdaderas» e «ideas falsas» si y sólo si esto se entiende como lo que en castellano es más

¹⁶ Gerh. IV, pp. 422-426. (La abreviatura «Gerh.» seguida de un número en caracteres romanos significa en todas las notas del presente libro el número de tomo en la edición *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* realizada por C. J. Gerhardt, Berlín 1875-1890).

bien «verdaderas ideas» y «falsas ideas». Mientras que un «rey falso» es un rey del que no puede uno fiarse, un «falso rey» es alguien que no es rey. Del mismo modo, por «falsa idea» entendemos aquello consistente en que, allí donde habíamos creído mencionar una idea, no mencionamos ninguna. Igualmente, cuando en el mismo texto aparecen las expresiones *idea rerum* o *idea alicuius rei*, debemos recordar que *res* no significa en Leibniz cosa existente o algo así, sino *ens* en el sentido de *possibile*, y consiguientemente no debemos interpretar esos genitivos según el cliché gramatical de «genitivo objetivo», sino como una especie de genitivos epexegeticos; *res* significa ni más ni menos que lo que hemos decidido entender por «verdadera idea», y, por lo tanto, *idea rei* o *idea realis* o *idea alicuius rei* son expresiones en las que el genitivo o el adjetivo no hacen otra cosa que aclarar que por idea se entiende en ese momento precisamente una verdadera idea.

Más precisiones sobre la idea y la noción

Según la delimitación terminológica establecida en el capítulo precedente, *idea* es el objeto del conocimiento; el conocimiento (*cognitio*, *perceptio*) de una idea es la correspondiente *notio* o *conceptus*. Mientras este cliché terminológico se mantenga estrictamente, la idea es lo mismo que el *ens* o la *res*. El *ens* o la *res* son de manera general en Leibniz lo que en el capítulo 3 hemos dicho que son. Donde hay vacilaciones (en el uso de las palabras, que no en la distinción de fondo) es en *idea*, *conceptus* y *notio*. En el presente libro mantendremos la coherencia terminológica, mientras ello sea posible, también por lo que se refiere a estos tres últimos términos. No se olvide, sin embargo, que, al consistir la diferencia en un *de iure* frente a un *de facto* (cf. capítulo 3), puede haber contextos en que la diferencia se anule por la propia naturaleza de la cuestión, en el sentido de que, si nos referimos a la *notio* atendiendo a lo que ella es *de iure*, entonces de lo que se trata es de la idea. No ocurre en cambio lo recíproco: no cabe hablar de idea en términos de *quaestio facti*, y, si eso ocurre alguna vez, es por incoherencia terminológica.

Hemos dicho: la *notio*, considerada en lo que ella *de iure* es, es la idea. Esto significa que podemos buscar las características de la idea como tal buscando cómo sería

una noción que satisficiera todas las exigencias que el contexto hasta aquí esbozado plantea a una noción, esto es, cómo sería una noción que diese de sí todo lo que de una noción cabe esperar, por ejemplo: que de ella, y sin nada externo a ella, quepa obtener todos los predicados de la cosa (*res*) en cuestión, que ella haga posible la reducción a identidad de todas las proposiciones de que sea sujeto. En otras palabras: se pueden averiguar las características de la idea como tal averiguando cómo sería la *notio perfectissima*. Esto es: investigar en qué consiste el *esse* de lo *ens* investigando cómo sería aquel conocer en el que lo *ens* fuese plenamente patente.

Expresar lo propio de la idea como tal expresando cuáles son las características que tendría un perfecto conocimiento de ella, eso ya lo había hecho en cierta manera Descartes, cuando había establecido que a la idea le corresponde ser percibida «clara y distintamente», que la idea está efectivamente presente cuando y sólo cuando la percepción que se tiene de ella es clara y distinta. Hasta tal punto Descartes nos ofrece con esto una caracterización de la idea como tal, que estas dos características son en verdad la versión moderna de una dualidad que la filosofía griega había señalado no en «el conocimiento», sino en el ser mismo, a saber: *hóti éstin* y *tí estin*: «que es» y «qué es». El *eídos* o la *idéa* de Platón es lo verdaderamente ente porque, por una parte, frente a las cosas que nacen y perecen, se mantiene efectivamente presente (*hóti éstin*) y, por otra parte, frente a la arbitrariedad e indiferencia de todo límite en lo inmediatamente visible, tiene un contenido de suyo perfectamente delimitado (*tí estin*). La idea de Descartes es aquello que se percibe adecuadamente cuando y sólo cuando, por una parte, de manera absolutamente indudable, es presente y manifiesto

(«claridad»: *hóti éstin*) y, por otra parte, eso que es indudablemente presente y manifiesto, está perfectamente delimitado («distinción»: *tí estin*).

Sin embargo, Descartes (o al menos así le parece a Leibniz) hace uso de estas nociones de «claridad» y «distinción» como si la claridad y la distinción de una percepción pudiesen ser una constatación *de facto*. Con esto Descartes rebaja la *quaestio iuris* al nivel de una cierta *quaestio facti*; hay en Descartes, visto por Leibniz, algo que hoy llamaríamos «psicologismo». La cuestión es ya en Descartes la *quaestio iuris*, esto es, la cuestión de la validez o legitimidad, no la del «hecho», y, sin embargo, Descartes se atiene (o eso le parece a Leibniz) a una constatación: «tenemos la idea de ...» y «percibimos clara y distintamente como perteneciente a esa idea el que ...» son constataciones que escapan a toda exigencia de legitimación. Leibniz, por el contrario, pretende mantener la total independencia de la *quaestio iuris* con respecto a la *quaestio facti*; nada se legitima por remisión al hecho.

Por una parte, es posible que una idea sea válida (sea efectivamente idea, «verdadera idea») sin ser en absoluto constatada. ¿Es correcto decir, en una descripción de esta situación, que la idea en cuestión «está en nosotros»? La respuesta a esta pregunta llevará a establecer la noción de «sujeto» en el moderno sentido fuerte de la palabra¹⁷, aunque la palabra en este sentido no aparezca aún en Leibniz. Pues el planteamiento de tal pregunta obliga a distinguir entre el «nosotros» (o el «yo») de la *quaestio facti* y el de la *quaestio iuris*, y, si el primero es el «sujeto» psicológico, empírico, contingente, el segundo es el sujeto *sensu stricto*, el sujeto del discurso válido en cuanto tal, la «Razón» (*Vernunft*). Que este concepto

¹⁷ Cf. mi *Releer a Kant* (antes citado), III. 2.

fuerte de sujeto está de alguna manera en Leibniz, aunque no esté con este sentido la palabra, es indicado por el hecho de que Leibniz nos diga (parágrafo del *Discours de Métaphysique* que hemos citado en el capítulo 3) que, a diferencia del *conceptus* o *notio*, la idea «está en nuestra alma tanto si se la concibe como si no», es decir, está simplemente por el hecho de que es válida, de que es una «verdadera idea»; lo cual quiere decir que, cualesquiera que sean los problemas que ello plantee (de los cuales, en parte, habremos de ocuparnos más adelante), aquí «nuestra alma» no es la psique y el «estar en nuestra alma» no es tema de constatación fáctica alguna.

Por otra parte, o lo mismo dicho en sentido inverso, así como la validez de la idea no depende de su constatación fáctica, a su vez ninguna constatación fáctica garantiza la validez de algo como idea. El «tenemos la idea de ...», como constatación, es siempre una falacia, porque la fáctica mención de algo, o incluso el «entenderse» pragmáticamente con esa mención, no excluye que pueda tratarse de una «falsa idea» (cf. capítulo 3), de una pseudoidea.

Es preciso, pues, algo así como un procedimiento que nos permita saber si, cuando efectuamos determinada mención, estamos tratando con una «verdadera idea», o sea, si verdaderamente mencionamos algo. Y, puesto que *idea* es (cf. capítulo 3) lo *possibile*, lo *ens*, lo *reale*, lo «construible», habrá de comprobarse precisamente la construibilidad de lo mencionado en la mención en cuestión; y esto se hará mediante un procedimiento de de-construcción y re-construcción, o, si se prefiere decirlo así, de de-strucción y con-strucción, que conducirá, de-struyendo, desde la *notio* en cuestión hasta ciertas nociones primitivas «o tenidas por tales» y de ellas de nuevo, con-struyendo, a la *notio* de la que se trate. Se dirá que de este modo Leibniz no supera la referencia a

la *quaestio facti*, sino que solamente la aplaza, quizá *in infinitum*, en dirección a la facticidad de unas nociones «primitivas» (o «tenidas por tales»), facticidad que incluiría la de las posibilidades y modos de combinación «con-structiva» de esas nociones. Sin embargo, veremos que lo bueno está precisamente en que para Leibniz no es cuestión de principio el que vayamos a llegar alguna vez a ideas «absolutamente» o *simpliciter* primitivas y no meramente «tenidas por tales»; o sea: de lo que se trata no es de llegar a las nociones primitivas y de ellas a cualquier concepto, sino de investigar la naturaleza del proceso mismo; en otras palabras: no se trata de presentar el saber perfectísimo, sino de poder decir cosas acerca de cómo *sería* ese saber. Con esto volvemos sobre lo que ya sugeríamos al final del capítulo 2 en el sentido de que no se trata del programa de un ulterior discurso verdadero, sino de la cuestión de *en qué consiste la verdad*; allí la verdad se nos presentaba como la verdad del enunciado (reductibilidad a identidad, *in esse*), aquí se nos ha presentado como la validez de una idea; no tardaremos en ver que ambas cosas son para Leibniz lo mismo. También recibirá respuesta la cuestión de qué sentido tiene averiguar cómo *sería* un saber que fácticamente no es ni será.

El conocimiento «adecuado»

Recojamos dos temas centrales del capítulo precedente. Uno es que el reconocimiento de una idea como tal no reside jamás en la constatación de una facticidad, sino que tiene que ver con algo que allí hemos caracterizado como un proceso de de-strucción y re-construcción, el cual garantiza la construibilidad en cuanto que ejecuta la construcción. El otro tema que queremos recordar es que se pueden averiguar las características de la idea como tal averiguando cómo sería la *notio perfectissima*. Pues bien, dado que el cumplimiento «hasta el final» de aquel proceso de deconstrucción y reconstrucción sería lo que haría «perfectísima» la noción en cuestión, los dos temas mencionados son el mismo. Una *notio perfectissima* sería aquella noción cuya constitución o estructura fuese enteramente transparente, y eso mismo sería la presencia de la idea en sí misma. Se trata, en definitiva, de una sola cosa, a saber, del modo o proceso en el cual la idea se hace efectivamente presente, o sea, en el cual la *notio* llega a ser lo que *de iure* es. Para describir este modo o proceso, establece Leibniz en diversos textos, pero especialmente en el ya citado (cf. capítulo 3) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, las distinciones de las que a continuación nos ocupamos.

Una *notio*, o sea, la *cognitio* de algo (de una idea), es «clara» (en contraposición a «oscura») cuando es suficiente para que la cosa en cuestión se distinga de cualquier otra, o sea, para que podamos reconocerla cada vez que la encontremos de nuevo. Una percepción o noción clara es además «distinta» (en contraposición a «confusa») cuando podemos enunciar, esto es, separar unos de otros, los elementos que nos permiten reconocer la cosa, es decir, que nos permiten distinguirla de otras. El ejemplo más ilustrativo de percepción clara y, sin embargo, confusa es la percepción meramente sensorial de los olores, colores, sabores. Distinguimos un color de cualquier otro y podemos reconocerlo cuando lo volvemos a encontrar, pero no podríamos enunciar unos requisitos, condiciones o notas en que se fundamenta ese reconocimiento; sólo podemos mostrar, señalar.

Esto, sin embargo, no quiere decir que las nociones confusas, como las percepciones sensoriales de color, etc., no sean *de iure* deconstruibles, esto es, resolubles (para recuperar el término que ya habíamos encontrado en los capítulos 1 y 2). Lo son; es decir, su carácter de confusas es, si mantenemos rigurosamente la terminología hasta aquí empleada, un carácter fáctico de la *notio* o *cognitio*, no de la idea. En otras palabras: la cosa (*res*, cf. capítulos 3 y 4) tiene sus condiciones constitutivas, sus *requisita* o *notae*; lo que ocurre es que nosotros no hemos efectuado la resolución de la cosa, resolución o deconstrucción que habría de conducirnos a esas condiciones constitutivas o *requisita*. La sensación de color es la percepción confusa de algo que de suyo puede ser resuelto en sus condiciones constitutivas. La tarea de la ciencia al respecto es precisamente la deconstrucción y re-composición de la sensación de color. Más aún; en esto precisamente consiste el que el color sea *reale* (cf.

capítulos 3 y 4), en que es susceptible de *resolutio-compositio*, de deconstrucción-reconstrucción. Y en esto mismo consiste la *realitas*, el *esse*, de cualquier otra cosa, si dejamos aparte por el momento el status, meramente referencial, de las «ideas primitivas».

Para insistir en que las nociones confusas son *de iure* resolubles, Leibniz dice que las cosas en cuestión «sin duda tienen sus causas»¹⁸. El empleo de la palabra «causa» (*causa* también en el original latino) aquí, para designar lo que hemos llamado condición constitutiva o *requisitum* o incluso *nota*, no puede pasar sin algún comentario. «Causa» nos remite al griego *aition* o *aitía*, que designaba en Aristóteles todo aquello que es parte en el hecho de que algo sea; todo lo que entra como elemento constitutivo en el ser de algo. El que Leibniz recupere este término para designar aquello que se hace explícito en la deconstrucción-reconstrucción de una *notio* confirma lo que ya hemos dicho de que, en Leibniz, esa *de-iure-deconstruibilidad-reconstruibilidad* es el *esse*, la *realitas* de la *res*.

Volvamos ahora a la caracterización de una noción como «distinta». Para considerar «distinta» una noción basta cualquier nivel de resolución, con tal de que sea en efecto una resolución de la noción en cuestión, es decir, con tal de que permita enunciar en una serie de requisitos aquello mismo que en la noción confusa ya estaba, pero que estaba de manera no enunciable, porque no eran separables en medida alguna unos requisitos de otros. Esto quiere decir que una noción simplemente distinta resuelve en nociones que, a su vez, no son distintas, sino confusas, puesto que resuelve sólo hasta un cierto punto. Cada vez que tenemos un conjunto de requisitos suficiente para diferenciar cierta

¹⁸ Gerh. IV, pp. 422-423.



cosa de cualquier otra, tenemos ya una noción distinta, aunque quizá mínimamente distinta. En la distinción, pues, caben grados. Leibniz hace coincidir lo que entiende por noción distinta con lo que entiende por «definición nominal», en cuanto que por esto último entiende precisamente una enumeración de notas suficiente para distinguir la cosa de cualquier otra. Nótese, pues, que «definición nominal» no significa aquí la mera atribución convencional de significado a una palabra, sino que implica un cierto conocimiento de una cosa (*res*), una cierta resolución de una noción; o, para ser más exactos, Leibniz no contempla la constitución de un significado sin posición de una *res*.

Esa posición de una *res* es, sin embargo, condicional y provisional, porque la resolución-composición efectuada remite a (y parte de) nociones que, a su vez, no son distintas, sino confusas. El que algo distintamente percibido, deconstruido hasta ciertos elementos y reconstruido a partir de ellos, sea, sea un *ens*, una *res*, una «verdadera idea», un *possibile*, depende de si lo son esos elementos a los cuales ha sido remitido. Esta condicionalidad sólo quedaría abolida cuando a su vez los elementos hubieran sido deconstruidos y reconstruidos y lo mismo los elementos puestos de manifiesto en esa nueva resolución y así sucesivamente «hasta llegar a» nociones absolutamente «primitivas» e «irresolubles» (no sólo «tenidas por tales»). Leibniz se apresura a añadir que no puede dar ningún ejemplo ni de este tipo de conocimiento ni tampoco de idea primitiva en términos absolutos. En todo caso, eso se llamaría conocimiento «adecuado».

Ya en capítulos anteriores habíamos insistido en que tanto las ideas primitivas como el conocimiento adecuado son, al menos en el Leibniz maduro (dábamos la fecha 1686, el texto que ahora comentamos es de 1684),

términos ciertamente ineludibles, pero sólo en su carácter referencial, por cuanto no se trata de presentar ese saber incondicionado o adecuado, sino solamente de poder decir algo acerca de cómo *sería*; esto es: no validamos de modo absoluto tales o cuales ideas, sino que investigamos *en qué consiste* la validez de la idea, el *esse* del *ens*, la *realitas* de la *res*, del mismo modo que ya en capítulos anteriores dijimos que la tesis de la reducibilidad a identidad o del *inesse* no tiene por función verificar o no tales o cuales enunciados, sino decir algo acerca de *en qué consiste la verdad* de un enunciado en general.

En todo caso, dado que las ideas primitivas y el conocimiento adecuado son términos referenciales imprescindibles, es preciso completar la terminología por lo que se refiere a ellos. Coherentemente con lo hasta aquí establecido, habrá que decir que el conocimiento de una idea primitiva sería «distinto» y «adecuado» sin que hubiese resolución en elementos, ya que, por definición, no hay elementos componentes; más exactamente: de las ideas primitivas sólo podría haber conocimiento distinto y adecuado. Las nociones de esas ideas son *notiones simplices*, mientras que las de las demás son *notiones compositae*.

Con la noción del conocimiento adecuado, sin embargo, no se ha llegado aún a la de *cognitio perfectissima*, porque a las distinciones expuestas Leibniz superpone otra, que requerirá de un tratamiento especial, tratamiento que iniciaremos en el capítulo siguiente. Digamos, sin embargo, que el conocimiento adecuado validaría la idea como tal, o, si se prefiere decirlo así, la noción como idea; las «falsas ideas» habrían quedado desenmascaradas y descartadas en uno u otro momento del camino hacia ese ideal de conocimiento. Cuando una definición hubiese pasado por esta prueba, se habría

comprobado que ella es no una mera definición nominal, sino una *definitio realis*, es decir: que contiene la *realitas* (o sea, la *possibilitas*) de algo, de una *res*; quiere decirse que sólo entonces una definición sería indudablemente una definición real y no sólo «tenida por tal» más o menos razonablemente.

6

La designación

Muchas de las consideraciones hasta aquí hechas podrían resumirse diciendo, provisionalmente, que para Leibniz el conocimiento no empieza cuando a algo se le atribuye un predicado, sino que conocimiento es ya el mero establecimiento de algo, es decir, el mero poner A como algo a lo cual puedan en general corresponder predicados, como un sujeto de posibles enunciados, como una *notio* que lo es *de iure*, o sea, como una *idea*. Esto es lo mismo que queríamos señalar cuando dijimos que ni siquiera «A es A» es un juicio «analítico» en sentido kantiano, porque la mera posición de A, su reconocimiento como posible sujeto de enunciados, como *ens* o *res* o *possibile*, es ya «sintético» en términos kantianos, lo cual aquí quiere decir: cognoscitivo, no vacío. Ahora acabamos de calificar de provisional la afirmación de que ya el reconocimiento de una noción como idea, y no en primer lugar la atribución de un predicado, es conocimiento; la provisionalidad de esta tesis consiste en que pronto se mostrará que no hay en esto verdadera alternativa, porque no sólo el reconocimiento de algo como noción válida equivale siempre a algún enunciado, sino que también lo recíproco es cierto: todo enunciado puede traducirse a la forma de proclamación o negación de la validez de una noción, a

la forma de declaración de que en cierta noción nos las hemos con una «verdadera idea», con una *res*, o, por el contrario, con una «falsa idea». De momento, sin embargo, hemos de basarnos sólo en lo que hasta aquí se ha puesto de manifiesto para añadir aún algunas consideraciones a lo expuesto en el capítulo precedente.

Todas las nociones distintas referentes a ideas no primitivas tienen en común el ser *notiones compositae*, nociones en las que hay una pluralidad de elementos. Todas ellas, por lo tanto, son conocidas en un desarrollo, en un decurso en el que ciertos elementos (nociones) relativamente más simples, ahora conocidos, son luego empleados para la construcción de otros elementos (nociones) relativamente más compuestos¹⁹. Es decir: ciertas nociones han de ser empleadas en un momento distinto de aquel en el que son efectuadas como conocimientos. Esto significa que han de ser por así decir «conservadas» o «fijadas». Y esto es lo que, según Leibniz, ocurre mediante la designación, estableciéndose un signo (*signum, character*) para cada una de esas nociones. Así, pues, todo conocimiento distinto, exceptuado el de las nociones primitivas, tiene una componente simbólica. Lo que no es simbólico, o sea, el conocimiento actual, que no ha menester de designación, porque no requiere ser fijado ni conservado, es la componente intuitiva. Sólo un cognoscente que conociese, por así decir, «todo a la vez», sin proceso ni decurso, podría tener un conocimiento, además de adecuado, puramente intuitivo, y eso sería la *cognitio perfectissima*.

Por otra parte, para Leibniz, los signos no son en modo alguno convención arbitraria. La apariencia de

¹⁹ Empleamos la expresión «más compuesto», pese a ser algo extraña en castellano, porque el adjetivo «complejo» tiene en Leibniz otro uso.

que lo sean deriva de que se compara un significante aislado con un significado aislado, y, así considerada, la relación entre ambos resulta en efecto arbitraria; pero es que, en tal tipo de consideración, simplemente no hay signo; ningún signo lo es aisladamente; los signos sólo son signos dentro de una cierta estructura. Para mejor exponer esto, recurriremos a una definición leibniziana de «signo»:

«Characteres sunt res quaedam, quibus aliarum rerum inter se relationes exprimuntur, et quarum facilius est quam illarum tractatio»²⁰ («Signos son ciertas cosas con y en las cuales se expresan relaciones de otras cosas entre sí y cuyo uso es más fácil que el de aquellas cosas»).

Observemos, en primer lugar, que se trata sólo de «signos», nunca de un signo. Notemos también, en segundo lugar, que la posibilidad de designar cosas presupone que entre esas cosas hay relaciones, es decir: que el conjunto de esas cosas es un conjunto estructurado; pues los signos son signos sólo por cuanto en el conjunto de ellos encuentran expresión las relaciones que hay en el conjunto de las «otras cosas». Supongamos, sólo para simplificar la exposición, que se trate de relaciones binarias. Lo que nos dice el texto es que, si $\{a, b, c, \dots\}$ es el conjunto de las «otras cosas» y $\{a', b', c', \dots\}$ el de los correspondientes signos o «caracteres», entonces la designación en cuestión, el sistema de signos o «característica», puede tener lugar si y sólo si

²⁰ Gerh. Math. V, p. 141 (texto de 1679). (La abreviatura «Gerh. Math.» seguida de número en caracteres romanos significa en todas las notas del presente libro el número de tomo de la edición *Leibnizens mathematische Schriften* realizada por C. J. Gerhardt, Berlín, poster. Halle, 1849-1863).

hay al menos una relación, R , definida en el primer conjunto, y una relación, R' , definida en el segundo, tales que $R'(x', y')$ ocurra si y sólo si ocurre $R(x, y)$. En este sentido dice Leibniz que la relación entre las «otras cosas», en este caso R , «se expresa en» los signos. Ya el que haya o no alguna relación, o más exactamente alguna correspondencia entre relaciones, como la que hemos visto entre R y R' , no es nada arbitrario ni convencional. Pero, además, un sistema de signos (una «característica») para designar determinados objetos es más perfecto que otro cuando para el primero hay más relaciones con las que se cumple lo dicho que para el segundo.

Podemos expresar esto de la siguiente manera: entre el conjunto de los signos y el de las cosas de las que los signos lo son ha de haber un cierto isomorfismo, esto es, ambos conjuntos han de poder ser considerados como realizaciones de una cierta estructura común. Ahora bien, este isomorfismo, como todo isomorfismo, cubre sólo ciertas relaciones, o sea, se refiere sólo a una estructura de una riqueza limitada. Por eso los sistemas de signos son más o menos perfectos. En el capítulo siguiente veremos cómo esta limitada perfección de los sistemas de signos, junto con la necesidad de la designación en general, es lo que explica la formación de «falsas ideas», y todavía en un capítulo posterior encontraremos cómo la formación de falsas ideas es idéntica con el error en general. Con lo cual resultará que la batalla por la verdad se sitúa en el campo de la constitución de los sistemas de signos. Antes de exponer esto, sin embargo, debemos observar que la noción del simbolismo introducida en el presente capítulo, junto con la afirmación (también aquí introducida) de que el simbolismo es necesariamente inherente al conocimiento, da un golpe mortal a la interpretación de la tesis de la reductibilidad

a identidad o del *inesse* en términos de «juicio analítico» kantiano. Esa interpretación, en efecto, había de basarse, como se recordará, en entender la *notio* como mera yuxtaposición (no estructural) de *notiones* más simples; y, si la *notio* fuese eso, entonces, en virtud de la citada definición leibniziana del simbolismo, no podría haber simbolismo; no habría, en efecto, en aquello que ha de ser significado, relaciones que pudiesen ser o no «expresadas» en uno u otro sistema de signos. Que haya relaciones, como se requiere para que pueda haber designación, exige que haya relaciones determinadas y, por lo tanto, diferentes relaciones, no meramente la yuxtaposición. Que haya alguna estructura, como es preciso para que pueda haber algún isomorfismo, requiere que quepa considerar estructuras diferentes.

Designación y pseudoideas

Ya anteriormente habíamos advertido contra los malentendidos que puede ocasionar el hecho de que Leibniz refiera a las «falsas ideas» una consideración, la de que «envuelven contradicción», que Kant reserva para aquello cuya imposibilidad es precisamente un «juicio analítico». En Kant, «imposible» y «que envuelve contradicción» no son sinónimos, mientras que en Leibniz lo son, lo cual ha solido constituir un aparente apoyo para la interpretación de la reductibilidad a identidad y del *in esse* leibnizianos en términos de «juicio analítico» kantiano; se ha pensado que, mientras Kant admitiría una necesidad y, por ende, una imposibilidad sintéticas, no consistentes en contradictoriedad, Leibniz, en cambio, al identificar «imposible» con «que envuelve contradicción», rehusaría admitir otra imposibilidad que la «analítica».

Lo cierto, sin embargo, es que, si Leibniz identifica «imposibilidad» con «envolver contradicción» y Kant no, ello es porque Leibniz entiende por «contradicción» algo diferente de lo que bajo tal palabra entiende Kant. Para Kant contradicción es la yuxtaposición de las notas «A» y «no A» dentro de una suma (conjunto no estructurado) de notas, o, mejor expresado, ni siquiera la yuxtaposición de dos notas como las indicadas, sino

más bien la inclusión y exclusión a la vez de una misma nota, A, en un conjunto no estructurado de ellas. Esto no ocurre ni en «decaedro regular» o «heptaedro regular» ni en «triángulo con dos ángulos obtusos»; y, en efecto, estas expresiones no envuelven, para Kant, contradicción y sí, en cambio, imposibilidad, esto es, imposibilidad sintética, no analítica. No se trata de inclusión y exclusión de una nota en un conjunto no estructurado de notas, sino que se trata de indicaciones de construcción contrapuestas formando parte de una misma regla de construcción. Ahora bien, esto último es precisamente lo que Leibniz llama contradicción.

Así, pues, cuando hablamos de «posibilidad» o «no contradicción» según Leibniz, se trata de la construibilidad de una noción; y esta construibilidad, según lo expuesto en el capítulo precedente, ha de poder ser expresada en un desarrollo simbólico, el cual ha de tener la particularidad de que el signo que, como resultado de tal desarrollo, corresponda a la noción en cuestión se integre con los signos de otras nociones en un sistema (una «característica») en el que las relaciones relevantes entre los símbolos correspondan a aquellas relaciones que se consideran relevantes entre las nociones. Esto sólo puede conseguirse a través del hecho de que los símbolos de todas las nociones se constituyan a partir de un único inventario de símbolos elementales mediante un único conjunto de reglas que fijan las posibilidades de combinación, consistiendo entonces la perfección del sistema de signos en que las reglas de combinación permitan formar todos y sólo aquellos símbolos que correspondan a nociones construibles (*possibilia*); es claro que, si se logra esto último, la composición de cada signo expresará la constitución de la *notio* correspondiente, con lo cual quedarán también expresadas en los signos las relaciones entre las *notiones*.

Con lo dicho hasta aquí podemos ver ya en qué sentido es la limitada perfección (el carácter de «más o menos perfecto») de los sistemas de signos lo que explica la formación de pseudoideas, esto es, de lo que hasta aquí hemos llamado «falsas ideas». Permítasenos momentáneamente una ilustración fácil: el rudimentario sistema de signos con el que designamos en el lenguaje ordinario ciertas figuras geométricas «expresa» sin duda algunas relaciones, ya que, de no ser así, no habría en general significación (el sentido de este «expresar» se expuso en el capítulo 6); ahora bien, ese sistema de signos no «expresa» (en el mismo sentido) precisamente aquellas relaciones que hacen imposible un «heptaedro regular»; por eso podemos formular esa locución, aunque a la misma no corresponda idea alguna. Un sistema de signos más perfecto debería estar constituido de tal manera que no se pudiese formar signo alguno correspondiente a «heptaedro regular».

En el capítulo precedente habíamos visto cómo el conocimiento del que se trata no es posible sin componente simbólica. Ahora acabamos de ver que la formación de pseudoideas se debe a la siempre limitada perfección (o sea, a la relativa imperfección) de los sistemas de signos. Se sigue que la lucha por evitar la formación de pseudoideas tiene lugar precisamente en el acto de establecer los sistemas de signos y consiste en procurar que éstos sean lo más perfectos posible. En el capítulo siguiente, por otra parte, se verá que toda la cuestión de la validez o invalidez del discurso reside en si las nociones que se establecen corresponden a ideas o a pseudoideas, o sea, que no hay diferencia alguna entre poner una pseudoidea y enunciar una proposición falsa, ni entre reconocer una idea y enunciar una proposición verdadera. Con ello, la lucha por evitar las pseudoideas se convertirá en la lucha por evitar en general el error,

y, de este modo, será la cuestión misma de verdad o error, de legitimidad o ilegitimidad del discurso, la que quedará íntegramente ubicada en el acto del establecimiento de sistemas de signos.

8

Equivalencia entre posibilidad de la noción y verdad del enunciado

Un sistema de signos o *characteristica*, en el sentido que hemos presentado en los capítulos 6 y 7, es lo mismo que llamaremos un «cálculo» (*calculus*). Hemos dejado (y de momento seguiremos dejando) deliberadamente abierta la cuestión de si se trata en cada caso de un cálculo (sistema de signos o característica) para un determinado campo de objetos, o de si hay también (o sólo o ante todo) una *characteristica universalis*, un único y universal cálculo o sistema de signos. Es claro, al menos, que en Leibniz aparece lo primero como programa concreto a realizar para determinados campos, y que lo segundo está presente en algún sentido a determinar, aunque seguramente ya no como programa en el año 1686. La cuestión queda, de todos modos, para tratamiento posterior en este mismo libro. Lo que ahora haremos será apoyar algunas conclusiones en particularidades de cierto cálculo o sistema de signos que Leibniz, de varias maneras, en varios intentos, se propone establecer precisamente en 1686 y que tiene por campo de aplicación el de la «silogística» o «lógica» en el sentido escolástico (pseudoristotélico) de estos términos; no se trata, pues, de la *characteristica universalis*, sino de la reducción de la silogística a una

characteristica y, por lo tanto, de la disolución de la «lógica» escolástica o pseudoaristotélica en la teoría, más general, de los sistemas de signos. Los intentos de Leibniz, bastante desarrollados, de realizar esta tarea se encuentran fundamentalmente en el texto (del año citado) *Generales Inquisitiones de Analyssi Notionum et Veritatum*²¹.

Lo que más nos interesa aquí del intento de Leibniz a que acabamos de referirnos es que el cálculo en cuestión tiene la forma de un único cálculo con dos interpretaciones, una según la cual los signos para variables significarían conceptos y otra según la cual significarían proposiciones. Así, cuando Leibniz escribe *A continet B*, si queremos que las letras individuales representen conceptos, la fórmula entera equivale al enunciado que establece que A contiene intensionalmente B, o sea, «Todo A es B», mientras que, si asumimos que las letras individuales representan proposiciones, la expresión entera significa la implicación de B por A. Cuando Leibniz escribe *AB*, entonces, en la primera de las dos lecturas mencionadas, queda significado el concepto cuya intensión es la suma de las intensiones de A y B, mientras que, en la segunda de esas lecturas, se trata de la conjunción de las proposiciones A y B. Y esta posibilidad de doble lectura se extiende a todo el cálculo, sin que las reglas del mismo dependan en medida alguna de que la lectura sea una u otra.

Es natural que esta particularidad haya llamado en nuestro siglo la atención de los lógicos, en el sentido de que Leibniz parece adelantar aquí la noción de un sistema puramente formal. Esto es exacto, pero hay mucho más. Entre el conjunto de los conceptos y el de

las proposiciones no hay sólo isomorfismo; Leibniz piensa que hay identidad. Veamos cómo.

Ya habíamos señalado que la posición (o aceptación o uso) de una noción o concepto equivale a afirmar que se trata de una «verdadera idea», o sea, de un *ens*, de un *possibile*, de algo «no contradictorio» en el sentido de Leibniz (cf. capítulos 3 y 7), de una *res*. Y esto es un juicio, incluso dijimos ya que es, en términos kantianos, un «juicio sintético». Es, por lo tanto, ya un enunciado o proposición. Si queremos expresarlo en la forma clásica de una proposición, tenemos dos posibilidades: una es analizar el contenido de la noción en cuestión, en el cual siempre encontraremos que la afirmación de su *possibilitas*, esto es, de su *realitas*, comporta alguna proposición (por ejemplo, si se trata de la noción *AB*, donde A y B son notas que se yuxtaponen, la aceptación de esa noción es justamente el significado de la expresión «Algún A es B», si se tiene en cuenta que Leibniz toma los conceptos intensionalmente y que, por lo tanto, esta última expresión no puede significar que «existe» algún A que es B, sino que algún posible A es B, o sea, que A y B no son incompatibles); o también podemos, segunda posibilidad, prescindir de buscar en cada caso en el análisis de la noción de la que se trate una fórmula concreta para la proposición, o sea, dejar fuera la casuística, y limitarnos a constatar que, según todo lo dicho hasta aquí, poner, aceptar o usar la noción N significa afirmar *N est possibile*, o sea, *N est res*, o *N est ens*, o simplemente *N est*, o *N est N*, o también (otra fórmula empleada por Leibniz) *N est verum*, donde *verum* significa lo mismo que ya hemos dicho que significan *ens*, *res* y *possibile*; y no sólo toda aceptación, también todo rechazo de una presunta noción, es una proposición, digamos *M non est res*, *M non est verum*, etc... Claro que con esto no se debe pretender que *ens*

²¹ Cout. 356-399. Cf. también la edición de las *Generales Inquisitiones*, con comentario, de F. Schupp, Hamburg 1982.

(o sea, *res*, *possibile*, *verum*) se esté empleando como un predicado más (algo así como «el predicado más universal» o cosa parecida); no es eso, sino que se trata de predicaciones metadiscursivas con las cuales simplemente hacemos notar el carácter de enunciación o proposición que tiene ya por sí misma la mera posición de una noción.

Veamos ahora cómo también sucede lo recíproco, a saber, que toda proposición equivale a la posición (o rechazo) de una noción. Una vez observado que «Algún A es B» equivale a *AB est res*, o sea, a la aceptación de la noción AB, podemos añadir que «Algún A no es B» equivale a *A non B est res*, «Todo A es B» a *A non B non est res* y «Ningún A es B» a *AB non est res*. Pero también podemos (no se olvide que Leibniz presenta en el mismo escrito varios intentos o vías) no sentirnos obligados a dar nombres a las nociones según la sintaxis de una lengua natural determinada, y entonces podemos, con Leibniz, decir, con referencia a cualquier tipo de proposición, que *A est B* pone *tò A esse B* (la misma proposición trasladada a modo infinitivo y precedida del artículo griego) y llamar *tò A esse B*, por definición, a aquello que *est res* si y sólo si la proposición *A est B* es verdadera. Incluso podemos limitarnos a escribir la proposición con algún signo que, por definición, indique su digamos «nacionalización»; de hecho Leibniz emplea para esto a veces una recta horizontal encima de la expresión de la proposición.

Con todo esto, ciertamente, se está presuponiendo que, por principio, hay para cada proposición una noción que es válida (*possibilis*, *realis*) si y sólo si esa proposición es verdadera, y, recíprocamente, para cada noción, una proposición que es verdadera si y sólo si esa noción es válida (en el sentido dicho). Trataremos ahora de recordar cómo este supuesto es inevitable a la

luz de lo hasta aquí visto acerca de la naturaleza de la noción y de la proposición.

Reiteradamente habíamos anunciado, en capítulos anteriores de este libro, que el *esse* como *realitas* de una idea o *possibilitas* de una noción y el *esse* como validez del enunciado, como *apóphansis*, no son los términos de ambigüedad o equivocidad alguna. Si ambos se designan con la misma palabra, es porque son lo mismo. En efecto, que, por así decir, «tenía que» llegar a reconocerse que *possibilitas* de una noción (*realitas* de una idea) es verdad de un enunciado y viceversa, se ve enseguida si ahora, desde la perspectiva que nos da nuestro aún muy incompleto recorrido por la teoría de la designación, recordamos brevemente dos bloques esenciales en los que se estructura lo anteriormente expuesto. Por una parte, la tesis de la reductibilidad a identidad o del *inesse* trata de en qué consiste en general la verdad de la enunciación considerada como validez de la referencia del predicado al sujeto (*natura veritatis in universonum* como *connexio inter terminos enuntiationis*), siendo esta validez lo que expresamos con la palabra *esse* (todo ello a entender con las matizaciones que se hicieron en los correspondientes capítulos). Por otra parte, la tesis de la deconstruibilidad-reconstruibilidad, de la *resolutio-compositio*, trata de en qué consiste la *realitas* de una noción, y esto quiere decir: de en qué consiste el que una noción sea en general sujeto de predicaciones válidas; se trata, pues, también aquí, de la validez de eso que designamos como la conexión predicado-sujeto en general y, por lo tanto, se trata del *esse*. Si empleamos el verbo *esse* tanto para designar la verdad del enunciado en general como para designar la *realitas* de una noción, es porque efectivamente se trata de una y la misma cosa. Por eso «tenía que» llegarse a la asunción de que, dada una proposición cualquiera, hay por principio una

noción que es válida (*realis, possibilis*) si y sólo si la proposición en cuestión es verdadera, y de que, dada una noción cualquiera, hay por principio un enunciado que es verdadero si y sólo si esa noción es *realis* o *possibilis*. Por lo mismo, el que, dada una proposición, podamos o no en la lengua natural que usamos (incluso ocasionalmente semiformalizada) dar un nombre a la noción cuya validez o invalidez se identifica con la verdad o falsedad de la proposición en cuestión, es un problema referente no a proposiciones y nociones, sino a la lengua que usamos; estamos, pues, autorizados a establecer un recurso formal, independiente de la lengua natural, para designar aquella noción que es válida si y sólo si la proposición dada es verdadera, y esto es lo que Leibniz hace, por ejemplo, en el caso al que antes aludíamos, trazando una recta horizontal sobre la fórmula de la proposición; ese trazo designa la «nacionalización» de la proposición; recíprocamente, las expresiones *N est res*, *N est ens*, etc designan la digamos «proposicionalización» de la noción N.

Nuevas precisiones sobre sistema de signos y verdad

Hemos establecido, por una parte, que un sistema de signos es adecuado en la medida en que genera aquellas expresiones que corresponden a verdaderas ideas y sólo esas expresiones, es decir, no aquellas que corresponden a pseudoideas, o sea, a nociones no válidas, a *impossibilia* o, lo que es lo mismo, a *non realia*. Y, por otra parte, hemos establecido también que la cuestión de la *realitas* o *possibilitas* de una noción es siempre la de la verdad de una proposición y viceversa, de manera que, determinado qué nociones son posibles, queda también determinado qué proposiciones son verdaderas. Si consideramos conjuntamente ambas tesis, el resultado es el siguiente: en el establecimiento del sistema de signos, por el hecho de que se determine qué nociones se consideran posibles, se determina también qué proposiciones se consideran verdaderas. En otras palabras: es en el establecimiento del sistema de signos donde se acierta o se yerra. El sistema de signos no es un vehículo neutro en el cual se expresan proposiciones que luego, en virtud de otras instancias, se declaran verdaderas o falsas, sino que en el establecimiento del sistema de signos queda definido qué proposiciones habrán de considerarse verdaderas y cuáles falsas, y es, por lo tan-

to, ahí donde se conoce la verdad o se incurre en falsedad.

Hemos dicho que un sistema de signos permite formar expresiones que corresponden a pseudoideas en la medida en que no «expresa» todas «las relaciones» que las cosas que pretende designar tienen entre sí, esto es, en la medida en que el isomorfismo del que en su momento hemos hablado, como todo isomorfismo que no sea más que isomorfismo, se refiere a determinadas relaciones, no a cualesquiera definibles, o sea, consiste en la comunidad de una cierta estructura, cuya riqueza es por principio limitada. Como quiera que esta limitación es inseparable de la noción misma de estructura, cabe preguntarse si el sistema de signos, tal como Leibniz lo entiende, ha de ser, siempre y por principio, imperfecto en una u otra medida. Para responder a esta pregunta, hemos de retomar la cuestión, ya mencionada anteriormente, de si estamos tratando de sistemas de signos para expresar determinadas operaciones y relaciones en determinados campos de objetos o de un sistema de signos universal, válido para el tratamiento de cualesquiera cuestiones. Si nos atenemos a lo primero, entonces es claro que el sistema sólo conducirá a error en la medida en que el isomorfismo deje fuera relaciones que sean relevantes para el ámbito de problemas que ha de tratarse; dado que, por hipótesis, el operar en cuestión se limita entonces a cierto campo de objetos, no hay en tal caso la pretensión de llevar la resolución-composición de las nociones hasta-desde nociones «absolutamente» primitivas, y el cálculo llega entonces sólo hasta (o procede sólo desde) nociones «tenidas por» primitivas a los efectos del operar del que se trata.

Veamos ahora qué pasaría en cambio si estuviésemos hablando de un sistema de signos único y universal, válido para el tratamiento de cualesquiera cuestiones, o

sea, de una *characteristica universalis*. Al no haber aquí delimitación del campo temático, el sistema sólo podría ser válido, esto es, no conducir a error, si —por así decir— el isomorfismo alcanzase a «absolutamente todas» las relaciones, o, lo que es lo mismo, si ese sistema expresase un conocimiento que resolviese-compusiese hasta-desde las nociones «absolutamente» primitivas. La pregunta es entonces si un isomorfismo «total» o «absoluto» sigue siendo meramente isomorfismo, o sea, si «dos» conjuntos «entre» los cuales hay intertraducibilidad biunívoca no de ciertas relaciones, sino de todas cuantas relaciones pudieran definirse, siguen siendo dos conjuntos o, por el contrario, son uno solo y el mismo. En otras palabras, la pregunta es si los «signos» del «sistema de signos» últimamente aludido seguirían siendo signos o serían pura y simplemente las cosas.

Resultará aclaratorio tratar de expresar de nuevo esto mismo empleando ahora otros recursos.

El conjunto de todo lo expuesto hasta aquí nos permite comparar la noción leibniziana de un sistema de signos o *characteristica*, en principio la de una *characteristica* que pudiera servir para tratar determinado campo de objetos, con la noción de un sistema axiomático puramente formal, el cual pudiera tener como interpretación determinadas operaciones y relaciones constitutivas de un determinado campo de objetos. Un sistema axiomático, en términos puramente formales, consta de: una lista de símbolos elementales, unas «reglas de formación», en las cuales se excluyen determinadas maneras de combinarse los símbolos y se admiten en principio otras (sin que ello signifique todavía que estas últimas sean expresiones generadas por el sistema), y unas «reglas de transformación», las cuales establecen que a partir de cierta expresión (o de ciertas expresiones) se genera cierta otra, incluyendo el

caso de que la expresión (expresiones) de partida sea cero (las «reglas de transformación» en las que esto ocurre se llaman «axiomas», las otras se llaman «reglas de inferencia»). Todo esto se establece sin atribuir a los símbolos significado alguno. Sólo posteriormente, una vez establecido el sistema axiomático, cabe preguntarse si, atribuyendo a los símbolos determinado significado, entre el conjunto de las expresiones generadas por el sistema y el de los objetos de determinado campo hay una correspondencia biunívoca en la cual a aquellas relaciones entre objetos que sean relevantes para la constitución del campo en cuestión correspondan relaciones entre las expresiones de esos objetos; en el caso de que la respuesta a esta pregunta sea afirmativa, decimos que el campo de objetos es una «interpretación» del sistema axiomático. Cabe, evidentemente, que un mismo sistema axiomático tenga diversas interpretaciones posibles. Todo lo que pertenece o se refiere a la constitución del sistema de signos en sí mismo, independientemente de toda interpretación, es lo que llamamos la «sintaxis» del sistema; en cambio, lo que pertenece o hace referencia a posibles interpretaciones es la «semántica».

Lo que en principio hemos traducido a términos de sistema axiomático puramente formal ha sido la noción leibniziana de una *característica* que pudiera servir para tratar determinado campo de objetos. Veamos ahora qué ocurriría con la noción de una *característica universalis*, o, más exactamente, en qué se traduciría ahora la consideración, hecha más arriba en este mismo capítulo, de que, al comportar la *característica universalis* algo así como un «isomorfismo total» o «absoluto», cabe preguntarse si eso seguiría siendo solamente isomorfismo, o sea, si «dos» conjuntos en esa situación siguen siendo dos y, por lo tanto, si los «signos» de un

sistema tal seguirían siendo signos o serían pura y simplemente las cosas. Esa cuestión se formula ahora así: un cálculo que fuera único y universal ¿podría tener una semántica? La semántica de un sistema formal es, por definición, una traducción de las expresiones del sistema a un lenguaje externo al sistema; pero, en el caso de la *característica universalis*, por definición, no habría nada externo al sistema; no habría, pues, lugar a significados, en el puro manejo de los símbolos se habría agotado todo; lo cual concierne especialmente bien con la ya alegada sospecha de que no habría aquí distinción entre los símbolos y las cosas. Más aún; como no es sólo que no hubiese semántica en el sentido de que no hubiese un tratamiento o establecimiento de los significados como tales, sino sencillamente que no habría significados, hemos de considerar también la correspondiente doble manera de entender lo que queremos decir con «sintaxis»: por una parte el juego mismo, la combinación de símbolos, por otra parte la teoría de ese juego, el tratar acerca de esa combinación; esto segundo no lo habría con relación a la *característica universalis*, si ésta efectivamente se poseyese, pues, al no quedar nada fuera del cálculo, tampoco quedaría lugar para un discurso sobre el cálculo mismo. Así, pues, el cálculo universal no es algo de lo que podemos hablar «a pesar de que» no lo tenemos, sino que es algo de lo que podemos hablar precisamente porque y sólo porque no lo tenemos. Dado que la noción de un cálculo universal, en virtud de todo lo que hemos expuesto sobre sistemas de signos, se identifica con la del conocimiento «adecuado», conocimiento desde-hasta las ideas absolutamente primeras y, por lo tanto, conocimiento único para todo, podemos ahora dar una versión más precisa de la ya reiterada tesis de que «sólo» podemos decir cosas acerca de cómo «sería» ese saber o ese

calcular que «sin embargo» no poseemos. La cosa es más bien así: podemos decir cosas acerca de cómo sería ese saber y calcular precisamente porque no lo tenemos. El carácter único y total del *calculus universalis* incapacitaría al calculante de ese *calculus* para estar en medida alguna fuera de él y, por lo tanto, para decir cosa alguna acerca de él. Y esto, si recordamos cuanto hemos dicho sobre lo que es ese «decir acerca de cómo sería...», significa que el calculante del *calculus universalis* no podría decir nada acerca de en qué consiste la verdad de un enunciado o en qué consiste la validez de una noción, en una palabra: nada acerca de en qué consiste *esse*, ni podría siquiera plantearse tales preguntas.

Noción completa, concreto y substancia

La pregunta acerca de cómo *sería* cierto saber y calcular que *no* poseemos parece, en especial tras el capítulo precedente, haber adquirido un sentido lo bastante poderoso para que volvamos sobre ella. Había quedado claro que ese saber y calcular comportaría una resolución-composición de cada noción desde-hasta las nociones absolutamente primeras y se habían dicho bastantes cosas acerca de ese «camino» de la deconstrucción-reconstrucción de cada noción. Pero se había omitido que en ese camino, tal como hasta aquí se lo había descrito, sólo uno de los dos extremos que se han citado sería por naturaleza extremo. Las nociones absolutamente primeras, en efecto, no admitirían ulterior análisis, pero la *notio composita*, de la que partíamos y de cuya deconstrucción-reconstrucción se trataba, admite en principio ulterior composición, esto es, puede ser a su vez elemento constitutivo o *requisitum* en la construcción de una noción digamos «ulteriormente compuesta», con relación a la cual aquella primera noción compuesta sería «más simple», y así sucesivamente ¿hasta dónde? En capítulos anteriores habíamos visto hasta dónde llegaba *de iure* el proceso considerado «corriente arriba» (en griego *aná*), a saber, hasta las «nociones absolutamente primeras»; pero aún no hemos visto

hasta dónde llega *de iure* considerado «corriente abajo» (en griego *katà*), esto es, en qué momento una *notio composita* ya no es susceptible de entrar en ulterior composición.

La respuesta a la cuestión que acabamos de plantear se sigue de la misma noción de *possibilitas* o *realitas* manejada hasta aquí. Una noción compuesta sigue pudiendo entrar en ulterior composición mientras es posible integrar en la composición nuevos elementos, esto es, mientras es posible que nuevos elementos añadidos no entren en contradicción con lo que ya hay (en el sentido leibniziano de «contradicción», expuesto en capítulos anteriores); y se alcanza el punto final de este proceso cuando la noción es tal que ya nada nuevo podría ser integrado en la misma construcción, porque cualquier elemento cuya adición se intentase entraría en contradicción con lo que ya hay; en este momento, la noción es una *notio completa*.

Así, pues, una *notio completa* es un constructo cerrado, un constructo al que no se puede añadir nada sin entrar en contradicción (en el sentido de «contradicción» antes señalado). Sabemos que toda noción válida (*notio possibilis, realis, vera*) es noción de una *res*, esto es, de un *ens*, de un *possibile*. Pues bien, a la *res* de la que es noción una *notio completa* la llamaremos un *concretum*, participio del verbo latino *concrecere*, que significa a la vez «crecer por composición» y «crecer hasta el final». Diremos «concreto», pero precisamente en el sentido que acabamos de dar a *concretum*. Un concreto es aquello de lo cual hay *de iure* una *notio completa*.

De acuerdo con esto, toda cosa (*res, ens, possibile*) que no sea ella misma un concreto es un momento en la construcción de posibles concretos. Por lo tanto, el concreto es lo *ens* o la *res* por así decir «en sentido

fuerte». En efecto, que el concreto es aquello cuya noción es un constructo cerrado quiere decir que es aquello a cuya noción no puede añadirse nada sin caer en contradicción, y esto equivale a decir: el concreto es aquello a lo que no puede advenirle o acaecerle nada; es aquello en cuya noción está dicho de una vez por todas todo, aquello cuya noción tiene el carácter de *determinatio omnimoda* («determinación en todos los aspectos y respectos»). Por lo mismo, no puede haber dos concretos que respondan a la misma noción, pues habrían de distinguirse el uno del otro en algo extrínseco y ya está dicho que, tratándose de un concreto, no hay nada extrínseco, que nada le adviene o acaece.

Guardémonos de pensar que un concreto sería, por ejemplo, esta mesa o aquella piedra. Incluso dejando aparte la cuestión de la «existencia», término del que de momento ni siquiera sabemos qué significa y el cual, sin embargo, parece estar implicado en la manera, empírica, en que hemos efectuado esas menciones, en todo caso las mismas constituyen y delimitan de manera arbitraria (en último término pragmática) lo mencionado en ellas; nada nos obliga, en efecto, a considerar las diversas partes de aquella piedra como partes de un único objeto y, en cambio, cada una de ellas como parte de un objeto distinto de aquel al que pertenece lo que la delimita por fuera de la piedra en cuestión; lo mismo ocurre por lo que se refiere a esta mesa; se trata de agregados arbitrarios, accidentales, extrínsecos; propiamente no *son*, en el sentido de que hacer de esta mesa o de aquella piedra el sujeto de enunciados (o sea, lo *ente* de estos enunciados) es un acto arbitrario. En cualquier *ens*, aun cuando no sea un concreto, hay una unidad válida en sí misma, que legitima el que ello se adopte como sujeto de determinadas proposiciones, como *ens*, como *res*; así, por ejemplo, en una figura

geométrica o en un número, hay la unidad de una única regla de construcción, y por ello se trata ciertamente no de concretos (ningún ente matemático lo es), pero sí de entes, *entia, res*. En el caso de un concreto, además de haber unidad y por lo tanto entidad, sucede que esa unidad es completa, cerrada, es la de algo a lo que no pueden añadirse nuevas condiciones sin entrar en contradicción con lo que ya había en ello. En la mención de esta mesa o aquella piedra no se encuentra ninguno de los dos caracteres citados: ni completud ni unidad; por lo tanto, en cada una de esas menciones no sólo no se menciona un concreto, sino que ni siquiera se menciona un *ens*, una *res*.

Un concreto, con todas las precisiones que hemos dado acerca de lo que esto quiere decir, es lo que leibnizianamente llamamos una *substantia*. Como aquí no tenemos que comunicarnos con los mismos interlocutores con los que se comunicaba (o no se comunicaba) Leibniz, prescindiremos de todo uso de «substancia» como término en cualquier otro sentido y, por lo tanto, también de expresiones, como «substancia simple», que leibnizianamente son redundantes, aunque Leibniz las emplease de hecho algunas veces para diferenciar, frente a otros usos de la palabra «substancia», lo que aquí (leibnizianamente) designamos con esa palabra.

Composibilidad y «mundos posibles»

Ha quedado claro que una substancia no tolera ninguna determinación sobreañadida, que nada puede advenirle ni acaecerle. Esto sólo puede entenderse en el sentido de que la substancia no es parte de un todo, sino que es de alguna manera ella misma el todo; si fuese parte de un todo, se relacionaría de algún modo con las otras partes, y, entonces, ya habría algo que le sobreviene, adviene o acaece. Ahora bien, de que la substancia no sea parte de un todo, sino que de alguna manera sea ella misma el todo, no se sigue que sólo pueda haber una substancia; basta con que la determinación de una substancia sea a la vez la determinación de todo, con que podamos decir que, dada una substancia, estaría dado todo, de modo que no habría lugar a que adviniese nada, porque todo lo que presuntamente pudiese advenir estaría ya determinado en la propia determinación de la substancia y, por lo tanto, propiamente no advendría. En otras palabras: si hay pluralidad de substancias, ello no podrá entenderse en el sentido de que las diversas substancias fuesen partes de un todo, pues entonces cada una de ellas tendría relación con las demás y, por lo tanto, les advendría algo; habrá que entenderlo, pues, en el sentido de que cada una de las substancias es en cierta manera el todo, lo cual implica admitir que el mismo todo comporta algo así

como diferentes maneras de ser-ese-mismo-todo, como diferentes «puntos de vista» o «perspectivas» en que tiene lugar el todo, y que cada una de esas diferentes perspectivas o puntos de vista es una substancia. Precisamente el único modo en que puede entenderse que a una cosa no pueda advenirle nada de otra es que una y otra no sean partes de un todo, sino cada una de ellas el todo, o sea, distintos modos de presencia de ese mismo todo. Cada substancia es la unidad en la que todo está determinado, la unidad a la que nada puede añadirse. Así, pues, cada substancia es el uno-todo (*hèn pánta*); sólo que el uno-todo no se deja reducir a una única perspectiva o punto de vista, digamos: a un único discurrir; y ahora sí que, cuando decimos «no se deja reducir», no nos referimos a limitación alguna «nuestra», del cognoscente o calculante finito, sino a que el uno-todo no se deja de suyo. Incluso en aquel saber del que podemos hablar sólo en la medida en que *no* lo poseemos, el uno-todo no se agota en una única perspectiva, y por eso hay pluralidad de substancias, que no es sino la pluralidad de los «puntos de vista».

Independientemente de la búsqueda de palabras para decir lo que se está tratando de decir, al menos una cosa ha quedado clara: a la noción de substancia le es inherente el que, determinada una substancia, está determinado todo, o, si se prefiere decirlo así, está determinado «también» todo lo «demás». Si, determinada una substancia, quedase en alguna parte algo por determinar, entonces la propia determinación de la substancia dejaría a ésta pendiente de que cierta relación se produjese o no y se produjese de una manera o de otra, y entonces a la substancia le acaecería o advendría algo, lo cual está excluido por la noción misma de substancia.

A una con la determinación de una substancia, pues, se determina todo. Llamemos ahora A a cierta substancia

posible (en el sentido leibniziano, reiteradamente expuesto, de «posibilidad») y llamemos B a otra substancia también posible (en el mismo sentido). Puesto que tanto A como B son substancias, a una con la determinación de A se determina todo, y a una con la determinación de B se determina todo. De que A sea posible y B sea posible no se sigue que a una con la determinación de A todo se determine precisamente de manera que B esté, ni que a una con la determinación de B todo se determine precisamente de manera que A esté. En otras palabras: de que A sea posible no se sigue que en el universo que se determina a una con la determinación de A esté toda substancia posible y, por lo tanto, no se sigue que esté B por el hecho de que B sea posible; y lo mismo recíprocamente. Surge, pues, una nueva cuestión: supuesto que A es posible y B es posible, ¿está B en el todo que se determina a una con la determinación de A y, lo que es lo mismo, está A en el todo que se determina a una con la determinación de B? Si la respuesta es afirmativa, decimos que A y B son *composibles entre sí* o que cada uno de ellos es *componible con el otro*.

Importa no situar en modo alguno la noción de composibilidad en el mismo plano que la de no-contradicción o construibilidad. La contradicción o ausencia de ella es algo que se constata en un cálculo (aunque éste no tiene por qué ser realizable *de facto*), mientras que la cuestión de la composibilidad surge únicamente en el ya reiteradamente caracterizado «decir acerca de un saber del que podemos decir algo precisamente porque *no* podemos poseerlo» (cf. en especial capítulo 9), habiendo quedado ya claro que el sentido de tal decir reside en que el mismo en definitiva no trata de cierto «saber», sino de en qué consiste *ser*.

Siendo X una substancia posible (A, B o cualquier otra), llamaremos M(X) al conjunto de las substancias

composibles con X, incluida X misma. Es evidente que dos conjuntos de este tipo, $M(X)$ y $M(Y)$, salvo que sean idénticos, no tienen ningún elemento común, pues, definida la composibilidad entre sustancias en el modo en que acabamos de definirla, si alguna sustancia componible con X lo fuese también con Y, entonces X e Y serían composibles entre sí y los «dos» conjuntos serían uno solo. Por lo tanto, $M(A)$, $M(B)$, $M(C)$, etc. son las clases en las que queda dividido, en virtud de la relación de composibilidad, el conjunto de las sustancias posibles, clases caracterizadas por el hecho de que todas las sustancias pertenecientes a una misma clase son composibles entre sí, mientras que sustancias pertenecientes a clases distintas son entre sí imposibles. Cada una de estas clases es lo que Leibniz llama un *mundo posible*.

Hay que aclarar que la expresión «mundo posible» debe tomarse aquí como un término único e indiviso, no como la aplicación del adjetivo «posible» al sustantivo «mundo», pues conviene evitar el malentendido según el cual el «mundo» mismo sería un *possibile*, es decir, un construible; no es así, sino que construibles son los concretos (las sustancias) y aquellos otros *entia* o *res* que son momentos en la construcción o construibilidad de posibles concretos; el «mundo» no es él mismo *ens* ni *res*.

Introducción del problema de la existencia y del problema de la contingencia

Se ha llegado al resultado de que entre sustancias posibles se dan en ciertos casos relaciones de mutua exclusión, de imposibilidad. Esto no merma el que todas las sustancias posibles son *possibilia*, *realia*, *res*, *vera*, *entia* («posibles», «cosas», «entes»). Por lo tanto, si las sustancias A y B son imposibles entre sí, ciertamente cada una de las dos «excluye» a la otra, pero ¿de dónde la excluye o qué carácter le niega?; es evidente que *no* la excluye del ámbito de lo *possibile*, o sea, *reale*, y que *no* le niega el carácter de *ens* o de *res* o de *possibile*; pues, por hipótesis, tanto A como B son *possibilia*, son posibles. La ineludible opción entre A y B, o, mejor, entre $M(A)$, $M(B)$, $M(C)$, etc., por uno y sólo uno de esos términos, no concierne a la posibilidad, a la *possibilitas* o *realitas*, pues *possibilia* o *res* son todas las sustancias pertenecientes a cualquiera de los «mundos posibles». La opción ha de concernir, pues, a otra cosa; es otra cosa, no la *realitas* o *possibilitas*, lo que sólo puede ser reconocido a las sustancias de uno y sólo uno de los «mundos posibles». Esa «otra cosa» será lo que llamaremos «existencia», concepto este, *existere*, *existentia*, que no había desempeñado papel alguno hasta aquí. Es la noción de la composibilidad o incom-

posibilidad entre sustancias posibles lo que produce en el sistema de Leibniz un lugar para la noción de existencia, y lo produce por cuanto exige la decidibilidad de algo que ya no pertenece al ámbito de la *possibilitas* o *realitas* o *esse*. El ulterior análisis de la noción de existencia habrá de atenerse a este lugar que ha sido producido para tal noción, es decir, habrá de atenerse a que «existir» quiere decir pertenecer a aquel de los «mundos posibles» sobre el cual recae la opción; el análisis de la noción de existencia habrá de aclarar, pues, en qué consiste esa opción y por qué recae sobre uno y no sobre otro de los «mundos posibles».

Toda la argumentación seguida reposa sobre la noción de concreto o sustancia posible, del conjunto infinito de las sustancias posibles y de la división de ese conjunto en clases en virtud de la relación de composibilidad, clases a las que Leibniz llama «mundos posibles». Es preciso, pues, admitir que la opción por uno de los «mundos posibles» presupone que las sustancias pertenecientes a los otros «mundos posibles» son y siguen siendo posibles; se trata, en efecto, de *possibilia*. Cierto que, si A y B son imposibles, existiendo A, no puede existir B, pero toda la argumentación (y la noción misma de imposibilidad) exige que B sea y siga siendo posible; ahora bien, B sólo podría existir en el caso de que no existiese A; esto equivale a decir que la sustancia existente existe pudiendo no existir, ya que, de no ser así, lo imposible con ella sería imposible, cuando toda la argumentación presupone que es posible. Hay que concluir, pues, que la existencia es, por principio, «existir pudiendo no existir», o sea, contingencia. La existencia es la contingencia. Aquellos enunciados que no establecen existencia alguna, si son verdaderos, son verdades necesarias, *veritates rationis*, *verités de raison* o *de raisonne-*

ment; aquellos, en cambio, que establecen alguna existencia, si son verdaderos, son verdades contingentes, *veritates facti*, *verités de fait*.

En los capítulos siguientes se desarrollará y precisará este planteamiento. Entre tanto, establezcamos un precepto terminológico cuya observancia nos evitará caer en algunos pseudoproblemas. Decíamos en el capítulo anterior que la expresión «mundo posible» debe entenderse como un término indiviso, y no como la aplicación del adjetivo «posible» al sustantivo «mundo», pues no es leibnizianamente cierto que el «mundo» mismo sea un *possibile*, una *res*, un *ens*. Coherentemente con esto, no debemos decir que uno de los «mundos posibles» «existe» y los demás «no existen»; no es así, porque lo que existe o no existe son las sustancias, no los «mundos». La expresión correcta es, pues, que la opción se produce a favor de uno y sólo uno de los «mundos posibles» en el sentido de que sólo aquellas sustancias que pertenecen a ese «mundo posible» existen, mientras que aquellas que pertenecen a otros no existen.

Primeros desarrollos sobre contingencia y existencia

Con el fin de ilustrar y precisar lo introducido en el capítulo precedente, asumamos que la mención «Julio César» menciona una substancia. En ese caso, todo lo que pueda pasar con Julio César ha de estar determinado en la determinación misma de esa substancia, pues nada puede advenirle ni acaecerle. ¿Quiere esto decir que la tesis «Julio César pasó el Rubicón» es una verdad necesaria? La tesis entrecomillada puede entenderse de dos maneras, a saber:

- a)* Hubo paso del Rubicón por Julio César.
- b)* Si Julio César es un existente, entonces hubo paso del Rubicón por Julio César, o sea: la existencia de César comporta la efectividad del paso del Rubicón por él en el año 49 a. C.

La proposición *a* es verdad contingente; en cambio *b* es verdad necesaria. En efecto, la única manera de que César no hubiese pasado el Rubicón sería que César no existiese. Ahora bien, sabemos ya que, dada una substancia posible, está determinado un «mundo posible»; por lo tanto, el que Julio César no existiese sólo ocurriría si el «mundo posible» sobre el cual recayese la

opción existencial fuese otro, es decir, sólo de manera que, entonces, lo no existente no sería solamente César, sino todas las substancias pertenecientes al mismo «mundo posible» que él.

De hecho, Leibniz toma habitualmente en sentido existencial, o sea, en el modo de *a*, aquellas proposiciones cuyo sujeto es un singular o individuo, y ello tiene su explicación, de la que a continuación nos ocupamos. Sabemos, por todo el curso que nuestra exposición ha seguido hasta aquí, que la cuestión de la existencia se plantea con referencia a concretos, esto es, que son las substancias lo que existe o no existe; por otra parte, sabemos también que no llegamos nunca *de facto* en el proceso de resolución-composición de nociones hasta un constructo cerrado, hasta una *notio completa* y, por lo tanto, hasta una substancia, ya que el número de pasos de tal construcción sería infinito; es preciso, pues, admitir que, cuando en nuestro discurso hay de hecho mención de alguna substancia, esa mención no lo es de la substancia en su substancialidad, en su *notio completa*, o sea, que no se llega a esa mención en virtud de una deconstrucción-reconstrucción que exhiba la *possibilitas*, sino en virtud de eso que llamamos una experiencia, lo cual no es sino una percepción *confusa* de la *existencia* de algo a su vez confusamente percibido. Qué cosa sea la existencia, está por ver, y hasta aquí sólo hemos introducido el problema; en todo caso, de eso que hemos llamado la existencia y que está pendiente de análisis, tenemos una percepción confusa cada vez que empíricamente nos encontramos con algo; y, en este «encontrarse con», no sólo la existencia es confusamente percibida, sino que, además, la existencia se afirma de algo a su vez confusamente percibido.

Lo mismo que acabamos de exponer conduce a que con frecuencia en el propio texto de Leibniz se produzca

identificación entre «verdad contingente» y «verdad para cuya resolución en identidad se requerirían infinitos pasos», identificación que, sin embargo, ni es directa ni carece de condiciones implícitas. Lo que ocurre es lo siguiente: en el saber que *de facto* poseemos, las verdades cuya resolución requeriría infinitos pasos, por eso mismo, no pueden obtenerse por resolución, sino sólo por esa vía que acabamos de caracterizar como percepción confusa de la existencia de algo confusamente percibido, por lo tanto sólo pueden obtenerse con sentido existencial, esto es, contingente; recíprocamente, y esto ya no sólo en el saber *de facto*, sino pura y simplemente, lo que existe o no existe son siempre substancias, es decir, cosas cuya noción comporta infinitos pasos; de ambas premisas se sigue que en el saber *de facto* y sólo en él (pues la primera premisa es válida sólo bajo esta restricción) hay ciertamente identidad entre «contingencia» e «infinitos pasos»; en otras palabras: nunca podríamos *de facto* decir «Julio César pasó el Rubicón» limitándonos al sentido *b*, porque *de facto* sólo podemos conocer eso como un hecho empírico, lo cual requiere el sentido *a*. Pero, nótese bien, Leibniz mantiene, y esto es fundamental para la comprensión de su pensamiento, que la distinción entre necesario y contingente, entre verdad de razón y verdad de hecho, no depende de la limitación del saber que efectivamente poseemos o podemos poseer, sino que es una distinción válida en sí misma, pura y simplemente, o sea, inherente también a lo que en su momento hemos caracterizado como aquel saber del que podemos decir algo porque y sólo porque *no* podemos poseerlo, o, dicho todavía de otra manera, la distinción entre necesario y contingente es inherente al *ser* mismo. En el orden del *calculus universalis*, tanto *a* como *b* son tesis, de las que la primera es contingente, la segunda necesaria; lo que *a* por así decir «añade» a *b*

es el que Julio César *exista*, y es esto lo *irreductiblemente contingente*.

Parece, pues, confirmado que existencia y contingencia son lo mismo, y que una verdad es contingente en la medida en que es existencial y viceversa. Ahora bien, hemos visto que toda cuestión de existencia se remite a la opción entre «mundos posibles», esto es: un existente cualquiera no existiría si y sólo si el «mundo posible» sobre el que recayese la opción fuese otro que el que es. Por lo tanto, podemos decir que todas las verdades contingentes se reducen a una sola, a saber: a la opción por uno entre los «mundos posibles».

14

Existencia y posibilidad

La reductibilidad a identidad, o sea, el *inesse*, constituye, según hemos visto, «aquello en lo que consiste en general la verdad», *natura veritatis in univsum*. Cuando, en el caso de tal o cual verdad (esto es: proposición verdadera), se efectúa la reducción a identidad, o sea, cuando se explicita el *inesse*, entonces decimos que se «da cuenta» o «rinda cuenta» de la verdad en cuestión; ese «dar cuenta» o «rendir cuenta» se dice en el latín de Leibniz *rationem reddere*. Ahora bien, lo más interesante es lo que ocurre cuando el «dar cuenta» *no* puede producirse *de facto*, pues es entonces cuando se pone de manifiesto que no se trata de un «procedimiento» o «método», sino de la naturaleza misma de la verdad, de la cosa misma; en efecto, incluso cuando no podemos ni podremos nunca *de facto* «dar cuenta», lo que siempre podemos hacer es extraer como conclusiones legítimas aquellas que deriven necesariamente del principio de que esa «cuenta», aunque *de facto* no podamos darla, de suyo (*de iure*) «ha de poder ser dada»; entonces no «damos cuenta», sino que simplemente aplicamos el «principio de que ha de poder ser dada cuenta», en latín: *principium reddendae rationis*.

Que se haya de poder «dar cuenta» también de las verdades contingentes significa que también éstas «han de poder» de algún modo ser «reducidas a identidad mediante resolución de las nociones» o, lo que es lo

mismo, que también en ellas el predicado «está en» el sujeto. Renunciar a este «ha de poderse» para algún tipo de verdades sería sencillamente negarles el carácter de verdades, ya que la reductibilidad o *inesse* es «la naturaleza misma de la verdad en general». A la vez, sin embargo, es preciso que el modo en que la reductibilidad o *inesse* tiene lugar para las verdades contingentes sea esencialmente distinto de aquel en el que tiene lugar para las verdades necesarias. En el capítulo 13 hemos visto, además, que no es suficiente la alegación del «número infinito de pasos» para caracterizar la específica reductibilidad de las verdades contingentes, pues lo único que esa alegación significa es que, cuando cierta verdad requeriría para su resolución infinitos pasos, *de facto* sólo podemos conocerla por vía tal que ello comporta siempre alguna tesis existencial y, por lo tanto, contingente; la definitiva caracterización de lo contingente como tal frente a lo necesario, en cambio, no habrá de basarse en la limitación de nuestro conocimiento, pues Leibniz mantiene que la distinción de contingente y necesario es válida no sólo «para nosotros», sino pura y simplemente, esto es, también en aquel saber o calcular del que sólo podemos hablar en cuanto que no lo poseemos, saber que se identifica con el tener lugar de las cosas.

Visto que la contingencia es la existencia y que todas las verdades contingentes se remiten a una sola, a saber, a la opción por uno de los «mundos posibles», la caracterización de lo específico de las verdades contingentes estribará en un análisis de la noción de existencia, análisis que, a su vez, estará obligado a aclarar en qué consiste eso que hemos llamado hasta aquí «la opción por uno de los mundos posibles». En otras palabras: puesto que ha de poderse «dar cuenta» también de las verdades contingentes, y todas ellas se remiten a una

sola, a saber, a la opción por uno de los «mundos posibles», ha de poderse indicar algo así como una peculiaridad de las sustancias de uno y sólo uno de los «mundos posibles», ha de poderse decir una marca que señale uno y sólo uno de los «mundos posibles». Si conseguimos de alguna manera decir esa peculiaridad o esa marca, estaremos en posesión de algo así como una noción de la existencia y de algo así como una fórmula de la única verdad contingente (la opción entre los «mundos posibles») a la cual se remiten todas las verdades contingentes.

Puesto que determinadas sustancias posibles existen y otras no, nada más natural a primera vista que decir que la existencia es un carácter que ciertas sustancias tienen y otras no. Sin embargo, decir esto lleva consigo problemas insolubles y consecuencias absurdas, porque equivale a hacer de la existencia misma una nota o carácter o rasgo, o conjunto de tales rasgos o notas, o sea, una *realitas* o *possibilitas*, y, si hacemos esto, como quiera que es precisamente de la *realitas* o *possibilitas* una vez cerrada, con todas sus notas, de lo que se pregunta si existe o no, habría que preguntar si la sustancia existente existe o no, lo cual es absurdo. De hecho, Leibniz rechaza reiteradamente la consideración de la existencia como una nota o carácter, y el argumento que emplea es, también reiteradamente, el que acabamos de indicar. Para documentar esto, citaremos ahora sólo muy fragmentariamente, sólo en función de la cuestión que acabamos de tocar, dos textos.

En las *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*, en un contexto que nos ocupará más adelante, leemos:

«[...] nolim dicere aliquid existere esse possibile seu Existentiam possibilem, haec enim nihil aliud est quam

ipsa Essentia; nos autem Existentiam intelligimus actualem, [...] ut eo sensu Existentia possibilis futurum sit idem quod actualitas praescindens ab actualitate, quod absurdum est»²².

Texto que traducimos del siguiente modo:

«[...] no quiero decir que el que algo exista es posible, o sea, no quiero decir la existencia como posible, pues ésta [sc. la existencia como posible] no es ninguna otra cosa que la esencia [i. e. la *realitas* o *possibilitas*] misma; nosotros, por el contrario, entendemos por existencia la efectiva existencia, [...], de modo que en este sentido existencia posible habría de ser lo mismo que efectividad prescindiendo de la efectividad, lo cual es absurdo»²³.

En otro lugar, también en un contexto sobre el que volveremos, Leibniz excluye que la existencia pudiese «tener ella misma una esencia», o sea, tener o ser una *realitas* o *possibilitas*, consistir en algún o algunos rasgos constitutivos, porque entonces, dice Leibniz, con la existencia «se añadiría a las cosas algo nuevo acerca de lo cual se podría a su vez preguntar si tal esencia existe y por qué existe ella más bien que otra»²⁴.

Así, pues, la existencia no puede ser ella misma una nota o conjunto de notas o rasgo o conjunto de rasgos distintivos, no puede ser ni tener una *essentia* o *realitas* o *possibilitas*, porque ello conduciría a que la cosa existente fuese a su vez una cosa de la que estaría por decidir si existe o no, lo cual es un contrasentido.

²² Cout. 376.

²³ Traduzco *actuale* por «efectivo» y *actualitas* por «efectividad», porque el marcado sentido de ubicación temporal que hay en los términos castellanos «actual» y «actualidad» debe evitarse para la correcta comprensión del texto latino.

²⁴ Gerh. VII, pp. 194-195.

Lo que acabamos de rechazar es ni más ni menos que lo siguiente: que la existencia fuese algo que perteneciese a determinadas sustancias posibles y no a otras; pues, si fuese algo de este tipo, sería una nota o rasgo característico o conjunto de tales notas o rasgos.

Visto que la existencia no es algo que pertenezca a ciertas sustancias y no a otras, sólo quedan dos posibilidades, a saber:

J) que la existencia pertenezca a toda sustancia posible por el hecho de serlo.

K) que la existencia no pertenezca a ninguna sustancia.

Si lo cierto fuese K, entonces, por principio, no cabría «dar cuenta» (*rationem reddere*) de que algo exista, ni siquiera meramente en el sentido de que exista en general algo en vez de nada.

¿Será entonces J lo cierto? ¿No significaría J que toda cosa posible existiría? Yendo un poco más despacio, en principio la suposición de J sólo significaría que la situación habría dado la vuelta con respecto a la suposición de K, en el sentido de que ahora el problema no sería el de poder «dar cuenta» de que haya en general cosas que existan, sino, al contrario, el de cómo «dar cuenta» de que no todo exista, de que algunas cosas (*res, possibilia, entia*) no existan.

Asumir la suposición J es, pues, asumir lo siguiente: toda cosa posible, por el hecho de serlo, está determinada a existir, esto es, existirá salvo que haya algo que «dé cuenta» de que no exista; esta situación es lo que Leibniz expresa mediante la fórmula *Omne possibile exigit existere*²⁵: «todo posible, por ser tal, se determina a existir».

²⁵ Ibid.

Así, pues, la situación derivada de la asunción J y resumida en la fórmula «Todo posible, por serlo, se determina a existir», es sostenible si y sólo si podemos señalar una «razón suficiente» (esto es, algo cuya aducción «dé cuenta») de que, sin embargo, no todo posible exista. ¿Hay en lo que hasta aquí hemos visto una razón suficiente de que no todas las substancias posibles existan? Efectivamente, la hay; es la imposibilidad, en virtud de la cual ciertas substancias, aun siendo todas ellas posibles, se excluyen mutuamente en un sentido que se ha ido perfilando a lo largo de capítulos anteriores de nuestra exposición.

Ahora bien, si la imposibilidad es la razón de que ciertas substancias posibles no existan, entonces solamente no existirán aquellas substancias posibles de cuya no existencia la imposibilidad sea razón suficiente, es decir, sólo el mínimo de substancias posibles imprescindible para que todas las demás sean composibles unas con otras. Dicho complementariamente: existirán el máximo de substancias que sea permitido por la condición de que han de ser composibles unas con otras. Si ahora recordamos la definición de «mundo posible», lo que acabamos de decir se traducirá así: existen las cosas que pertenecen a aquel de los «mundos posibles» en el que más cosas hay. O bien:

«[...] se podría definir 'existente' como aquello que es componible con más cosas que cualquier imposible con ello»²⁶.

Lo que acabamos de decir puede todavía expresarse de otra manera. La existencia es la pretensión de todo

²⁶ Cout. 360. Me permito traducir *compatibile* por «componible» porque este es evidentemente el sentido; la terminología no está consolidada.

possibile en cuanto tal, de todo *ens*, de toda *res*; pero en eso de *possibile*, *ens*, *res*, hay grados; decimos que una cosa es «más posible que» otra cuando es componible con más cosas; y, puesto que *possibile* es sinónimo de *ens* y de *res*, decimos, con el mismo sentido, que un ente es «más ente que» otro o que cierto *reale* es «más *reale* que» otro. Y entonces decimos: existente es aquello que está en el grado más alto de *possibilitas*, o sea, de *esse*, o sea, de *realitas*, aquello que es máximamente posible, máximamente *reale*, máximamente ente²⁷.

²⁷ Cout. 376.

El yo y la certeza de que algo en general existe

Seguramente no habrá pasado inadvertido el papel que en la argumentación del capítulo precedente desempeña la asunción de que algo existe, de que existen cosas. En efecto, de dos suposiciones entre las que en cierto momento hubo que elegir, a saber, la de que la existencia perteneciese a todo posible en cuanto tal y la de que no perteneciese a ninguno, si hubimos de descartar la segunda, fue porque, en el caso de aceptarla, quedaría excluido que se pudiese «dar razón» de que exista en general algo y no nada. Así, pues, fue la seguridad de que algo existe, de que existen en general cosas, lo que nos obligó a admitir la situación que allí quedó finalmente expresada en la fórmula *Omne possibile exigit existere*, «todo posible se determina a existir». Vimos entonces que esta tesis expresa efectivamente eso que veníamos llamando «la opción entre los mundos posibles» y que, en coherencia con ello, en la misma tesis hay ciertamente un análisis de la noción de existencia, una explicación de en qué consiste el que ciertas cosas existan y otras no. Si anteriormente habíamos dicho que todas las verdades contingentes habían de poder reducirse a una sola, a saber, a aquella que expresase la opción por uno entre los «mundos posibles»,

el resultado del capítulo precedente es que tal tesis única muy bien podría formularse así: «todo posible se determina a existir», tesis que, en efecto, Leibniz llama alguna vez «la verdad absolutamente primera entre las verdades de hecho»²⁸. El que Leibniz sitúe esa tesis de alguna manera «entre las verdades de hecho» parece tener algo que ver precisamente con el que, tal como Leibniz expresamente reconoce en el mismo texto, sólo podemos llegar a ella apoyándonos en la certeza de que algo existe. Ahora bien, esto nos obliga a preguntarnos qué carácter tiene la propia certeza de que algo existe.

Ante todo, ¿exactamente en qué términos tiene lugar la certeza de que algo existe?, ¿simplemente estamos seguros de que algo en general existe, sin poder especificar con seguridad qué es lo que existe?, ¿o nuestra certeza de que algo existe está referida a la existencia de algún ente determinado?, ¿o estamos ciertos de la existencia de muchas cosas, pero precisamente ciertos en un muy determinado modo y sólo en él?, etc.

En este y el anterior capítulos hemos hecho uso de un texto de Leibniz²⁹ en el que se trata de cuáles son las «verdades absolutamente primeras» por una parte «entre las verdades de razón» y por otra parte «entre las verdades de hecho». Hay, por otro lado, en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, un texto³⁰ en el que Leibniz plantea de nuevo la misma cuestión; la expresión para «verdades absolutamente primeras» es ahora «verdades primitivas», y también ahora se distingue a este respecto entre las verdades de razón y las de hecho; para el campo de las verdades de razón, la respuesta en el nuevo texto es exactamente la misma que en el

anteriormente citado, a saber: verdades primitivas en el orden de las verdades de razón son las verdades idénticas; la respuesta que se da en lo que concierne a las verdades de hecho requiere por nuestra parte una consideración más detenida. Si en el texto que habíamos citado anteriormente la «verdad absolutamente primera entre las verdades de hecho» era que «todo posible se determina a existir», pero ya entonces se dejaba constancia de que esta tesis es solidaria de la certeza de que algo existe, no cabe interpretar como un cambio de postura el hecho de que en los *Nouveaux essais* aparezca en el papel de «las verdades primitivas» por el lado de las verdades de hecho algo que precisamente debemos entender como el modo determinado en que Leibniz piensa que tenemos en efecto la certeza de que algo existe. Las «verdades primitivas de hecho» resultan ser ahora, según Leibniz, «las experiencias internas inmediatas con inmediatez de sensación», y, continúa Leibniz, «es aquí donde tiene su lugar la verdad primera de los cartesianos [...]: pienso, así, pues, soy». Y añade algunas instructivas observaciones sobre cómo entiende él esta «verdad primera de los cartesianos». En primer lugar nos dice que «pienso, así, pues, soy» equivale a «soy una cosa que piensa», o sea, que el «así, pues» (*donc*) no es de inferencia, sino algo así como: pienso y, en ese sentido, soy, y este «ser» no es otra cosa que pensar³¹. Pero todavía añade algo más: así como en el campo de las verdades de razón podemos considerar una sola verdad primitiva o una multitud de ellas, según que digamos simplemente «cada cosa es aquello que ella es» o que particularicemos en «A es A», «B es B», etc., lo mismo ocurre en el campo de las verdades de hecho con, por

²⁸ Gerh. VII, p. 194.

²⁹ Gerh. VII, pp. 194-195.

³⁰ *Nouveaux essais*, libro IV, capítulo II, párrafo 1.

³¹ En el mismo sentido cf. *Nouveaux essais*, libro IV, capítulo VII, párrafo 7.

una parte, «yo pienso» y, por la otra, «yo pienso A», «yo pienso B», etc.; en otras palabras: «yo pienso», *ego cogito*, afirma como «verdad primitiva de hecho» no meramente el que yo piense en general, sino cada una de mis *cogitationes*. Con esto hemos dicho algo decisivo acerca de en qué términos tiene lugar esa «certeza de que algo existe» a la que veníamos refiriéndonos (en particular desde el comienzo de este capítulo). No es meramente la certeza de que algo indeterminado existe; puede decirse que es la de que yo existo, pero sólo puede decirse esto en la medida en que yo no soy un ente al lado de y fuera de otros, sino que mi existencia es la existencia de todos y cada uno de mis *cogitata* en cuanto tales. Esa especie de reducción de todo a mí que se produce en un cierto momento del filosofar no es reducción alguna del contenido de lo que hay, sino del modo en que lo hay, a saber: todo, con todas sus diferencias, incluso las de lo «externo» y lo «interno», lo existente y lo meramente posible, etc., pasa, al menos por ese momento, a la categoría de *cogitatum* mío, y, en cuanto *cogitatum*, existe.

16

De «yo y existencia» a «yo y substancialidad»

Habíamos visto que todas las verdades de hecho pueden de suyo reducirse a una sola, a saber: a la opción por uno de los «mundos posibles»; determinado cuál de los «mundos posibles» es aquel tal que las substancias a él pertenecientes existen, está determinado todo. Todas las contingencias, pues, se remiten a una. Expresar esa contingencia, esa verdad contingente única a la que se reducen todas las verdades de hecho, será, pues, decir cuál de los «mundos posibles» es aquel tal que las substancias pertenecientes a él existen. En el capítulo 14 hicimos en cierto modo esto; lo hicimos estableciendo aquella condición que el «mundo posible» seleccionado, a diferencia de los demás, ha de cumplir. Hay, sin embargo, otra manera, por así decir más deíctica, de indicar cuál de los «mundos posibles» es aquel sobre el que recae la opción. ¿Cómo se nombra o señala un determinado «mundo posible»? Sabemos (desde varios capítulos atrás) que, determinada una substancia, está determinado un «mundo». Por lo tanto, si decimos «el mundo al que pertenece N» y estamos seguros de que N es una substancia, habremos señalado un «mundo posible». El problema es que también sabemos (también desde etapas anteriores de nuestra exposición) que al

saber que poseemos no le pertenece en momento alguno la presencia de una *notio completa* en su completud, o sea, tan perfectamente conocida que pudiésemos asegurar que es en efecto una *notio completa* y, por lo tanto, la noción de una substancia. Sin embargo, Leibniz observa que con eso que llamamos «yo», *ego cogito*, ocurre algo notable; ni más ni menos que lo siguiente: aunque yo no tengo de mí mismo una *notio completa*, encuentro que cumplo ciertas condiciones que, según lo hasta ahora visto, sólo puede reunir una substancia; en efecto, soy uno, indivisible, sin partes, y, a la vez, soy en cierta manera todo, por cuanto todo, es decir, cada cosa, aunque en presencia no «adecuada», sino más o menos distinta o confusa, es posible *cogitatio* mía y acabamos de ver (capítulo precedente) que, para Leibniz, la certeza del *cogito* es certeza de cada una de mis *cogitationes* en cuanto *cogitatio* mía; en suma: yo soy ciertamente «uno-todo» y soy un «punto de vista» o «perspectiva» en que tiene lugar todo. Así, pues, aunque yo no me conozco como substancia, esto es, en una *notio completa* de mí, sin embargo tengo una percepción que, aunque confusa en mayor o menor medida, es suficiente para saber que soy una substancia; más aún: soy la única cosa de la que sé con certeza que es una substancia; por lo tanto, mi propia autoconciencia es mi única posibilidad de señalar a uno de los «mundos posibles».

En algún lugar de los *Nouveaux essais*³² Leibniz se vale del siguiente modo de exposición:

Toda relación entre ideas es o de «comparación» o de «concurso»; las relaciones de comparación consisten en que haya o no haya unos u otros elementos comunes; las de concurso consisten en la copresencia (digamos: presencia en el mismo «mundo posible»; una *res* en

general no tiene por qué pertenecer a sólo un «mundo posible»; una substancia, en cambio, sí). En cada uno de los dos tipos de relación hay una relación privilegiada. Entre las relaciones de comparación, la privilegiada es la de identidad o diversidad, que se corresponde con lo que hemos llamado «verdades primitivas de razón» (verdades idénticas). De entre las relaciones de concurso, la privilegiada habrá de ser aquella que se corresponda con las «verdades primitivas contingentes», o sea, que exprese la existencia, la opción entre «mundos posibles». Entonces Leibniz menciona de pasada la concepción de la existencia como un predicado o *realitas*, concepción cuyo rechazo por Leibniz ya hemos expuesto (capítulo 14), y la menciona sólo para ofrecer inmediatamente, frente a ella, una alternativa: la existencia, la relación de concurso privilegiada, es *le concours de la chose avec moy*: «el concurso de la cosa conmigo». En otras palabras: existen aquellas «cosas» que tienen presencia en el mismo «mundo posible» que yo, porque existen aquellas substancias que pertenecen al «mundo posible» al cual pertenezco yo. Como ya hemos dicho, un «mundo posible» queda señalado por el hecho de que se señale una substancia, y yo mismo soy la única cosa que puedo citar sabiendo que con ello cito una substancia, aunque esto no quiere decir que me conozca como substancia, es decir, en la *notio completa* de mí.

³² *Nouveaux essais*, libro IV, capítulo I, parágrafo 7.

La reductibilidad de la «res extensa»

Los capítulos anteriores nos han llevado a constatar que, si bien no conocemos ninguna substancia en su substancialidad, esto es, en la completud de su *notio completa*, hay, sin embargo, algo acerca de lo cual tenemos base para asumir que ello es de suyo una substancia. Ese algo soy yo mismo. Mi autoconciencia es la única conciencia de la que puedo afirmar que se refiere a una substancia. Esto tiene como consecuencia el que yo mismo sea, por así decir, el «modelo» a partir del cual Leibniz desarrolla su noción de substancia, y ello en un doble sentido: primeramente en el sentido de que los conceptos ontológico-generales u ontológico-fundamentales aparecen vinculados a la autoconciencia (es en la autoconciencia donde aprehendemos lo que llamamos «ser», «identidad», «substancia», etc.) y, en segundo lugar, también en el sentido de que Leibniz, de algún modo, concibe incluso toda substancia que no sea yo como una especie de yo disminuido o minorado o, eventualmente, potenciado (si hubiere lugar a esto último). Todo ello nos obliga a recordar algunas averiguaciones leibnizianas sin las cuales no sería inteligible el que la línea a seguir para los conceptos ontológico-fundamentales sea la que acabamos de indicar. Es legítimo exponer ese conjunto de investigaciones desde

el punto de vista de qué es lo que hace Leibniz con la heredada dualidad cartesiana de *res cogitans* y *res extensa*. Por de pronto, Leibniz considera que la *extensio* y la *res extensa* corresponden sólo a un nivel limitado de distinción del conocimiento, de manera que en un ulterior análisis todo lo extenso o extensional se disuelve en elementos que no son extensión; la extensión, pues, no es una *realitas* última; es «fenómeno», lo cual no quiere decir falsa cosa, sino la cosa tal como se manifiesta en y para un determinado (limitado) nivel de perfección del conocimiento. Leibniz no piensa que podamos superar o dejar atrás ese nivel, llamado «mecánico», en el que la cosa es extensión, pero sí que podemos, en nuestra manera de conducirnos cognoscitivamente en ese mismo nivel, apuntar a la posibilidad en sí de su superación. Por otro lado, dado que lo mecánico no es una «parte» de lo ente, que lindase con otra u otras, sino que es un nivel de conocimiento de lo ente en general, Leibniz afirma vigorosamente la autonomía del orden mecánico, o sea, no admite que movimiento alguno pudiera explicarse apelando a que sobre lo mecánico actuase algo extramecánico ni viceversa; considera que, adoptado el punto de vista mecánico, todo ha de poder explicarse mecánicamente; lo que ocurre es que el modo más potente de ejercer el propio punto de vista mecánico anuncia que ese punto de vista, aun siendo «para nosotros» (esto es, *de facto*) insuperable, es, sin embargo, de suyo derivado, secundario.

El concepto (cartesiano) de la *res extensa* es el de la convertibilidad recíproca entre espacio, magnitud y número; en esa convertibilidad ocurriría: a) que todo lo espacial sería magnitud; b) que toda magnitud sería adecuadamente representable por la magnitud espacial, lo cual quiere decir que toda magnitud tendría la naturaleza de la magnitud espacial, ya que, si los ele-

mentos de un conjunto (la magnitud en general) hubiesen de poder ser designados a todos los efectos por los elementos de otro conjunto (la magnitud espacial), entonces el isomorfismo entre ambos conjuntos habría de abarcar todas las relaciones y entonces ya no sería meramente isomorfismo, sino identidad; c) que el número sería magnitud precisamente en el sentido de «magnitud» que se explicita en a) y b).

Se opera sobre la base de este concepto (cartesiano) cuando se hace lo siguiente: tomada una línea (recta) y un origen (punto cero), se hace corresponder biunívocamente, en primer lugar, cada número real con un punto de la línea; en segundo lugar, tomado un plano al que pertenezca esa línea, se hace corresponder biunívocamente cada par de números reales con un punto del plano (coordenadas cartesianas); en tercer lugar se considera una curva como la suma de los puntos que cumplen cierta condición, siendo la expresión de esa condición la ecuación de la curva; a partir de aquí se opera algebraicamente con las ecuaciones de las curvas en vez de hacerlo «geoméricamente» (en el sentido tradicional) con las curvas mismas.

Se establece así, dicho en términos leibnizianos, para lo geométrico una «característica» algebraica, un «cálculo» algebraico; pero, en primer lugar, tal como lo hemos descrito, la pretensión cartesiana iba más allá de esto; cartesianamente no se trataría sólo de un sistema de signos válido para ciertos fines, de un isomorfismo referente a ciertas relaciones, sino de una verdadera identidad de naturaleza entre la magnitud en general, la magnitud espacial y el número. Leibniz demuestra que, por el contrario, en todo ello no hay nada más que un determinado cálculo, válido para unos fines limitados, y en ningún modo la expresión de la naturaleza de lo uno o de lo otro, de lo espacial o de la magnitud o del nú-

mero. El fondo de la cuestión está en que, para Leibniz, una curva no es una suma de puntos, sino una ley de construcción, y ello, por una parte, porque los puntos no se suman, sino que están unos con otros en ciertas relaciones de posición, o sea, forman sistemas, no meras sumas; Leibniz desarrolla esto estableciendo los fundamentos de un *calculus* que pretende expresar la construcción de figuras geométricas sin recurrir para nada al elemento cantidad, o sea, un cálculo geométrico en el que no desempeñan ningún papel cantidades. Por otra parte, Leibniz se ocupa de demostrar que al número no le es esencial ni siquiera la posibilidad de una interpretación en términos de extensión; vemos a continuación cómo.

Supongamos un punto fijo, A, en una curva, y llamemos x e y a la abscisa y la ordenada, respectivamente, de ese punto. Otro punto cualquiera, B, tendrá unas coordenadas $x+\Delta x$ e $y+\Delta y$. Hay un cociente $\Delta y/\Delta x$, que es una determinada función del ángulo que la recta secante a la curva en A y B forma con el eje de abscisas. Si el punto B, que consideramos móvil, se acerca a A, no sólo varían Δx e Δy , sino que también el cociente $\Delta y/\Delta x$ varía. En el momento en que B coincide con A, tanto Δy como Δx , si se los considera como extensiones, son nulos, de modo que no podría haber cociente entre ellos, no podría haber $\Delta y/\Delta x$; y, sin embargo, lo hay, pues la recta secante a la curva en A y B es en ese momento la tangente en A, la cual forma con el eje de abscisas un ángulo determinado, de manera que la función antes aludida de ese ángulo tiene, también en ese momento, un valor determinado. Así, pues, incluso en el momento en que Δy e Δx no son extensión alguna, siguen siendo verdaderos números, ya que, por de pronto, hay entre ellos un cociente determinado. Los números no necesitan, pues, ser extensión.

Esos Δx e Δy que en términos de extensión son nulos y que, sin embargo, son verdaderos números, se designan como dx y dy respectivamente³³. Leibniz encuentra los fundamentos de un modo de cálculo que permite, dada la ecuación de la curva, encontrar una ecuación que nos da dy/dx como función de x ; de esta manera la ecuación de la curva adquiere un significado enteramente distinto del que tenía cartesianamente. Si, por ejemplo, es s la distancia recorrida por un móvil al cabo de un tiempo t , cartesianamente sólo podríamos entender la velocidad como el cociente entre un Δs extenso y un Δt extenso, con lo cual estaríamos en la paradoja de que «en cada instante» no habría velocidad, o sea, no habría movimiento, porque sólo considerando instantes distintos hay incrementos extensos; leibnizianamente, por el contrario, la velocidad es algo que hay precisamente en el instante y se define como ds/dt , cociente que tiene en cada instante un valor determinado. Por otra parte, no sólo se puede, dada la ecuación de una curva, obtener dy/dx como función de x , sino que, a la inversa, se puede, dado dy/dx como función de x , digamos $dy/dx = f(x)$, por lo tanto $dy = f(x).dx$, obtener a partir de aquí una fórmula que nos da el incremento extenso de y entre dos valores cualesquiera de x , es decir, es posible calcular la extensión (el incremento extenso) a partir de lo extensionalmente nulo (del diferencial).

³³ Cuando Leibniz hizo público el descubrimiento (año 1684, texto en Gerh. Math. V, pp. 220-226), se expresó de una manera que en los primeros párrafos disimula el hecho de estar hablando de incrementos extensionalmente nulos, si bien lo introduce retrospectivamente más abajo dentro del mismo escrito. En todo caso, los textos que entonces no fueron publicados demuestran sin lugar a dudas que Leibniz sabía, ya desde años antes, que estaba hablando de incrementos extensionalmente nulos.

El cálculo infinitesimal resulta ser el procedimiento más potente para tratar de la extensión misma, y este procedimiento resulta ser tal que, como hemos visto, remite la extensión a un elemento extensionalmente nulo y la calcula a partir de ese elemento. Con esto no se «supera» la extensión, porque el diferencial no es un elemento positivamente inextenso, sino más bien la anulación de la extensión, o, en otras palabras, porque este proceder más potente lo es en definitiva para el cálculo de la extensión. Ocurre, pues, lo que decíamos más arriba en este mismo capítulo, a saber, que, si bien no tenemos acceso a modo alguno de conocimiento transmecánico, transextensional, sin embargo nuestro propio conocimiento de lo mecánico, de lo extenso, lleva en sí la marca de su condición de punto de vista reductible de suyo, en cuanto que anuncia, aunque no efectúa, la disolución de la extensión.

Fenómeno, espacio y tiempo

Ya con anterioridad hemos utilizado ocasionalmente el concepto de «fenómeno», esto es, no falsa cosa, sino la cosa tal como se manifiesta en y para un determinado (limitado) nivel de perfección del conocimiento. A «fenómeno» contraponemos «substancia», habida cuenta de que el conocimiento de la substancia como tal sería el conocimiento de ella en la completud de su *notio completa* y ello significaría el nivel último de perfección (resolución y completud a la vez) del conocimiento, o sea, aquel conocimiento del que podemos hablar precisamente porque no podemos poseerlo. La noción de fenómeno fue empleada anteriormente en nuestra exposición para decir que la extensión, lo mecánico, es fenómeno; se aclaró allí mismo que no es este simplemente un nivel entre otros de perfección del conocimiento, sino que es precisamente aquel nivel en el que nuestro conocimiento permanece anclado. Ciertamente hablamos de cómo sería lo ente para un conocimiento más perfecto y, en particular, de cómo sería en el *calculus universalis* o, lo que es lo mismo, en el «conocimiento adecuado»; pero decíamos «sería», porque ese *calculus* o ese conocimiento es, como ha quedado reiteradamente dicho, aquello de lo que podemos hablar precisamente porque no lo tenemos. Siempre que hablamos legítimamente de algo transmecánico, expresamos

un meta-saber, un saber acerca de cómo habría de ser el saber. Por el contrario, saber que no tenga ese carácter, que no sea meta-saber, sólo lo tenemos acerca de lo mecánico. Incluso el saber que se expresa en el cálculo infinitesimal es un saber *de* lo mecánico, aunque opere *con* elementos que son extensionalmente nulos.

En adelante llamaremos «fenómeno» no ya a la cosa conocida en cualquier nivel limitado de conocimiento, sino precisamente a la cosa tal como es conocida en el nivel de lo mecánico o extensional. El que esto sea un nivel de conocimiento, no una parte de lo ente, comporta que lo conocido en ese nivel es lo mismo que aparece en cualquier otro nivel de verdadero conocimiento, sólo que en otro modo de presencia, en presencia más o menos perfecta en un nivel que en otro, pero verdadera presencia en cualquier nivel; en último término quiere esto decir que lo que aparece en el ámbito de lo mecánico es lo mismo que aparecería en el conocimiento absolutamente adecuado, o sea: que el fenómeno es lo mismo que la substancia, sólo que en la fenomenicidad del fenómeno la substancia no es conocida como tal, o sea, no es conocida en su *notio completa*.

A partir de la tesis que acabamos de enunciar, a saber, que el fenómeno es lo mismo que la substancia, sólo que percibido en un nivel de conocimiento que no nos permite percibir la substancia como tal, se legitiman determinadas exigencias que, en efecto, inhieren a nuestro conocimiento, o sea, al conocimiento del fenómeno. Si la substancia es, como en su momento hemos expuesto, la *determinatio omnimoda* y el fenómeno es lo mismo que la substancia, debemos asumir que también en el fenómeno está de suyo todo determinado y que, si esa determinación no lo es «para nosotros», es porque el fenómeno es, ciertamente, la substancia, pero no conocida en su substancialidad, esto es, en su *notio completa*.

Nos quedamos, pues, con que en el fenómeno todo está determinado, pero también con que los términos concretos de esa determinación se nos escapan, de modo que sólo por vía empírica y, consiguientemente, sólo de manera tentativa, siempre sujeta a ulteriores rectificaciones, podemos establecer dependencias determinadas. Que en el fenómeno todo está determinado quiere decir que cada estado sigue precisamente a aquel al que sigue y precede precisamente a aquel al que precede, que, si se produce A, se produce necesariamente B, y que no cualquier cosa es tal que, si ella se produce, se produzca B; por otra parte, el que en el fenómeno la substancia no sea patente en su *notio completa* o como *determinatio omnimoda*, comporta que sólo poseemos el postulado general de que los fenómenos han de estar exhaustivamente ordenados en relaciones de A a B del tipo que acabamos de describir, y que no poseemos, en cambio, la concreción de esas relaciones; tal concreción sólo podemos intentar establecerla por vía empírica y, por lo tanto, de manera siempre provisional. Ahora bien, esto que estamos describiendo es la noción de la «causalidad» mecánica, empírica, fenoménica; el postulado de este tipo de causalidad es, pues, una exigencia del hecho de que el fenómeno sea fenómeno *de* la substancia.

Así, pues, la dependencia del estado siguiente con respecto al precedente, en la cual consiste la causalidad fenoménica, ha de poder, al menos en principio, ser constatada (o, cuando menos, investigada) empíricamente; para ello es preciso que se pueda definir alguna magnitud tal que la cantidad de ella sea la misma en el estado siguiente y en el precedente; ha de haber, pues, una *aequipollentia* («equivalencia», igualdad en lo que se refiere a la cantidad de cierta magnitud) entre la «causa» y el «efecto». Antes de pasar a discutir cómo puede definirse aritméticamente esa magnitud, Leibniz le da

un nombre: *vis*, término que, referido al ámbito fenoménico, designará por definición aquella magnitud que se conserva entre dos estados que son el uno causa y el otro efecto. El que haya *vis* es, pues, ni más ni menos que el principio de causalidad mecánica y éste es el trasunto fenoménico de la *determinatio omnimoda*; por lo tanto, la noción misma de *vis*, tal como hasta aquí la hemos establecido, es el concepto de algo «derivado», fenoménico, tras lo cual está la substancia. Así, pues, la *vis* de la que hablamos en este capítulo es la *vis derivativa*, frente a la cual el nombre *vis primitiva* habrá de quedar reservado para la substancia misma.

Por definición, la *vis* habrá de ser la misma cada vez que se trate de explicar por ella el mismo efecto; y por «el mismo» efecto habrá de entenderse, al menos, cualesquiera efectos que sean congruentes unos con otros, esto es, superponibles sin resto; así, elevar un cuerpo a la altura $4h$ será el mismo efecto que elevar a la altura h un cuerpo que sea cuatro veces el primero; digamos respectivamente: elevar m a la altura $4h$ y elevar $4m$ a la altura h . Por otra parte, también por definición, la *vis* que se comunica a un cuerpo al elevarlo a una cierta altura ha de ser la misma que, si luego se deja caer el cuerpo sin que haya otros efectos, se habrá traducido en movimiento del mismo cuerpo cuando él haya vuelto al nivel de partida. Leibniz emplea esta consideración para demostrar que la expresión aritmética de la *vis* cuando ésta se encuentra traducida en movimiento no puede ser, como de cierta tradición cartesiana pudiera desprenderse, el producto de la masa por la velocidad, porque precisamente ese producto no es el mismo para m cayendo desde la altura $4h$ que para $4m$ cayendo desde la altura h ; en cambio, sí es el mismo en ambos casos el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

Evidentemente, para la física newtoniana es muy fácil explicar por qué las dos «cantidades de movimiento» (productos de masa por velocidad) mencionadas en el razonamiento que acabamos de citar son diferentes sin que la explicación que se dé contradiga el principio de conservación de la cantidad de movimiento. Sencillamente el movimiento de un cuerpo que cae no es, para la física newtoniana, conservación del movimiento, sino que sobre el cuerpo en cuestión actúa una fuerza, la «atracción» gravitatoria de la tierra, fuerza que ni es la misma ni actúa durante el mismo tiempo sobre m y sobre $4m$ en el caso descrito, y ello de manera que también el producto de la fuerza por el tiempo es diferente en cada uno de los dos casos. Lo que nos interesa aquí destacar es que para la física newtoniana sólo hay un movimiento que sea conservación del movimiento, a saber: aquel movimiento rectilíneo cuya velocidad sea una cantidad constante. Cada vez que el movimiento es otro, la física newtoniana asume por definición que sobre el móvil actúa una fuerza, y, en consecuencia, da por empíricamente constatadas todas aquellas fuerzas que sean necesarias para explicar los apartamientos que de hecho se observen frente a ese movimiento considerado como único que tiene el carácter de conservación; de aquí sale la tesis de la gravitación. Dicho todavía de otra manera: Newton no admite como conservación del estado de movimiento la constancia de una ley, sino sólo la de una cantidad. Las observaciones que cabe formular sobre este punto de vista son de gran importancia, como a continuación vamos a ver.

En principio, tanto Newton como Leibniz rechazan que hubiese unos movimientos «naturales» y otros que tuviesen lugar «por la fuerza». Pero, vista la cosa más de cerca, parece que Newton no rechaza esta distinción, sino que simplemente la modifica en el sentido de que

el movimiento «natural» sería uno solo y siempre el mismo, a saber, el rectilíneo con una cantidad constante como velocidad, mientras que todo otro movimiento sería «por la fuerza». La importancia que esto tiene se verá mejor si observamos cuáles son las consecuencias de ello en relación con el principio de relatividad del movimiento. Matemáticamente cualquier sistema de referencia para la medición del movimiento es tan válido como cualquier otro, y en esto, en esta imposibilidad de privilegiar matemáticamente un sistema de referencia sobre otro, se fundamenta el principio de relatividad. Sin embargo, la posición newtoniana que acabamos de enunciar sólo permite relativizar la opción entre sistemas de referencia tales que del tránsito de uno a otro no dependa la constatación de un apartamiento con respecto al modelo de la línea recta y la cantidad constante como velocidad, esto es, sólo entre sistemas que se mueven ellos mismos unos con respecto a otros según ese mismo modelo; en efecto, que algo se mueva rectilíneo-uniformemente con una u otra velocidad puede sin problemas depender del sistema de referencia elegido, pero, que haya o no un apartamiento del modelo rectilíneo-uniforme, eso, si asumimos el punto de vista de Newton, debería ser absoluto, pues de que haya o no tal apartamiento depende el que haya o no que buscar una «causa»; ahora bien, matemáticamente, también la constatación de que hay o de que no hay aceleración depende del sistema de referencia; por lo tanto, la restricción que Newton se ve obligado a admitir de la aplicación del principio de relatividad es mortal para el principio mismo, y Newton tiene en definitiva que suponer que hay de suyo un sistema de referencia absoluto, el llamado «espacio absoluto».

Con las consideraciones precedentes ha quedado establecido que la asunción de la gravitación y la del

espacio absoluto responden a un mismo punto de vista fundamental, a saber: derivan ambas de la adopción de una determinada figura o ley matemática de movimiento (la línea recta y la cantidad fija de velocidad) como la única que significa conservación y de la consiguiente exigencia de una «causa» o «fuerza» para explicar cualquier otro movimiento. Puesto que espacio absoluto y gravitación dependen ambos de este supuesto, no es extraño que Leibniz rechace conjuntamente ambos.

Insistamos todavía por un momento en el significado del rechazo leibniziano de las explicaciones (newtonianas) en términos de «atracción» gravitatoria. Leibniz rehusa en tales casos basarse en la alegación de que «sobre» el cuerpo en cuestión actúa una «fuerza». Esto ocurre porque Leibniz no acepta que el único movimiento conceptuable como conservación sea el rectilíneo-uniforme, sino que, por el contrario, exige que pueda considerarse como conservación del propio estado cualquier movimiento que tenga una ley matemática constante.

Señalaremos aún algunas particularidades de la posición de Leibniz sobre el espacio y el tiempo.

Espacio y tiempo son la yuxtaposición, el «y», el «lo uno al lado de y fuera de lo otro», y esto quiere decir: el fenómeno, mientras que en la substancia no hay «y», no hay yuxtaposición, no hay «al lado de y fuera de», sino que todo es uno en el sentido de que una sola determinación es la determinación de todo: la determinación de una substancia es una sola y única determinación y en ella está determinado todo. Precisamente el carácter no substancial, fenoménico, yuxtapositivo, de nuestro conocimiento hace posible considerar por separado determinadas relaciones de las cosas, constatar, por ejemplo, que las relaciones de distancia y posición de cierto cuerpo con relación a otros en cierto momento

coinciden enteramente con las que en otro momento tiene otro cuerpo, y expresar esto diciendo que ambos cuerpos tienen en momentos distintos «el mismo lugar»; definimos así algo, un «lugar», que no es ello mismo ningún *reale*, pero, al definirlo, expresamos ciertos *realia*, pues es verdad que tal cuerpo en tal momento tiene precisamente las relaciones de distancia y posición que tiene y no cualesquiera otras y esto es efectivamente una determinación, de la cual incluso sabemos, meta-cognoscitivamente, que ha de residir en la determinación de la substancia, aunque nosotros sólo tengamos de ella un conocimiento fenoménico; en el nivel de la substancia, la determinación aludida no tendría carácter espacio-temporal, yuxtapositivo; es el hecho de que sólo la conozcamos empíricamente lo que le da ese carácter.

Substancia y corporeidad

La exposición sobre «substancia» y «fenómeno» hasta aquí hecha presenta, sin embargo, cierta carencia. Pudiera parecer como que la fenomenicidad y, por lo tanto, la corporeidad, la espaciotemporalidad, reside «no» en la substancia misma, «sino sólo» en «nuestro conocimiento»; es este «no ..., sino ...» lo que ahora debe ser cuestionado. Ha de verse que la substancia es corpórea también —por así decir— «para sí misma», expresión esta última que no pretende atribuir autoconciencia a toda substancia, sino sólo indicar que la substancia misma (por lo tanto toda substancia) es tal que, si es autoconsciente, incluso su autoconciencia ha de ser corpórea. Dicho de otra manera: la exposición anterior es insuficiente en el sentido de que, si nos limitásemos a ella, estaríamos eludiendo considerar la corporeidad desde el punto de vista de la substancia misma, con lo cual, por cierto, estaríamos también ignorando que yo mismo soy el modelo para la concepción leibniziana de la substancia y que, por lo tanto, la cuestión de la corporeidad ha de ser considerada también en relación con la autoconciencia. Ciertamente mi conciencia de mí mismo tampoco es posesión de la noción completa; sé que soy una substancia, pero no me conozco en mi carácter de tal, en mi *notio completa*; por lo tanto, también en la autoconciencia

hay presencia corpórea, fenoménica. Ahora bien, ¿por qué tiene que ser así?, ¿por qué es inseparable de la noción de substancia el que la substancia tenga una corporeidad, de modo que, si es substancia autoconsciente, también su autoconciencia está marcada por la corporeidad, esto es, por la fenomenicidad?

Decíamos que cada substancia es el uno-todo y que hay pluralidad de substancias sólo por cuanto el uno-todo no se deja reducir a una única perspectiva o punto de vista (y que esto es así «de suyo», no sólo «para nosotros»). Así, pues, cada substancia es una determinada perspectiva, un determinado punto de vista; todos los puntos de vista o perspectivas lo son «de» o «sobre» lo mismo, pero cada uno de ellos es sólo un determinado y particular punto de vista. Decir esto último, que la substancia es en cada caso un particular y determinado punto de vista, equivale a decir que ella es un punto de vista con un determinado nivel de distinción y, por lo tanto, de confusión; toda substancia es presencia de todo, pero presencia más o menos confusa; si no, no sería un particular punto de vista o perspectiva. Este carácter de relativa confusión con el que la substancia es presencia de todo podría también expresarse diciendo que esa presencia es, en algún modo y medida, receptividad, pasividad, *passio*. En efecto, *pati*, «padecer», es el correlato de *agere*, «actuar», y, si nos preguntamos qué pueden significar aquí estos verbos, estamos ante la cuestión de cuál puede ser el sentido de la palabra «causa» referida no al fenómeno, sino a la substancia, esto es, el sentido con el que esa palabra podría emplearse cuando hablamos de cómo «serían» las cosas en el *calculus universalis*. Ahora bien, cuando precisamente estábamos tratando de constituir la noción del conocimiento adecuado o del *calculus universalis*, nos encontramos ya (capítulo 5) con que «causa» tenía

entonces el sentido de *requisitum* en la construcción racional pura de algo. De ello resulta que, en términos de substancia, una cosa «actúa» y otra «padece» cuando en la primera está de manera más distinta lo que en la segunda está de manera más confusa; en la substancia hay *actio* en la medida en que la mencionada presencia de todo, la cual constituye el *quid* o contenido de cada substancia, es presencia distinta, y, por el contrario, en la substancia hay *passio* en la medida en que dicha presencia de todo es confusa. Como quiera que la presencia en cuestión es siempre confusa en alguna medida, pues de lo contrario no se trataría de un punto de vista determinado o una perspectiva determinada, debemos decir que esa presencia de todo, que constituye el *quid* de cada substancia, es siempre, en una u otra medida, presencia pasiva, receptiva, fáctica. Por otra parte, el que la mencionada presencia de todo sea confusa en uno u otro modo y medida, comporta que ella es, asimismo en el modo y medida correspondientes, presencia en el elemento de la yuxtaposición, del uno-al-lado-de-y-fuera-de-otro, de lo espaciotemporal. Y, en tercer lugar, en eso (a saber, todo) de lo que la substancia es presencia en cierto modo receptiva y espaciotemporal, la propia substancia, puesto que es un punto de vista determinado, tiene una determinada posición o ubicación. Por los tres conceptos mencionados, pues, esa presencia (de todo) que la substancia misma es tiene las marcas de facticidad (receptividad), espaciotemporalidad (yuxtaposición), ubicación (perspectiva), y estas marcas constituyen la corporeidad, la fenomenicidad.

«Perceptio» y «appetitus»

En el capítulo 18 vimos la confluencia entre una deducción a partir de la relación fenómeno-substancia y una consideración referente a condiciones de la posibilidad del conocimiento empírico; vimos, en efecto, que la noción de causalidad fenoménica es no sólo una condición constitutiva de la posibilidad de la experiencia, sino también una consecuencia de que el fenómeno sea, en un modo de presencia confuso, lo mismo que en el *calculus universalis* se percibiría como la substancia.

El principio de causalidad fenoménica nos conducía (capítulo 18) a la noción de *vis* como la de aquella magnitud cuya constancia nos permita constatar que cierto estado sigue a otro. El que haya de poder definirse una magnitud así, el que necesariamente haya de haber un principio de conservación, consiste, pues, en que el fenómeno es presencia (confusa y, por ello, espaciotemporal) de la substancia. Por lo tanto, nada tiene de extraño que Leibniz llame a veces *vis derivativa* a la *vis* cuyo concepto acabamos de recordar y reserve la designación *vis primitiva* para la substancia misma. Quiere esto decir que en Leibniz el sentido de la palabra *vis* es también (y, en cuanto a la cosa misma, habría que decir que es ante todo) una caracterización de la substancia. La palabra latina *vis* significa fuerza en

el sentido de empuje y, en este mismo significado, significa también la naturaleza íntima y profunda de algo; aunque el propio Leibniz apunta alguna vez la traducción alemana *Kraft*, no es casualidad el que en alemán actual, cuando se ha querido entrar en el fondo de la cuestión, se haya recurrido más bien a *Drang*³⁴; en griego podemos decir *hormé* o sencillamente *phýsis* (ambos términos aparecen ya conectados entre sí en la literatura griega³⁵). Con la caracterización de la substancia como *vis* se vincula en Leibniz una pareja de términos que requiere cierto comentario.

Ya hemos dicho en varias ocasiones que el *quid* de la substancia, su contenido o determinación, es ni más ni menos que todo, si bien, en cada substancia, presente en una determinada perspectiva, lo cual implica también que ello es, en cada substancia, presente con un cierto grado de distinción y, por lo tanto, de confusión. La substancia es uno-todo, esto es, unidad en la que se reúne todo, la pluralidad en unidad; único modo, por cierto, de que pueda haber pluralidad, pues no hay «varios» si no están de alguna manera juntos; e, inversamente, no hay unidad si no es por así decir «atravesando» alguna pluralidad. A este reunirse todo en unidad, constitutivo de la substancia, alude Leibniz con el término *percipere* o *perceptio*. La palabra significa sencillamente «coger a través», «coger de un lado a otro».

La *perceptio* constitutiva de la substancia es la presencia de esto, aquello y lo de más allá, de todo, en el ser de la substancia misma, y ello es todo el *quid* de la substancia. Ahora bien, la mencionada presencia de esto, aquello y lo otro no es suma, sino unidad que de

³⁴ Cf. Heidegger, Gesamtausgabe, tomo 9, pp. 79-101, y tomo 26, pp. 86-123.

³⁵ Cf. Aristóteles, Phys. B, 192 b 18.

antemano recoge todo, y ello es posible sólo porque la *perceptio* misma está de alguna manera más allá de todo, porque ella no se deja absorber en el *quid* que ella misma en cada caso es, sino que comporta a la vez un estar siempre más allá del *quid*. Este estar-más-allá es lo que Leibniz designa con la palabra latina que precisamente sirvió³⁶ para traducir el antes citado vocablo griego *hormé*, a saber: *appetitus*.

³⁶ Cf. Cicerón, Off. 1, 101.

Observación final

A través de una profundización en la noción leibniziana de *calculus*, sistema de signos o *characteristica*, nuestra exposición condujo en cierto momento hasta la tesis de que un *calculus* que valiese para todas las cuestiones, un *calculus universalis*, o, lo que es lo mismo, una *characteristica* que expresase todas las relaciones, sería algo en lo que habría desaparecido la distinción entre el conjunto de los signos y el de las cosas, sería —por así decir— un «sistema de signos» que no significaría nada fuera de él mismo, algo en lo que designación y ser se habrían confundido. Ese *calculus* es sencillamente el ser de lo ente; Leibniz concibe el ser como el *calculus universalis*.

Ese *calculus* que se identifica con el ser de lo ente es llamado a veces por Leibniz *natura*. Este término latino es la traducción convencional de la palabra griega *phýsis*. El uso de *natura* por Leibniz nos recuerda que a la palabra griega, en su uso preterminológico, no le es inherente ni la restricción a ámbito alguno determinado de lo ente («la naturaleza» frente a otros ámbitos) ni tampoco la vaciedad semántica que, cuando no hay esa restricción, afecta generalmente a la palabra latina («la naturaleza de» esto o lo otro); asimismo, el mencionado uso leibniziano de *natura* nos recuerda que la *phýsis* de

Heráclito no es un universal distributivamente atribuible a cada cosa, sino que, siendo la *phýsis* de esto y la de aquello, es a la vez uno y lo mismo para todo, pues el que esto sea esto consiste en lo mismo que el que aquello sea aquello³⁷. Al menos en estos dos rasgos, a saber: ni restricción de ámbito ni vaciedad semántica y «uno y lo mismo para todo», la *natura* como *calculus universalis* nos recuerda a la *phýsis*. Nos la recuerda también en otro aspecto, que mencionamos a continuación.

Al ser el *calculus universalis* un *calculus* que —por así decir— no significa nada fuera de él mismo, que ni requiere ni permite «interpretación» alguna, se recupera el nunca perdido sentido más profundo de la palabra *calculus*, a saber: juego. A aquello mismo a lo que Heráclito llama unas veces *phýsis* y otras *lógos*, Heráclito mismo lo llama *aión* cuando dice que *aión* es *paîs paízon, pesseúon*³⁸, «niño que juega».

Por otra parte:

La cuestión de la contingencia resultó ser la cuestión de la existencia, pero sólo en cuanto que la existencia dejó de poder ser considerada como la facticidad empírica; esta última no es sino la percepción confusa de la existencia de algo a su vez confusamente percibido. La existencia, ella misma, es un aspecto esencial del *calculus universalis* mismo, en cuanto que en éste consiste el *esse* de todo *ens* y el *esse* de cada *ens* (la *possibilitas* de cada *possibile*) es una cierta pretensión de existir. En el *calculus* se decide qué existe y qué no porque todo «qué» (todo *ens*) de suyo pretende existir. Así, *possibilitas* (*esse* a secas) y *existentia*, o «verdad de razón» y «verdad

de hecho», o necesariedad y contingencia, expresan una dualidad, una tensión, inherente al *esse* mismo, *esse* que Leibniz entiende como *calculus*.

³⁷ Cf. mi «Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)» en mi *De Grecia y la filosofía*, Murcia 1990.

³⁸ Heráclito, B 52 (Diels-Kranz).

Bibliografía



I. Principales ediciones de los escritos de Leibniz:

Leibnitii opera omnia nunc primum collecta [...] studio Ludovici Dutens, Genevae (Ginebra) 1768.

Leibnitii opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia, [... edición a cargo de ...] Joannes Eduardus Erdmann, Berolini (Berlín) 1839-1840 (reimpr. Aalen 1959).

Leibnizens mathematische Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin (poster. Halle) 1849-1863 (reimpr. Hildesheim 1962).

Die philosophischen Schriften von Leibniz, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (reimpr. Hildesheim 1960-1961).

Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits [...] par Louis Couturat, Paris 1903 (reimpr. Hildesheim 1961).

Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Preussischen (poster. Deutschen) Akademie der Wissenschaften (poster. Akademie der Wissenschaften der DDR), Darmstadt (poster. Leipzig, poster. Berlin), en curso de publicación desde 1923.

II. Literatura sobre Leibniz:

Arndt, Hans Werner: *Methodo scientifica pertractum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York 1971.

Baruzi, Jean: *Leibniz. Avec de nombreux textes inédits*, Paris 1909.

- Belaval, Yvon: *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris 1952; segunda edición con el título *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris 1962.
- : *Leibniz critique de Descartes*, Paris 1960.
- Brown, Stuart: *Leibniz*, Brighton/Sussex 1984.
- Brunschvicg, Léon: *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912.
- Burkhardt, Hans: *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München 1980.
- Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902 (reimpr. Darmstadt 1962).
- : Introducciones y notas a: *Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 1904-1906.
- : Introducción y notas a: *Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (traducción de los *Nouveaux essais* por el propio Cassirer), Hamburg 1915.
- Costabel, Pierre: *Leibniz et la dynamique en 1692. Textes et commentaires*, Paris 1981.
- Couturat, Louis: *La logique de Leibniz*, Paris 1901 (reimpr. Hildesheim 1961).
- : «Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit)», *Revue de Métaphysique et de Morale* 10 (1902), pp. 1-25.
- Dascal, Marcelo: *La sémiologie de Leibniz*, Paris 1978.
- Deleuze, Gilles: *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris 1988.
- Dürr, Karl: *Neue Beleuchtung einer Theorie von Leibniz. Grundzüge des Logikkalküls*, Darmstadt 1930.
- : «Die mathematische Logik von Leibniz», *Studia Philosophica* 7 (1947), pp. 87-102.
- : *Leibniz' Forschungen im Gebiet der Syllogistik*, Berlin 1949.
- Gale, George: «On What God Chose: Perfection and God's Freedom», *Studia Leibnitiana* 8 (1976), pp. 69-87.
- Gueroult, Martial: *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris 1934; segunda edición con el título *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Paris 1967.
- : «La constitution de la substance chez Leibniz», *Revue de Métaphysique et de Morale* 52 (1947), pp. 55-78.
- Gurwitsch, Aron: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin/New York 1974.
- Hacking, Ian: «The Leibniz-Carnap Program for Inductive Logik», *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 597-610.
- : «Infinite Analysis», *Studia Leibnitiana* 6 (1974), pp. 126-130.
- Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
- : *Nietzsche*, Pfullingen 1961 (espec. tomo 2, pp. 436-457).
- : «Aus der letzten Marburger Vorlesung», *Gesamtausgabe*, tomo 9, Frankfurt a. M. 1976, pp. 79-101.
- : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, tomo 26, Frankfurt a. M. 1978.
- Heinekamp, Albert: «Natürliche Sprache und allgemeine Charakteristik bei Leibniz», *Studia Leibnitiana*, Suppl. 15, Wiesbaden 1975, pp. 257-286.
- : «Sprache und Wirklichkeit nach Leibniz», en: H. Parret (ed.): *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York 1976, pp. 518-570.
- Hintikka, Jaakko: «Leibniz, Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'», *Ajatus* 21 (1969), pp. 117-144; ampliado, con el título «Leibniz on Plenitude...», en: Harry G. Frankfurt (ed.): *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, New York 1972, pp. 155-190.
- Hochstetter, Erich: «Leibniz-Interpretation», *Revue internationale de philosophie* 76-77 (1966), pp. 174-192.
- : «Von der wahren Wirklichkeit bei Leibniz», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20 (1966), pp. 421-446.
- Huber, Kurt: *Leibniz*, München 1951.
- Ishiguro, Hidé: *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, London 1972.
- Jalabert, Jacques: *Le Dieu de Leibniz*, Paris 1960.
- Janke, Wolfgang: *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1963.

- Kabitz, Willy: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg 1909 (reimpr. Hildesheim 1974).
- Kaehler, Klaus Erich: *Leibniz - der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz*, Hamburg 1979.
- : *Leibniz' Position der Rationalität: die Logik im metaphysischen Wissen der 'natürlichen Vernunft'*, Freiburg i. Br./München 1989.
- Kanitz, Hans Jochen: *Das Übergegensätzliche, gezeigt am Kontinuitätsprinzip bei Leibniz*, Hamburg 1951.
- Kauppi, Raili: *Über die Leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension* = Acta Philosophica Fennica Fasc. 12, Helsinki 1960.
- : «Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens», *Studia Leibnitiana*, Suppl. 3, Wiesbaden 1969, pp. 80-91.
- Knecht, Herbert H.: «Logique du concept et pensée formelle chez Leibniz», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 8 (1979), pp. 24-45.
- Lenders, Winfried: *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff*, Hildesheim 1971.
- Lenzen, Wolfgang: «Zur extensionalen und 'intensionalen' Interpretation der Leibnizschen Logik», *Studia Leibnitiana* 15 (1983), pp. 129-148.
- Lloyd, Genéviève: «Leibniz on Possible Individuals and Possible Worlds», *Australasian Journal of Philosophy* 56 (1978), pp. 126-142.
- Mahnke, Dietrich: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle 1925 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).
- Martin, Gottfried: «Existenz und Widerspruchsfreiheit in der Logik von Leibniz», *Kant-Studien* 48 (1956-1957), pp. 202-215.
- : *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Köln 1960; segunda edición (aumentada) Berlin 1967.
- Mates, Benson: «Leibniz on Possible Worlds», en: B. Van Rootselaar, J. F. Staal (eds.): *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, Amsterdam 1968, pp. 507-529.
- : «Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz», *Studia Leibnitiana* 4 (1972), pp. 81-118.
- : *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, New York-Oxford 1986.
- Mugnai, Massimo: *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976.
- : «Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen», *Studia Leibnitiana* 10 (1978), pp. 2-21.
- O'Briant, Walter: «Leibniz's Preference for an Intensional Logic», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 8 (1967), pp. 254-256.
- : «Russell's and Hick's Views of Leibniz: A Study in Two Types of Misapprehended Influence», *Studia Leibnitiana*, Suppl. 26, Stuttgart 1986, pp. 331-337.
- Parkinson, G. H. R.: *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford 1965.
- : *Introducción a: Leibniz: Logical Papers*, Oxford 1966.
- Poser, Hans: *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz* = *Studia Leibnitiana*, Suppl. 6, Wiesbaden 1969.
- : «Signum, notio und idea. Elemente der Leibnizschen Zeichentheorie», *Semiotik* 1 (1979), pp. 309-324.
- : «Erfahrung und Essenz. Zur Stellung der kontingenten Wahrheiten in Leibniz' *Ars characteristica*», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 8 (1979), pp. 67-81.
- Rescher, Nicholas: «Leibniz's Interpretation of His Logical Calculi», *The Journal of Symbolic Logic* 19 (1954), pp. 1-13.
- : *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs 1967; nueva versión con el título *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford 1979.
- Robinet, André: *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de Leibniz. Nombreux textes inédits*, Paris 1986.
- Ross, George Macdonald: *Leibniz*, Oxford/New York 1984.
- Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900.

- : «Recent Work on the Philosophy of Leibniz», *Mind* 12 (1903), pp. 177-201.
- Saame, Otto: *Comentario a Leibniz: Confessio Philosophi* (edición crítica del propio Saame), Frankfurt a. M. 1967.
- Schepers, Heinrich: «Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten», en: *Collegium philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart 1965, pp. 326-350.
- : «Leibniz' Arbeiten zu einer Reformation der Kategorien», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20 (1966), pp. 539-567.
- : «Begriffsanalyse und Kategoriaisynthese von Logik und Metaphysik bei Leibniz», *Studia Leibnitiana*, Suppl. 3 (1969), pp. 34-49.
- Schmalenbach, Herman: *Leibniz*, München 1921 (reimpr. Aalen 1973).
- Schmidt, Franz: «Leibnizens rationale Grammatik», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9 (1955), pp. 657-663.
- : «Die Entwicklung der Leibnizschen Logik», *Kantstudien* 52 (1960-1961), pp. 43-58.
- : «Die symbolisierten Elemente der Leibnizschen Logik», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20 (1966), pp. 595-605.
- Schneider, Martin: *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, Bonn 1974.
- Scholz, Heinrich: «Leibniz», en: Heinrich Scholz: *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel 1969, pp. 128-151.
- Schupp, Franz: *Comentario a Leibniz: Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum / Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten*, Hamburg 1982.
- Serres, Michel: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris 1968.
- Stammler, Gerhard: *Leibniz*, München 1930 (reimpr. Nendeln 1973).
- Thiel, Christian: «Die Quantität des Inhalts. Zu Leibnizens Erfassung des Intensionsbegriffs durch Kalküle und Dia-

- gramme», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 8 (1979), pp. 10-23.
- : «Leibnizens Definition der logischen Allgemeingültigkeit und der 'arithmetische Kalkül'», *Studia Leibnitiana*, Suppl. 21 (1980), pp. 14-22.
- Wilson, Margaret D.: «On Leibniz's Explication of 'Necessary Truth'», *Studia Leibnitiana*, Suppl. 3 (1969), pp. 50-63.
- : «Possibility, Propensity and Chance: Some Doubts about the Hacking-Thesis», *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 610-617.
- Yost, Robert Morris: *Leibniz and Philosophical Analysis*, Berkeley/Los Angeles 1954.