

BERTRAND RUSSELL

siglo veinte

**EXPOSICION CRITICA DE LA
FILOSOFIA
DE
LEIBNIZ**

BERTRAND RUSSELL

EXPOSICION CRITICA
DE LA
FILOSOFIA DE LEIBNIZ

*CON UN APÉNDICE INTEGRADO
POR LOS PASAJES MAS IMPORTANTES*

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original inglés
A CRITICAL EXPOSITION OF THE PHILOSOPHY OF LEIBNIZ
George Allen and Unwin Ltd. — London

Traducción directa de la segunda edición por
HERNÁN RODRÍGUEZ

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
© by EDITORIAL SIGLO VEINTE — Maza 177 — Buenos Aires

Impreso en Argentina — Printed in Argentina

ABREVIATURAS

- G. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, editados por C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-1890.
- G. M. *Leibnizens mathematische Schriften*, editados por C. J. Gerhardt, Halle, 1850-1863.
- F. de C. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, precedida de una memoria por A. Foucher de Careil, París, 1854.
- D. *The Philosophical Works of Leibniz*, con notas de George Martin Duncan. New Haven, 1890.
- L. *Leibniz: The Monadology and other philosophical writings*, traducida, con introducción y notas por Robert Latta. Oxford, 1898.
- N. E. *New Essays concerning human understanding by Gottfried Wilhelm Leibniz, together with an Appendix consisting of some of his shorter pieces*, traducción de Alfred Gideon Langley. Nueva York y Londres, 1896.

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

Poco después de haberse publicado la primera edición de este libro, su tesis principal, a saber, que la filosofía de Leibniz era casi por entero derivación de su lógica, recibía irrefutable confirmación mediante la obra de Louis Couturat. El trabajo de este autor intitulado *La Logique de Leibniz* (1901), apoyado luego por su recopilación de manuscritos que habían pasado inadvertidos para otros autores, bajo el título de *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz* (1903), demostró que el *Discours de Métaphysique* y las cartas a Arnauld, textos sobre los cuales tuve que fundarme casi exclusivamente para mi interpretación, eran sólo muestras de innumerables escritos en los cuales se exponía el mismo punto de vista, y que habían quedado sepultados durante más de dos siglos dentro del cúmulo de documentos conservados en Hánover. Ningún lector imparcial de los *Opuscules* puede dudar de que Leibniz hizo derivar su metafísica de la lógica de sujeto y predicado. Así lo revela, por ejemplo, el trabajo denominado "Primae Veritates" (*Opuscules*, págs. 518-523), en el cual todas las doctrinas principales de la *Monadología* se deducen, con escueto rigor lógico, de la siguiente premisa:

"Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum. . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente" (*Ib.* pág. 518)*.

Allí donde mi interpretación de Leibniz difería de la adoptada por comentaristas anteriores, la obra de Couturat aportó confir-

* "Por lo tanto, el predicado o consecuencia está siempre contenido en el sujeto o antecedente, y precisamente en esto consiste la naturaleza de la verdad en general. . . Pero ello ocurre en todas las verdades afirmativas, universales o singulares, necesarias o contingentes".

mación concluyente, y demostró que los pocos textos previamente publicados, que yo había tomado como base, tenían toda la importancia por mí atribuida. Pero Couturat llevó la heterodoxia más lejos que yo, y allí donde su interpretación era diferente de la mía pudo citar pasajes que parecían concluyentes. El principio de razón suficiente, a su entender, afirma simplemente que toda proposición verdadera es analítica, y exactamente inversa del principio de contradicción, según el cual toda proposición analítica es verdadera. También la identidad de los indiscernibles es expresamente deducida por Leibniz del carácter analítico de todas las proposiciones verdaderas, pues luego de haberlo afirmado sigue diciendo: "*Sequitur etiam hinc non dari posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est*"** (*Ib.* pág. 519).

De modo que la lógica de Leibniz era, por lo menos en sus momentos de mayor lucidez, más simple que la que yo le había acreditado. En particular, el principio de razón suficiente es interpretado en el capítulo 14 de la presente obra en forma muy diferente de la de Couturat, no compatible con los textos en que él se apoya y menos conciliable con la lógica de Leibniz. Al mismo tiempo, abundan los textos favorables a mi interpretación. Éste es un ejemplo de la dualidad general de Leibniz: tenía una buena filosofía que (después de las críticas de Arnauld) guardaba para sí mismo, y una mala filosofía que publicaba para ganar fama y dinero. En esto revelaba su habitual cacumen: en efecto, su mala filosofía era admirada por sus malas cualidades, mientras que su buena filosofía, conocida tan sólo por los editores de sus manuscritos, fue despreciada por éstos y quedó sin publicar. Por ejemplo, en 1686 escribió un libro sobre lógica matemática y escribió al margen: "*hic egregie progressus sum*", pero ningún editor, antes de Couturat, aceptó esta evaluación de su propia obra. En otro manuscrito anticipó los diagramas de Euler para todos los modos del silogismo, y en un tercero expuso por adelantado la fórmula de Morgan: $A \text{ o } B = \text{no} (\text{no } A \text{ y no } B)$. Éstas son meramente algunas muestras de resultados o métodos, conocidos bajo los

** Hasta se deduce de esto que *no puede haber dos cosas singulares que sólo difieran numéricamente*; pues debe ser posible dar una razón de su diversidad, la cual ha de buscarse en alguna diferencia entre ellas".

nombres de sus descubridores subsiguientes, que deberían haber llegado a conocerse como descubrimientos de Leibniz, cosa que fue impedida por el mal gusto de sus editores y por la preferencia que él mismo sentía por la popularidad barata. Creo probable que al envejecer haya ido olvidando la buena filosofía que había guardado para sí mismo y haya terminado por recordar solamente la versión vulgarizada que le había conquistado la admiración de los príncipes, y más aún, la de las princesas. Si la obra de Couturat hubiera sido publicada en vida del filósofo, estoy seguro de que la habría detestado, no por ser inexacta, sino por ser exacta hasta la indiscreción.

Enterrada entre sus fragmentos de lógica hay una curiosa definición de la existencia: "Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatible cum ipso" *** (*Opúsculos*, pág. 360). Y nuevamente, luego de haber dicho que "Lo existente es lo que tiene ser o posibilidad, y algo más", sigue diciendo: "Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequa possibilia sunt" **** (*Ib.*, pág. 376). De esto se desprenden extrañas consecuencias si Leibniz se propuso formular, en sentido estricto, una *definición* de la "existencia". Pues si tal era su intención, queda excluido el acto de la Creación: las relaciones de las esencias son parte de las verdades eternas, y la construcción de un mundo que contenga el mayor número posible de esencias coexistentes es un problema de lógica pura. De allí se concluiría que este mundo existe por definición, sin necesidad de ningún Decreto Divino: además, es parte de Dios, por cuanto las esencias existen en la mente divina. Aquí, como en otros pasajes, Leibniz cayó en el espinosismo cada vez que se permitió ser lógico; consecuentemente, en sus obras publicadas se aseguró bien de ser ilógico.

La matemática (especialmente el cálculo infinitesimal), ejerció gran influencia sobre la filosofía de Leibniz. Las verdades que llamamos contingentes son, para él, aquellas en las que el sujeto es infinitamente complejo, y en las que sólo un análisis infinita-

*** "Lo existente puede ser definido como aquello que es compatible con más cosas que cualquier otra cosa que sea incompatible con él".

**** "Digo, por tanto, que lo existente es el ser que es compatible con la mayoría de las cosas, o el ser más posible, de modo que todas las cosas coexistentes son igualmente posibles".

mente prolongado puede mostrar que el predicado está contenido en el sujeto. Toda sustancia es infinitamente compleja, pues tiene relaciones con todas las demás y no existen denominaciones puramente extrínsecas, de modo que toda relación incluye un predicado de cada uno de los términos relacionados. De ello se concluye que "toda sustancia singular incluye al universo entero en su noción perfecta" (*Opúsculos*, pág. 521). Para nosotros, por lo tanto, las proposiciones sobre sustancias particulares sólo pueden descubrirse empíricamente; pero para Dios, que puede captar el infinito, son tan analíticas como la proposición "los triángulos equiláteros son triángulos". Podemos, empero, aproximarnos indefinidamente al conocimiento perfecto de las sustancias individuales. Así, hablando del episodio en que San Pedro renegó de Cristo, Leibniz dice: "La materia puede demostrarse a partir de la noción de Pedro, pero la noción de Pedro es completa, por lo cual incluye infinitos, y por tanto la materia nunca puede ser objeto de demostración perfecta, si bien es posible ir aproximándose a ésta cada vez más, de modo que la diferencia llegará a ser menor que cualquier diferencia dada". Couturat comenta esta "locución completamente matemática, tomada del método infinitesimal" (*La logique de Leibniz*, pág. 213 n). A Leibniz le complace tomar analogías de los números irracionales. Una cuestión muy similar ha surgido en la más moderna filosofía de la matemática, la de los finitistas. Por ejemplo, ¿tiene π en un momento dado tres sietes sucesivos en su expresión decimal? Hasta donde se ha llevado el cálculo, no. Podrá probarse luego que *hay*, en efecto, tres sietes sucesivos en un momento posterior, pero no puede probarse que no los hay, pues ello exigiría la ejecución de un cálculo infinito. El Dios de Leibniz podría llevarlo a cabo, y por tanto conocería la respuesta, pero no podemos llegar a saber si ésta sería negativa. Las proposiciones sobre lo que existe, en la filosofía de Leibniz, podrían conocerse *a priori* si pudiéramos llevar a término un análisis infinito, pero como no podemos hacerlo, *nosotros* sólo podemos conocerlas empíricamente, mientras que Dios puede deducirlas mediante la lógica.

Quando escribí *La filosofía de Leibniz* poco sabía de lógica matemática, o de la teoría de los números infinitos de Georg Cantor. No diría ahora, como dije en las páginas siguientes, que las proposiciones de la matemática pura son "sintéticas". La distinción importante es la que se establece entre las proposiciones

deducibles mediante la lógica y las que no lo son; las primeras pueden definirse ventajosamente como "analíticas", y las segundas como "sintéticas". Leibniz sostenía que, para Dios, todas las proposiciones son analíticas; los lógicos modernos, en su mayor parte, consideran que la matemática pura es analítica, pero estiman que todo conocimiento de hechos reales es sintético.

Tampoco diría yo ahora que "es evidente que no *toda* mónada puede tener un cuerpo orgánico, si éste se compone de otras mónadas subordinadas" (pág. 206). Con esto se supone que el número de las mónadas debe necesariamente ser finito, mientras que Leibniz suponía que era infinito. "Cada partícula del universo", dice, "contiene un mundo de infinitas criaturas" (*Opúsculos*, pág. 522). De este modo es posible que *cada* mónada posea un cuerpo compuesto de mónadas subordinadas, así como cada fracción es mayor que un número infinito de otras fracciones.

Es fácil construir un modelo aritmético que represente la concepción leibniziana del mundo. Supongamos que a cada mónada se le asignara una fracción propia racional m , y que el estado de cada mónada en el momento t estuviera representado por $m f(t)$, en donde $f(t)$ es igual para todas las mónadas. Hay entonces una correspondencia, en cualquier momento dado, entre dos mónadas cualesquiera y también entre cualquier mónada y el universo; podemos así afirmar que cada mónada refleja el mundo y también refleja a todas las demás mónadas. Podríamos suponer que el cuerpo de la mónada cuyo número es m estuviera constituido por aquellas mónadas cuyos números son potencias de m . El número m podría tomarse como la medida de la inteligencia de la mónada; dado que m es una fracción propia, sus potencias son menores de m , y por tanto el cuerpo de una mónada está compuesto de mónadas inferiores. Este modelo es, desde luego, tan sólo ilustrativo, si bien basta para indicar que el universo de Leibniz es lógicamente posible. Pero sus razones para suponerlo actual, por depender de la lógica de sujeto y predicado, no son aceptables para un lógico moderno. Además, como se alega en las páginas siguientes, la lógica del sujeto y predicado, interpretada estrictamente, como lo hacía Leibniz, es incompatible con la pluralidad de las sustancias.

Salvo por lo que se refiere a los aspectos susodichos, mis opiniones con respecto a la filosofía de Leibniz siguen siendo las mismas que tenía en 1900. Su importancia como filósofo se ha vuelto más

evidente de lo que era entonces, a raíz del desarrollo de la lógica matemática y del simultáneo descubrimiento de sus manuscritos sobre este tema y otros afines. Su filosofía del mundo empírico es hoy sólo una curiosidad histórica, pero en el reino de la lógica y en los principios de la matemática muchos de sus sueños se han realizado, y han resultado, finalmente, algo más que las imágenes fantásticas que les parecieron a todos sus sucesores hasta nuestros días.

Septiembre de 1937.

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

La historia de la filosofía es un estudio que se propone dos objetos algo diferentes, el primero de los cuales principalmente es histórico, mientras que el segundo es sobre todo filosófico. A raíz de ello suele suceder que cuando buscamos la historia *de* la filosofía, nos encontramos más bien con historia *y* filosofía. Las cuestiones referentes a la influencia de la época o de otros filósofos, al desarrollo del sistema de un filósofo, a las causas que determinaron sus principales ideas, son todas auténticamente históricas y requieren, para hallar respuesta, vastos conocimientos de la instrucción que prevalecía en la época, del público al que debía apelarse, y de los acontecimientos científicos y políticos del período examinado. Pero es discutible la medida en que los temas tratados en las obras donde predominan estos elementos pueden llamarse propiamente filosóficos. Existe una tendencia (que el llamado espíritu histórico ha fomentado grandemente) a dedicar tanta atención a las *relaciones* entre las filosofías, que llegan a descuidarse las filosofías mismas. Las sucesivas filosofías pueden ser comparadas, como comparamos sucesivas formas de un patrón o diseño, con poca o ninguna consideración de su significado: por ejemplo, puede establecerse una influencia mediante pruebas documentales, o por la identidad de la fraseología, sin comprensión alguna de los sistemas cuyas relaciones causales se examinan. Pero subsiste siempre una actitud puramente filosófica hacia los filósofos anteriores, actitud mediante la cual, sin tomar en cuenta fechas ni influencias, sólo procuramos descubrir cuáles son los grandes tipos de filosofías posibles, y guiarnos en la búsqueda investigando los sistemas preconizados por los grandes filósofos del pretérito. También aparece en esta investigación (que es, después de todo, tal vez la más importante de las cuestiones históricas, el

problema relativo a las propias opiniones del filósofo que ha de investigarse. Pero estas opiniones se examinan ahora con un espíritu diferente. Cuando investigamos las opiniones de un filósofo en verdad eminente, es probable que éstas constituyan, en sus principales aspectos, un sistema bien estructurado, y que al aprender a comprenderlas adquiramos el conocimiento de importantes verdades filosóficas. Y como las filosofías del pasado pertenecen a uno u otro de unos pocos grandes tipos (que por otra parte vuelven a presentarse perpetuamente en nuestros propios tiempos) podemos aprender, al examinar el máximo representante de cada tipo, cuáles son los fundamentos de tal filosofía. Es más: podemos también aprender, al observar las contradicciones e inconsecuencias de las que no está libre ninguno de los sistemas propuestos hasta ahora, cuáles son las objeciones fundamentales al tipo en cuestión, y cómo es posible evitarlas. Pero en tales investigaciones el filósofo ya no es explicado psicológicamente, sino que se lo examina como abogado de lo que él presenta como un cuerpo de verdad filosófico. La cuestión de averiguar mediante qué proceso de desarrollo llegó a esa opinión, aunque sea en sí misma importante e interesante, carece de pertinencia lógica respecto de la averiguación tendiente a establecer en qué medida es perfecta la opinión como tal. Y entre sus opiniones, una vez que se las haya averiguado, será conveniente podar las que parezcan incompatibles con sus doctrinas principales, antes de someter estas mismas doctrinas a un escrutinio crítico. En suma, la verdad y la falsedad filosóficas, y no los datos históricos, serán en esta investigación los objetivos básicos de nuestro examen.

Es precisamente esta última tarea, y no la de índole más estrictamente histórica, la que me he propuesto llevar a cabo respecto de Leibniz. La tarea histórica ha sido ejecutada admirablemente por otros, en particular por el profesor Stein, en obras a las cuales nada tengo de agregar; pero en cambio la tarea de índole más filosófica, al parecer, todavía está por cumplirse. La excelente presentación de Leibniz que Erdmann ofrece en la mayor de sus obras históricas (1842) de la cual he aprendido mucho más que de cualquier otro comentario, fue escrita en desconocimiento de las cartas a Arnauld, y de muchos otros trabajos importantes que han sido publicados después que Erdmann diera a conocer su edición de Leibniz (1840). Y desde esa época, la concepción tra-

dicional del sistema de nuestro filósofo parece haberse arraigado tan profundamente en el espíritu de los comentadores que, según me parece, la importancia de los nuevos hallazgos de manuscritos no ha sido debidamente reconocida. Es cierto que Dillmann ha escrito un libro cuyo objeto es similar al de la presente obra, y ha subrayado, creo que con razón, el peligro de formarnos nuestras opiniones sobre Leibniz a partir de la *Monadología*. Pero es dudoso que Dillmann haya llegado a comprender el sentido de la filosofía de Leibniz en el mismo grado en que llegó a precisar el texto de sus escritos.

Tal vez sean necesarias algunas observaciones personales para explicar por qué creo que un libro sobre Leibniz no ha de resultar enteramente superfluo. Durante la cuaresma de 1899 dicté un curso sobre la filosofía de Leibniz en el *Trinity College* de Cambridge. Al prepararlo, me encontré, una vez leídos la mayoría de sus comentadores tradicionales y la mayor parte de los tratados del filósofo que venían al caso, sin noción alguna de los fundamentos en que podía haber basado muchas de sus opiniones. Por ejemplo, por qué creía que las mónadas no pueden influir unas sobre otras; cómo llegó a persuadirse de la identidad de los indiscernibles; qué significado atribuía al principio de razón suficiente, y otras muchas cuestiones que a mi entender exigían respuestas, sin que me fuera dado hallarlas. Me pareció (como les había parecido a muchos otros) que la *Monadología* era una especie de cuento de hadas, fantástico, coherente quizás pero enteramente arbitrario. Leí entonces el *Discours de Métaphysique* y las cartas a Arnauld, y de pronto fue como si una luz resplandeciente hubiese iluminado hasta los rincones más recónditos del edificio filosófico de Leibniz. Vi cómo estaban contruidos sus cimientos, y cómo su superestructura se levantaba sobre éstos. Pude observar que este sistema aparentemente fantástico podía deducirse de unas pocas y simples premisas, que, a no ser por las conclusiones extraídas de ellas por Leibniz, muchos filósofos, si no la mayoría, habrían estado dispuestos a aceptar. No hallé irrazonable esperar que aquellos pasajes que me habían parecido esclarecedores lo parecieran también a otras personas. Por ello, en las páginas que siguen he comenzado por las doctrinas contenidas en dichos pasajes, y he procurado en todo lo posible presentar la teoría de las mónadas como rígida deducción de un pequeño número de pre-

misas. En esta forma, la mónada no aparece al comienzo de la exposición, sino al cabo de una larga cadena de razonamientos preliminares. Y me parece necesario admitir, si tal exposición es correcta, que el valor de Leibniz como filósofo es mucho mayor de lo que podía suponerse, ateniéndose a las exposiciones acostumbradas.

He agregado un Apéndice de extractos clasificados, con el objeto de incluir por lo menos un pronunciamiento definido, allí donde podía encontrárselo, sobre cada tema de la filosofía lebniziana. Respecto de cuestiones discutibles, o de aquellas en que el filósofo es inconsecuente, he proporcionado, en general, varias citas. He suministrado asimismo la fecha del pasaje, cuando no es posterior a 1686 o si parece importante por algún otro motivo. Los pasajes mencionados en el texto son, por lo general, citados en el párrafo correspondiente del apéndice, a menos que ya hayan sido aludidos y citados en un párrafo anterior; pero los que están citados en el texto no están, por lo general, repetidos en el Apéndice. Para mejor referencia he confeccionado un índice del Apéndice, de modo que cualquier pasaje contenido en éste pueda localizarse inmediatamente. He traducido todos los pasajes citados, y en ningún momento he dado por supuesto que el lector conozca idiomas extranjeros. He procurado también no suponer en el lector conocimiento alguno de la obra de Leibniz fuera del que puede obtenerse leyendo las excelentes traducciones del señor Latta. Al citar pasajes traducidos por él he seguido, en general, su traducción; pero en cambio he estimado necesario, usualmente, corregir las traducciones de los señores Duncan y Langley. Al citar los trabajos contra Clarke he seguido la traducción de éste, salvo cuando presenta serias inexactitudes.

Debo dar las gracias al señor G. E. Moore, del *Trinity College*, Cambridge, por haber leído las pruebas y por muchas sugerencias valiosas, así como por la pesada tarea de revisar todas las traducciones del latín, tanto en el texto como en el Apéndice. También doy las gracias al profesor James Ward por haber leído parte de este trabajo en manuscrito, al igual que por varios comentarios críticos de importancia.

Septiembre de 1900.

CAPÍTULO I

LAS PREMISAS DE LEIBNIZ

1. La filosofía de Leibniz, si bien nunca fue presentada al mundo como conjunto sistemático, constituye, según lo revela su examen cuidadoso, un sistema excepcionalmente completo y coherente. Como el método que se utilice para estudiar sus opiniones debe depender en gran parte del que él empleó para presentarlas, parece indispensable decir algo, por breve que sea, sobre el carácter de este filósofo, las circunstancias de su vida, y las formas de evaluar hasta qué punto cada una de sus obras expone en verdad su pensamiento.

Las razones por las cuales Leibniz no concretó su sistema en una sola gran obra no pueden hallarse en la naturaleza del mismo. Por el contrario, éste se habría prestado mucho mejor que la filosofía de Espinosa a la deducción geométrica a partir de definiciones y axiomas. Es en el carácter y en las circunstancias del hombre, y no en sus teorías, donde ha de hallarse la explicación de su forma de escribir. En efecto, cuanto escribió parece haber exigido algún estímulo inmediato, algún incentivo próximo y apremiante. No reparaba en esfuerzos si se trataba de complacer a un príncipe, refutar a un filósofo rival, o escapar a las censuras de un teólogo. Tales son los motivos a los que debemos obras como la *Teodicea*, los *Principios de la naturaleza y la gracia*¹, los *Nuevos ensayos*, y la *Correspondencia con Arnauld*. Pero en cambio parecen haberle importado poco los fines intrínsecos de la exposición. Pocas de sus obras están libres de la referencia a alguna persona en particular,

¹ Aceptando la opinión de Gerhardt de que esta obra, y no la *Monadología*, fue escrita para el príncipe Eugenio (G. VI. 483).

y casi todas se encaminan más a persuadir lectores que a presentar los argumentos más válidos. Este deseo de persuadir debe tenerse siempre en cuenta al leer las obras de Leibniz, pues lo condujo a dar preminencia a argumentos populares e ilustrativos, a expensas de las mejores razones, que enterró en escritos más oscuros. Motivo por el cual hallamos a menudo la mejor presentación de sus opiniones en trabajos breves descubiertos tardíamente entre sus manuscritos, cuya publicación se debe a estudiosos modernos, como Erdmann y Gerhardt. En estos trabajos hallamos, por lo general, mucha menos retórica y mucha más lógica que en sus escritos dirigidos al público, los cuales presentan una concepción muy insuficiente de su profundidad y penetración filosóficas.

Otra causa que contribuyó a la disipación de sus inmensas energías fue la necesidad de dar satisfacción a sus principescos empleadores. Muy joven aún, rehusó una cátedra en la universidad de Altdorf², prefiriendo deliberadamente una carrera cortesana y no académica. Aunque esta elección, al dar lugar a sus viajes por Francia e Inglaterra, y al familiarizarlo con los grandes hombres y las grandes ideas de su época, tuvo ciertamente consecuencias muy útiles, no dejó de inducirlo, finalmente, a una exagerada deferencia hacia los príncipes y a un lamentable desperdicio de tiempo en sus esfuerzos por darles gusto. Parece haber creído que sus trabajosas investigaciones de la genealogía de la ilustre casa de Hanover eran ampliamente compensadas por las oportunidades que ellas le ofrecían para alternar con los grandes. Pero tanto esos trabajos como esas compensaciones consumieron su tiempo y le robaron el solaz que podría haber dedicado a la composición de una *magnum opus*. Así, la ambición, la versatilidad y el deseo de influir sobre ciertos hombres y mujeres se combinaron para impedir que Leibniz pudiera hacerse justicia a sí mismo en una armónica exposición de su sistema.

2. A causa de esta negligencia, las funciones del comentador resultan a la vez más arduas y más importantes que en el caso de la mayoría de los filósofos. Lo primero que debe hacer es tratar de reconstruir el sistema que Leibniz debería haber presentado por escrito; descubrir cuál es el principio, y cuál el fin, de sus cadenas de razonamientos; exhibir los vínculos entre sus diversas

² Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, vol. I, pág. 44.

opiniones, y completar, tomando elementos de las demás obras del filósofo, los exiguos esbozos que presentan textos como la *Monadología* o el *Discours de métaphysique*. Este intento inevitable pero bastante ambicioso forma una parte, tal vez la principal, del objeto que me propongo en la presente obra. Hacerlo de manera satisfactoria difícilmente sería posible, y la necesidad de emprenderlo es la única excusa que tengo al ensayarlo. Como deseo presentar un conjunto coherente, me he limitado, en todo lo posible, a las opiniones maduras del filósofo, es decir, aquellas que sostuvo, con escasas modificaciones, desde enero de 1686 hasta su muerte en 1716. Sus opiniones anteriores, y las influencias de otros filósofos, sólo han sido consideradas en la medida en que parecían indispensables para la comprensión del sistema final.

Pero además del propósito puramente histórico, el presente libro tiene también el objeto de dilucidar, en lo posible, la verdad o la falsedad de las opiniones de Leibniz. Una vez expuestas las que en realidad sostuvo, difícilmente podríamos dejar de considerar en qué medida son compatibles entre sí, y luego, dado que en filosofía el error aparece principalmente en forma de inconsecuencia, en qué medida las opiniones sostenidas eran verdaderas. Desde luego, allí donde hubiere inconsecuencia, una mera exposición debería bastar para indicarla, pues en general pueden hallarse pasajes en la obra del autor que sostienen por igual dos puntos de vista opuestos. Por tanto, a menos que se haya señalado la inconsecuencia, cualquier presentación de las opiniones del filósofo puede ser refutada con otros argumentos suyos. Ello determina que la exposición y la crítica sean casi inseparables, y que tanto una como otra, a mi parecer, padezcan mucho si se intenta separarlas.

3. Me propongo sostener que la filosofía de Leibniz contiene dos clases de inconsecuencias. Una de ellas puede eliminarse fácilmente, mientras que la otra es inherente a toda filosofía que se parezca a la de la *Monadología*. La primera proviene únicamente del temor de admitir consecuencias susceptibles de herir las opiniones prevalecientes en la época de Leibniz, por ejemplo, la creencia en el pecado y en el argumento ontológico como prueba de la existencia de Dios. Cada vez que tropezamos con esta clase de inconsecuencias nosotros, que no dependemos de las sonrisas de los príncipes, podemos simplemente extraer las consecuencias

que Leibniz esquivó. Y cuando lo hayamos hecho comprobaremos que la filosofía de Leibniz proviene casi por entero de una pequeña cantidad de premisas. La prueba de que su sistema se deduce, correcta y necesariamente, de tales premisas, pone de relieve la excelencia de la filosofía de Leibniz, y la perdurable contribución que éste ha aportado a la filosofía en general. Pero justamente en el proceso de esta deducción tropezamos con la segunda clase de inconsecuencias, la mayor de las dos. Las premisas mismas, por más que a primera vista parezcan compatibles, llevan, luego de examinadas, a resultados contradictorios. Esto nos obliga a sostener que una o más de las premisas son falsas. Trataré de demostrarlo a partir de las propias palabras de Leibniz, y de ofrecer, asimismo, fundamentos para poder decidir, al menos en parte, cuáles de sus premisas son erróneas. En esta forma podemos alentar la esperanza, mediante el examen de un sistema tan cuidado y tan completo como el suyo, de llegar a establecer conclusiones filosóficas independientes que si no fuera por la habilidad de Leibniz para extraer deducciones, podría haber sido muy difícil descubrir.

4. Las principales premisas de la filosofía de Leibniz, son, a mi entender, cinco. Algunas de ellas las enunció taxativamente, mientras que otras eran tan fundamentales que apenas tuvo noción de su existencia. Procederé a enumerar ahora dichas premisas, y trataré de mostrar, en los siguientes capítulos, cómo el sistema de Leibniz proviene de ellas. Las premisas en cuestión son las siguientes:

- I. Toda proposición tiene sujeto y predicado.
- II. Un sujeto puede tener predicados que sean cualidades existentes en diversos momentos. (Tal sujeto recibe el nombre de *sustancia*).
- III. Las proposiciones verdaderas que no afirman existencia en determinado momento son necesarias y analíticas, mientras que las que la afirman son contingentes y sintéticas. Estas últimas dependen de causas finales.
- IV. El *ego* es una sustancia.
- V. La percepción proporciona el conocimiento de un mundo exterior, o sea, de existentes distintos de mí mismo y de mis estados.

La objeción fundamental a la filosofía de Leibniz reside, como podrá apreciarse, en la incompatibilidad de la primera premisa en

relación con la cuarta y la quinta; y en esta incompatibilidad hallaremos una objeción general al monadismo.

5. El plan de esta obra es el siguiente: en los capítulos II al V se examinarán las consecuencias de las primeras cuatro de las premisas susodichas, y se demostrará que de ellas se desprenden, en su totalidad, o casi en su totalidad, las proposiciones necesarias del sistema. Los capítulos VI al XI se referirán a la prueba y la descripción del monadismo de Leibniz, en la medida en que éste es independiente de las causas finales y de la idea del bien. Los capítulos restantes estarán dedicados a estas últimas cuestiones, y estudiarán el alma y el cuerpo, la doctrina de Dios, y la ética. En estos últimos capítulos comprobaremos que Leibniz ya no muestra gran originalidad, sino que tiende, con ligeras modificaciones fraseológicas, a adoptar (sin citarlo) las opiniones del menospreciado Espinosa. Hallaremos también muchas más inconsecuencias de menor cuantía que en la parte inicial del sistema, debidas, principalmente, al deseo de evitar las impiedades del judío ateo, y aquéllas, todavía mayores, a las cuales debería haber conducido a Leibniz su propia lógica. Por ello, aunque los temas tratados en los últimos cinco capítulos ocupen gran parte de los escritos de Leibniz, son menos interesantes, y serán estudiados con menor extensión, que los pasajes anteriores y más originales de su razonamiento. A ello contribuye también el hecho de que los temas de los capítulos finales sean menos fundamentales y menos difíciles que los tratados en los primeros capítulos.

6. Las influencias que ayudaron a formar la filosofía de Leibniz no son directamente relevantes al objeto de la presente obra, y además han sido examinados por los comentadores³ mucho mejor que la exposición misma de su sistema final. Sin embargo, tal vez no sean superfluas unas pocas palabras sobre el tema. Al parecer, cuatro escuelas filosóficas sucesivas contribuyeron a su formación; en todas halló algo bueno, y en cada una de ellas, sin haber sido en momento alguno un mero discípulo, inspiró parte de sus opiniones. Desde este punto de vista se cuenta entre los eclécticos,

³ Véanse en especial: Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Breslau, 1864; Stein, *Leibnitz und Spinoza*, Berlin, 1890; Selver, *Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadentheorie*, Leipzig, 1885; Tönnies, *Leibniz und Hobbes*, *Phil. Monatshefte*, vol. XXIII; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, vol II, Berlin, 1855.

pero difirió de esta escuela por su capacidad de transmutar lo que tomaba prestado, y de formar, finalmente, un conjunto singularmente armonioso. Las cuatro influencias sucesivas fueron el escolasticismo, el materialismo, el cartesianismo y el espinosismo. A ellas debemos agregar un cuidadoso estudio, en una época crítica, de algunos diálogos de Platón.

Leibniz fue instruido en la tradición escolástica, que en aquel entonces seguía ininterrumpida en la mayoría de las universidades alemanas. Adquirió un conocimiento competente de los escolásticos, y del Aristóteles de las escuelas ⁴ mientras era aún adolescente; y en su tesis de graduación, *De principio individui*, escrita en 1663, todavía emplea la terminología y los métodos del escolasticismo. Pero ya dos años antes (si hemos de prestar fe a sus memorias) se había emancipado de lo que llama las "escuelas triviales" ⁵ y había abrazado el materialismo matemático de la época. Gassendi y Hobbes comenzaron a atraerlo, y al parecer continuaron influyendo mucho sobre sus especulaciones hasta que efectuó su tan decisivo viaje a París. Allí (con excepción de dos breves visitas a Inglaterra) vivió desde 1672 hasta 1676, y allí se familiarizó más íntimamente que en Alemania con el cartesianismo, tanto en matemática como en filosofía; con Malebranche, con el teólogo jansenista Arnauld, con Hygens, con Robert Boyle, y con Oldenburg, secretario de la *Royal Society*. Con estos personajes sostuvo correspondencia, y por intermedio de Oldenburg cambió algunas cartas con Newton que dieron tema para una polémica de 150 años ⁶. Fue durante su estada en París cuando inventó el cálculo infinitesimal y cuando adquirió el vasto saber y la gran familiaridad con toda la república de las letras que luego llegarían a caracterizarlo. Pero sólo al regresar de París llegó a conocer al hombre más grande de la generación anterior. Pasó aproximadamente un mes del año 1676 en La Haya, al parecer en constante relación con Espinosa; discutió con él las leyes del movimiento

⁴ A pesar de la gran influencia que Aristóteles tuvo sobre él, parecería que Leibniz nunca lo hubiera estudiado en el original. Véase Stein, *op. cit.*, págs. 163 y ss.

⁵ Guhrauer, *Leibnitz*, vol. I, págs. 25, 26; G. III 606.

⁶ Estas cartas, según dijeron algunos amigos de Newton, dieron a Leibniz la oportunidad de plagiar el cálculo infinitesimal; acusación que, según sabemos hoy, era completamente infundada.

y la prueba de la existencia de Dios, y pudo leer por lo menos parte de la *Ética*, en manuscrito⁷. Cuando esta obra fue luego publicada en forma póstuma, Leibniz escribió notas sobre ella, y sin duda prestó muy cuidadosa atención a sus demostraciones. De su pensamiento durante los años posteriores, hasta 1684 o tal vez hasta 1686 (pues los *Pensamientos sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* sólo tratan de un tema especial) sólo quedan ligeros rastros, y parece probable que, como Kant durante el período comprendido entre 1770 y 1781, haya experimentado demasiadas dudas como para ponerse a escribir mucho. Es seguro que leyó a Platón⁸, y que deseaba refutar a Espinosa. Sea como fuere, a principios de 1686 se había formado su noción de la sustancia individual y había perfeccionado lo bastante su filosofía como para enviar a Arnauld lo que tal vez constituya la mejor exposición que de ella haya escrito; me refiero al *Discours de Métaphysique* (G. IV. 427-463). Con esta obra, y con las cartas a Arnauld, comienza su madurez filosófica, y en esos trabajos hay que buscar, según creo, no sólo el comienzo de ella en el tiempo sino también en el sentido lógico. El argumento que encarna el comienzo lógico, y que da la definición de la sustancia, se expone en los cuatro capítulos siguientes del presente libro.

⁷ Véase Stein, *Leibniz und Spinoza*, capítulo IV.

⁸ Cf. Stein, *op. cit.*, pág. 119.

CAPÍTULO II

LAS PROPOSICIONES NECESARIAS Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

7. Que toda filosofía cabal deba comenzar con un análisis de las proposiciones es una verdad tal vez demasiado evidente como para exigir prueba. Que la filosofía de Leibniz haya comenzado con tal análisis es menos evidente, pero no parece ser menos verdadero. El sistema, que luego mantendría uniforme, quedó terminado, en sus aspectos esenciales, a comienzos de 1686. En sus escritos de ese año, cuando los fundamentos de sus nuevas opiniones estaban todavía presentes con toda su frescura en la conciencia del filósofo, aparece un argumento de gran importancia, proveniente, como él mismo lo dice (G. II. 73), de la naturaleza general de las proposiciones, y capaz, en su opinión, si se admite la pluralidad de las sustancias, de establecer por sí solo el resto de su sistema. Este argumento figura en las cartas a Arnauld, en el *Discours de Métaphysique*, escrito para Arnauld en enero de 1686 (G. IV. 427-63)¹ y en un breve ensayo sin fecha, intitulado *Specimen Inventorum de Admirandis naturae generalis arcanis* (G. VII. 309-318). Aunque ese mismo razonamiento no aparezca, que yo sepa, de modo explícito en ningún otro pasaje, está sugerido a menudo², y es el único que puede explicar por qué Leibniz sostuvo que las sustancias no pueden actuar entre sí. El hecho de que Leibniz no repitiera en sus obras publicadas este argumento puramente lógico, queda explicado, en vista de su hábito invariable de escoger las razones más

¹ Véase G. II, 11 y ss.; también IV, 409, 410.

² V.g., L. 326; G. IV. 496.

susceptibles de convencer a sus lectores, mediante un pasaje en una de sus cartas a Arnauld (G. II. 73, 74).

“Esperaba”, dice, “que el argumento extraído de la naturaleza general de las proposiciones hiciera alguna impresión en vuestra mente; pero confieso también que pocas personas son capaces de apreciar tales verdades abstractas, y que tal vez nadie sino vos habrías percibido tan fácilmente su fuerza”. Sabemos, no obstante, que Leibniz expresó a menudo su intención de publicar su correspondencia con Arnauld (G. II. 10) y que debió, en consecuencia, haber estimado que estas cartas expresaban apropiadamente sus opiniones filosóficas. De modo que no hay razón para suponer que después de la época de esas cartas haya ocurrido modificación considerable alguna de sus opiniones tocante a cuestiones fundamentales.

El argumento en cuestión, cuyo examen ocupará el presente capítulo y los tres subsiguiente, constituye la clave de toda o casi toda la parte necesaria de la filosofía de Leibniz, es decir, de las proposiciones que son verdaderas en todos los mundos posibles. Para obtener además las proposiciones que describen el mundo actual, necesitamos la premisa de que la percepción proporciona el conocimiento de un mundo exterior, de la cual se siguen el espacio, la materia, y la pluralidad de las sustancias. Esta premisa proviene, aparentemente, de base tan sencilla como lo es el sentido común, y con su introducción, en el capítulo VI, pasaremos a una nueva división de la filosofía leibniziana. Pero como el *significado* de la sustancia es lógicamente anterior al examen de la pluralidad o de las percepciones de las sustancias, es claro que el presente argumento, del cual se extrae el significado de la sustancia, debe exponerse y examinarse en primer lugar. Comenzaré por presentar el argumento muy brevemente, y luego procederé a exponer sus distintas partes por separado.

8. Toda proposición puede reducirse, en última instancia, a otra que atribuye un predicado a un sujeto. En toda proposición de ese tipo, a menos que la existencia sea el predicado en cuestión, el predicado está de algún modo contenido en el sujeto. Este es definido por sus predicados, y sería diferente si ellos también lo fueran. Así, todo juicio verdadero compuesto de sujeto y predicado es analítico (o sea, que el predicado forma parte de la noción del sujeto) a menos que se afirme existencia

actual. La existencia es el único de todos los predicados que no está contenido en las nociones de los sujetos existentes. Y así las proposiciones existenciales, salvo en el caso de la existencia de Dios, son sintéticas, o sea, que no habría contradicción si los sujetos que en realidad existen no existieran. Las proposiciones necesarias lo son en tanto que analíticas, y las proposiciones sintéticas son siempre contingentes.

Cuando a un solo y mismo sujeto pueden atribuírsele muchos predicados, mientras que a él no puede hacérselo predicado de ningún otro sujeto, se le da el nombre de sustancia individual. Tales sujetos incluyen, *sub ratione possibilitatis*, una referencia a la existencia y al tiempo; son existentes posibles, y tienen predicados que expresan sus estados en diferentes tiempos. Tales predicados se llaman contingentes o concretos, y tienen la peculiaridad de que ninguno de ellos proviene analíticamente de ningún otro en la forma en que *racional se sigue de humano*. De modo que cuando un sujeto es definido mediante cierto número de tales predicados, no hay contradicción en suponer que carece del resto. Sin embargo, en el sujeto que tiene esos predicados, todos ellos están contenidos, de tal manera que un conocimiento perfecto del sujeto nos permitiría deducir todos sus predicados. Además, hay una relación, aunque no necesaria, entre los diversos predicados concretos; las series de éstos tienen sus razones que si bien poseen carácter persuasivo no se imponen necesariamente.

La necesidad de tales razonamientos es el principio de razón suficiente. La idea de la persistencia requiere sujetos cuya noción incluya referencia al tiempo. Por ejemplo, para decir que yo soy la misma persona que era, se necesita, no sólo experiencia interna, sino también alguna razón *a priori*. Esta razón sólo puede ser que yo soy el mismo sujeto, que mis atributos presentes y pasados pertenecen todos a una misma sustancia. De ahí que los atributos existentes en diferentes partes del tiempo deban ser concebidos, en tal caso, como atributos del mismo sujeto, y por tanto deban estar contenidos, de algún modo, en la noción de éste. Por ello la noción de mi *yo*, que es intemporal, incluye para mí, eternamente, todos mis estados y sus vinculaciones mutuas. Y decir que todos mis estados están incluidos en la noción de mi yo, equivale a decir que el predicado está en el sujeto. Todo predi-

cado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto. De esta proposición se sigue, dice Leibniz, que toda alma es un mundo aparte; pues toda alma en cuanto sujeto, tiene eternamente, como predicados, todos los estados que el tiempo ha de acarrear en ella; y por tanto estos estados provienen solamente de su noción, sin necesidad de acción externa alguna. El principio de acuerdo con el cual cambian los estados de una sustancia se llama su actividad, y como una sustancia es esencialmente el sujeto de predicados que hacen referencia al tiempo, la actividad es esencial de toda sustancia. La noción de una sustancia individual difiere de una mera colección de nociones generales por el hecho de ser completa, en las palabras de Leibniz, es decir, de ser capaz de distinguir completamente su sujeto, y de incluir las circunstancias de tiempo y lugar. La naturaleza de una sustancia individual, dice, es tener una noción tan completa que baste para comprender y deducir todos sus predicados. De ahí concluye que ninguna sustancia puede ser perfectamente igual a otra. Y a partir de esta etapa, con ayuda de las premisas empíricas susodichas, se deduce fácilmente la doctrina de las mónadas.

9. Tal es, en líneas generales, el argumento lógico del cual Leibniz obtiene su definición de la sustancia individual. En el breve resumen precedente, no he intentado en absoluto ocultar las lagunas y presunciones implicadas. Debemos ahora averiguar si las primeras pueden colmarse y las segundas justificarse. Para ello, las cuestiones más importantes parecerían ser las siguientes:

- 1) ¿Pueden reducirse todas las proposiciones a la forma de sujeto y predicado?
- 2) ¿Hay proposiciones analíticas, y en caso afirmativo, son fundamentales, y las únicas necesarias?
- 3) ¿Cuál es el verdadero principio de la distinción establecida por Leibniz entre las proposiciones necesarias y las contingentes?
- 4) ¿Cuál es el significado del principio de razón suficiente, y en qué sentido dependen de él las proposiciones contingentes?
- 5) ¿Cuál es la relación de este principio con el principio de contradicción?

- 6) ¿Presupone la actividad de la sustancia, indebidamente, la intervención del tiempo?
- 7) ¿Hay alguna validez en la deducción leibniziana de la identidad de los indiscernibles?

Sólo mediante un examen crítico de estas cuestiones puede captarse el significado que Leibniz les asignaba, pues a menos que tengamos ideas claras sobre la filosofía en general, no podemos aspirar a formarnos ideas claras sobre la filosofía de Leibniz en particular. Una vez que se hayan considerado todas estas cuestiones, podremos seguir adelante, para inquirir por qué Leibniz creía en la pluralidad de las sustancias, y por qué sostenía que cada una de ellas era espejo del universo. Pero mientras no hayamos elucidado su lógica, no podremos tener la esperanza de entender las aplicaciones de ésta.

10. La cuestión de averiguar si todas las proposiciones son reducibles a la forma de sujeto y predicado es de fundamental importancia para toda filosofía, especialmente para aquellas que emplean la noción de sustancia. Pues ésta, como veremos, proviene de la noción lógica de sujeto y predicado. La opinión de que en toda proposición han de hallarse un sujeto y un predicado es doctrina muy antigua y respetable; además, no ha perdido en modo alguno su lugar en la filosofía, pues la lógica de Bradley se reduce casi por entero a la afirmación de que toda proposición adscribe un predicado a la realidad, como único sujeto final³. Por tanto, la cuestión de averiguar si esta forma es universal, exige cuidadosa atención, no sólo por lo que se refiere a Leibniz, sino también respecto de la filosofía más moderna. Pero lo único que puedo hacer aquí es indicar las razones que tengo para rechazar la opinión tradicional.

Los ejemplos más sencillos de proposiciones que no pueden reducirse de este modo son aquellas que emplean ideas matemáticas. Toda aserción de números, como por ejemplo "hay tres hombres", afirma, esencialmente, pluralidad de sujetos, aunque pueden también dar un predicado a cada uno de éstos. Tales proposiciones no pueden considerarse como meras sumas de proposiciones de la forma de sujeto y predicado, dado que el número sólo es resultado de la singularidad de la proposición, y estaría

³ Cf. *Logic*, libro I, cap. II, especialmente págs. 49, 50, 66.

ausente si se yuxtapusieran tres proposiciones, cada una de las cuales afirmara la existencia de un hombre. Asimismo, debemos admitir, en algunos casos, relaciones entre sujetos, es decir, relaciones de posición, de mayor y menor, de todo y parte. Demostrar que ellas son irreductibles exigiría una larga argumentación, pero a modo ilustrativo bastaría el siguiente pasaje del propio Leibniz (D. págs. 266-267; G. VII. 401).

“La razón o proporción entre dos líneas L y M puede concebirse en tres formas distintas; como razón de la L mayor con la M menor; como razón de la M menor con la L mayor; y finalmente, como algo abstraído de ambas, a saber, como la razón entre L y M, sin tomar en cuenta cuál es la antecedente y cuál la consecuente; cuál el sujeto, y cuál el objeto. . . Según la primera forma de considerarlas, L la mayor es el sujeto, y en la segunda lo es M la menor, de aquel accidente que los filósofos llaman *relación* o *razón*. ¿Pero cuál de ellas será el sujeto, en la tercera forma de considerarlas? No puede decirse que ambas, L y M juntas, sean el sujeto de tal accidente; pues si lo fueran, tendríamos un accidente en dos sujetos, con un pie en uno y otro pie en el otro, lo cual es contrario a la noción de accidente. Por lo tanto, debemos afirmar que esta relación, en esta tercera forma de considerarla, está en verdad *fuera* de los sujetos; pero al no ser ni una sustancia ni un accidente, debe ser una mera cosa ideal, cuya consideración, sin embargo, es útil”.

Este pasaje es de capital importancia para comprender la filosofía de Leibniz. Luego que éste ha parecido, por un momento, darse cuenta de que la *relación* es algo distinto e independiente del sujeto y el accidente, desecha este embarazoso descubrimiento condenando el tercero de los susodichos significados como “*mera cosa ideal*”. Temo que si se lo hubiera apremiado respecto del carácter de esta “*cosa ideal*”, habría declarado que se trataba de un accidente de la mente que contempla la relación. De este examen se deduce claramente que Leibniz era incapaz de admitir, como válida en definitiva, otra forma de juicio que no fuera la de sujeto y predicado, por más que en el caso que él estaba examinando fuera peculiarmente obvia la necesidad de los juicios de relación.

No por ello debe suponerse que Leibniz descuidara las proposiciones que tratan de relaciones. Al contrario, se ocupó de todos

los tipos principales de las mismas y trató de reducirlas a la forma de sujeto y predicado. Este esfuerzo, como veremos, fue una de las principales fuentes de la mayoría de sus doctrinas. Matemático como era, mal podría haber descuidado el espacio, el tiempo y el número. Respecto de las proposiciones que afirman números, sostuvo que los agregados son meros fenómenos: son lo que él llama "entidades semimentales". Su unidad, que es esencial para la aserción de cualquier número, sólo puede agregarse, a su entender, mediante la percepción, por el mismo hecho, de que son percibidas a la vez (G. II. 517). De modo que lo único verdadero en tales juicios son las aserciones individuales de sujeto y predicado, y la aserción psicológica de la percepción simultánea como predicado del percipiente. Una vez más, se nos dice que los números tienen naturaleza de relaciones, y que por ello son en cierta forma seres (G. II. 304).

Pero las relaciones, aunque fundadas en las cosas, obtienen su realidad de la razón suprema (N.E., pág. 235; G. V. 210); Dios ve no sólo mónadas individuales y sus varios estados, sino también sus relaciones, y en ello consiste la realidad de éstas (G. II. 438). Y respecto del espacio y el tiempo, Leibniz siempre trató de reducirlos a atributos de las sustancias que están en su ámbito. La posición, dice, como la prioridad o la posterioridad, no es más que un modo de una cosa (G. II. 347). La doctrina se expone íntegramente en los *Nuevos ensayos* (N.E., pág. 148; G. V. 132). "Las unidades están separadas, y el entendimiento las reúne, por dispersas que puedan estar. Pero aunque las relaciones provengan del entendimiento, no son infundadas ni irreales. Pues el entendimiento primigenio es el origen de las cosas; y en verdad la realidad de todas las cosas, con excepción de las sustancias simples, consiste sólo en el fundamento de las percepciones de los fenómenos en las sustancias simples". De modo que las relaciones y los agregados tienen únicamente una verdad mental: la proposición verdadera es aquélla que adscribe un predicado a Dios y a todos cuantos perciben la relación⁴.

Así Leibniz se ve obligado, para mantener la doctrina de sujeto y predicado, a prefigurar la teoría kantiana según la cual las relaciones, aunque verdaderas, son producto de la mente. En la

⁴ Cf. Lotze, *Metaphysik*, comienzo del § 109.

medida en que se aplica a diversas relaciones espaciales (por ejemplo, las de espacio, tiempo y número) me propongo criticar las formas especiales de esta doctrina en los lugares apropiados. La opinión, implícita en esta teoría, y que constituye gran parte de la revolución copernicana de Kant, según la cual las proposiciones pueden adquirir verdad al creerse en ellas⁶, será criticada en relación con la deducción de la existencia de Dios a partir de las verdades eternas. Pero en cuanto se la aplica a las relaciones, esta opinión presenta, en el caso de Leibniz, una absurdidad especial, a saber, que las proposiciones relacionales, cuyo conocimiento por Dios se da por descontado, deben carecer estrictamente de significado. El único fundamento para negar la realidad independiente de las relaciones es que las proposiciones deben tener un sujeto y un predicado. Si así ocurre en efecto, una proposición sin sujeto y sin predicado debe ser una no proposición y debe estar falta de sentido. Pero es precisamente esa clase de proposiciones las que se suponen vistas y creídas por Dios en el caso de los números, o de las relaciones entre mónadas. Por lo tanto, Dios cree en la verdad de lo que carece de significado. Pero en cambio, si la proposición en la cual cree es verdaderamente una proposición, entonces hay proposiciones que no constan de sujeto y predicado. De manera que el intento de reducir las relaciones a predicados del percipiente padece de uno u otro de dos defectos. O bien el percipiente se engaña viendo verdad en una forma de palabras que carecen de significado, o no hay razón para suponer que la verdad depende del hecho de que la perciba.

Si se procediera en este momento a examinar cumplidamente la cuestión que nos ocupa, quedaría demostrado que los juicios compuestos de sujeto y predicado son en sí mismos relacionales, y que incluyen, además, como se entiende habitualmente, dos tipos de relaciones que difieren de modo fundamental. Son ejemplos de ellos las dos proposiciones siguientes: "esto es rojo" y "rojo es un color". Al demostrar que estas dos proposiciones expresan relaciones, se probaría que la *relación* es algo más fundamental que los dos tipos especiales de relación incluidos. Pero tal examen

⁶ Reconozco que ésta no es una exposición ortodoxa de la teoría kantiana. En los capítulos XIV y XV, especialmente en el § 113, ofrezco la clase de fundamentos que me inducen a creerla correcta.

presenta muchas dificultades, y nos alejaría mucho de la filosofía de Leibniz.

En cuanto a la creencia de que las proposiciones deben, en último análisis, tener sujeto y predicado, Leibniz no difiere de sus predecesores ni de sus sucesores. Toda filosofía que utilice ya sea la noción de sustancia o la de absoluto depende, si bien se mira, de esta creencia. La fe de Kant en una cosa en sí incognoscible se debió en gran parte a esa misma teoría. De modo que no puede negarse la importancia de tal doctrina. Los filósofos han diferido, no tanto respecto de la creencia en su verdad como de su consecuencia al desarrollarla. En este último aspecto Leibniz es meritorio. Pero su hipótesis de una pluralidad de sustancias hizo particularmente difícil la negación de las relaciones, y lo enredó en todas las paradojas de la armonía preestablecida ⁶.

11. Paso ahora a una cuestión no menos fundamental, y más difícil, que la recién examinada. Es la cuestión (como se la ha venido llamando desde Kant) de los juicios analíticos y sintéticos y de su relación con la necesidad. La posición que Leibniz asumió al respecto determinó, no sólo su separación de sus predecesores, sino también, por su obvia inconsistencia, el resuelto apartamiento de Kant. Al llegar a este punto será necesario comenzar con un resumen de las opiniones de Leibniz.

A este respecto hay que distinguir cuidadosamente dos cuestiones. La primera se refiere al significado y alcance de los juicios analíticos, mientras que la segunda concierne a su pretensión de necesidad exclusiva. Con referencia a esta segunda cuestión, Leibniz estaba plenamente de acuerdo con sus predecesores, pero tocante a la primera, gracias al descubrimiento de que todas las leyes causales son sintéticas, introdujo un importante cambio, preparando el camino para el descubrimiento kantiano de que lo son todas las proposiciones matemáticas.

Al examinar la primera de estas cuestiones utilizaré los términos de "analíticas" y "sintéticas", aunque Leibniz no los haya empleado en este sentido. Utiliza en cambio los términos "necesarias" y "contingentes"; pero al hacerlo da por resuelta en su favor la segunda cuestión, que constituye una de las principales diver-

⁶ Cf. Bradley, *Appearance and reality*, 1ª ed., págs. 29 y 30.

gencias entre él y Kant. Es por lo tanto inevitable apartarse del uso de Leibniz, pues necesitamos dos pares de términos allí donde él sólo precisaba uno.

En cuanto al alcance de los juicios analíticos, Leibniz sostenía que todas las proposiciones de la lógica, la aritmética y la geometría son de esta naturaleza, mientras que todas las proposiciones existenciales, salvo la existencia de Dios, son sintéticas. El descubrimiento que determinó sus opiniones al respecto fue que las leyes del movimiento, y en rigor todas las leyes causales (aunque no, como demostraré en el próximo capítulo, la propia ley de causalidad), son sintéticas, y por ello, en su sistema, también contingentes (cf. G. III. 645).

Respecto al significado de los juicios analíticos, convendrá que tengamos en cuenta algunos de los ejemplos sugeridos por Leibniz. Observaremos que éstos padecen de uno u otro de los dos defectos siguientes: o bien puede observarse que no son verdaderamente analíticos (como sucede, verbigracia, con los de la aritmética y la geometría) o en caso contrario son tautológicos, y en consecuencia, no son en absoluto proposiciones propiamente dichas. Así Leibniz dice, en una ocasión (N.E. pág. 404; G. V. 343), que las verdades de razón primitivas son idénticas, porque sólo parecen repetir lo mismo, sin dar información alguna. Esto nos induce a preguntarnos para qué podrían servir, y la incógnita no puede menos que acentuarse ante los ejemplos que ofrece a continuación, entre ellos, "A es A", "seré lo que seré", "el rectángulo equilátero es un rectángulo", o, negativamente, "A B no puede ser no A". La mayoría de estos ejemplos no afirman nada; los demás, están lejos de poder tomarse por fundamentos de verdad importante alguna. Además, los que son verdaderos suponen, como lo demostraré enseguida, proposiciones más fundamentales, de índole sintética. Para probarlo debemos examinar el significado de los juicios analíticos, y de las definiciones que ellos dan por supuestas.

La noción de que todas las verdades *a priori* son analíticas está esencialmente vinculada con la doctrina del sujeto y el predicado. Juicio analítico es aquél cuyo predicado está contenido en el sujeto. Se supone que el sujeto está definido por un número de predicados, de los cuales se toman uno o más para la predicación en un juicio analítico. Así Leibniz, según acabamos de ver, da

como ejemplo la proposición: “el rectángulo equilátero es un rectángulo” (N.E. pág. 405; G. V. 343). En el caso extremo, el sujeto meramente se reafirma a sí mismo, como en las proposiciones “A es A”, “seré lo que seré” (ib). Pero en esta doctrina hay dos puntos que parecen de importancia. En primer lugar, la proposición debe ser de aquellas que he distinguido más arriba como el segundo tipo de proposiciones de sujeto y predicado, o sea, de la clase de “rojo es un color”, “el hombre es racional”, y no del tipo “esto es rojo”, o “Sócrates es humano”. O sea, que la proposición trata de la relación entre el género y la especie, no entre la especie y el individuo. Es por ello que toda proposición relativa a individuos reales resulta, para Leibniz, contingente. No quiero ahora averiguar si la distinción de estos dos tipos es, en última instancia, sostenible —se trata de una cuestión que habrá de examinarse en mejor oportunidad cuando nos ocupemos de la identidad de los indiscernibles. Por ahora sólo quiero referirme a lo que Leibniz frecuentemente afirma, a saber, que las proposiciones analíticas se refieren necesariamente a esencias y especies, no a aserciones sobre individuos⁷. El segundo punto concerniente a las proposiciones analíticas es que el sujeto, salvo en tautologías puras como “A es A”, debe siempre ser complejo. El sujeto es una colección de atributos, y el predicado forma parte de dicha colección. Pero si se considera que la referencia a individuos es esencial para distinguir al sujeto del predicado, tendremos que decir también que el sujeto es cualquier individuo que posee cierta colección de predicados. En esta forma podríamos tratar de reducir el segundo tipo al primero. Claro que ahora la proposición se vuelve hipotética: “si una cosa es roja, tiene color”. Esto lo admite Leibniz. Las verdades eternas, dice, son todas hipotéticas y no afirman la existencia de sus sujetos (N.E. pág. 515; G. V. 428). Pero esto evidencia que nuestra reducción al primer tipo ha fracasado. La antedicha proposición hipotética da por supuesta, evidentemente, la proposición “el rojo es un color”, y a renglón seguido Leibniz dice que la verdad de las proposiciones hipotéticas reside en la vinculación de las ideas (N.E.

⁷ Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854, pág. 24 (D. 175); G. V. 268 (N.E. 309); G. II. 49. En este último pasaje, es especialmente instructivo observar las correcciones de Leibniz, según están indicadas en las notas de Gerhardt.

pág. 516; G. V. 429). Así, en los juicios analíticos, cuando no están expresados en la forma hipotética derivada, el sujeto es una idea compleja, o sea, una colección de atributos, mientras que el predicado es parte de dicha colección.

Pero la colección (y este es el punto débil de la doctrina de los juicios analíticos) no ha de ser producto del azar, sino que debe estar constituida por predicados compatibles o conjuntamente predicables (siendo aquí la predicabilidad del primer tipo). Ahora bien, esta compatibilidad, habiendo sido dada por supuesta por el juicio analítico, no puede a su vez ser analítica. Esto nos lleva a la doctrina de la definición, en la cual comprobaremos que Leibniz, como todos aquellos que han sostenido el carácter fundamental de las proposiciones analíticas, incurrió en una grave confusión.

La definición, evidentemente, sólo es posible respecto de ideas complejas. Consiste, *lato sensu*, en el análisis de las ideas complejas para separar sus constituyentes simples. Como una idea sólo puede ser definida por otra, incurriríamos en un círculo vicioso si no admitiéramos que algunas son indefinibles. Leibniz reconoce plenamente esta verdad obvia; y la búsqueda de las ideas simples, que integran las suposiciones previas a toda definición, constituye la parte principal de sus estudios en procura de la característica universal. Así, Leibniz dice (*Monadología*, §§ 33 y 35): “Cuando una verdad es necesaria, su razón puede encontrarse mediante el análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples, hasta que llegamos a las primarias... En resumen, hay *ideas simples*, de las cuales no puede darse definición; hay también axiomas y postulados, en una palabra, *principios primarios*, que no pueden ser probados, y que por cierto no necesitan prueba; y estas son *proposiciones idénticas*, cuyo contrario implica una contradicción expresa” (L. 236-37; D. 223; G. VI. 612). Igual opinión expresa Leibniz cada vez que se refiere a este asunto. Lo que quiero demostrar es que la teoría de la definición de Leibniz, consistente en un análisis llevado hasta las ideas simples indefinibles, es incompatible con la doctrina según la cual los “principios primarios” son idénticos o analíticos; y que la primera es correcta, mientras que la segunda es errónea.

Leibniz arguye con frecuencia que los objetos de las definicio-

nes deben demostarse como *posibles*. Así es como distingue lo que llama definiciones *reales* de las que sólo son *nominales* (v.g., D. pág. 30; G. IV. 424). Y así dice que la aritmética es analítica, porque el número 3, por ejemplo, es *definido* como 2 más 1, si bien confiesa que debe probarse la posibilidad del 3 así definido (N.E. pág. 410; G. V. 347). En un pasaje (G. I. pág. 385) hasta confiesa que las ideas en general implican un juicio, a saber, el juicio de que son posibles. Esta confesión, según podríamos suponer, es incompatible con la doctrina de los juicios analíticos, pero ocurre que la definición leibniziana de la posibilidad la hace compatible. Para él, una idea posible es aquella que no es contradictoria consigo misma. Pero si no se tratara más que de esto, cualquier colección de ideas simples sería compatible, y por lo tanto, cualquier idea compleja sería posible. En una de las primeras pruebas de la existencia de Dios (G. VII. 261) sometida por Leibniz a Espinosa en La Haya, este argumento llega a ser utilizado para demostrar que Dios es posible⁸. Define allí a Dios como el sujeto que tiene todos los predicados posibles. Toma dos predicados simples, A y B, y prueba algo de por sí bastante evidente: que no pueden ser contradictorios. De ahí concluye que Dios, así definido, es posible. Pero como todas las ideas, correctamente analizadas, deben ser para Leibniz, en última instancia, predicados, o colecciones de predicados, se deduce que todas las ideas son posibles. Y claro está que como el propio Leibniz lo afirma en esta prueba, toda relación entre ideas simples es necesariamente sintética. Pues la relación analítica, como hemos visto, sólo puede establecerse entre ideas de las cuales por lo menos una es compleja. De modo que si no hubiera relaciones sintéticas de compatibilidad e incompatibilidad, todas las ideas complejas serían igualmente posibles. Y así, en la definición estaría siempre incluida la proposición sintética de que los constituyentes simples son compatibles. Si así no ocurre, los constituyentes son incompatibles (v.g., bueno y malo, o dos magnitudes diferentes de la misma clase) y ésta es también una relación sintética, y fuente de proposiciones negativas⁹.

⁸ Ya veremos, cuando examinemos las pruebas de la existencia de Dios, que este opúsculo, pese a su temprana fecha (1676), no contiene opiniones que Leibniz no sostuviera posteriormente en su madurez.

⁹ Leibniz parece haber comprendido a veces la dificultad ínsita en la

Esta conclusión puede comprobarse con sólo examinar alguna idea que sea en sí contradictoria, como la de un cuadrado redondo. Para que una idea pueda ser contradictoria consigo misma, es evidentemente necesario que implique dos juicios contradictorios entre sí, o sea, la verdad y la falsedad del mismo juicio. Pues el principio de contradicción no se aplica a las ideas, sino a los juicios: afirma que toda proposición es o verdadera o falsa (N.E. pág. 405; G. V. 343). Por lo tanto, una mera idea, como tal, no puede ser contradictoria consigo misma. Sólo puede serlo una idea compleja que incluya por lo menos dos proposiciones. Así, la idea del "cuadrado redondo" implica la proposición "redondo y cuadrado son compatibles", implicando la compatibilidad de carecer de ángulos con tener cuatro. Pero la contradicción sólo es posible porque tanto *redondo* como *cuadrado* son ideas complejas, y porque implican proposiciones sintéticas que afirman la compatibilidad de sus constituyentes, mientras que *redondo* implica la incompatibilidad de sus constituyentes con la posesión de ángulos. Si no fuera por esta relación sintética de incompatibilidad, no habría proposiciones negativas, y por lo tanto no estaría implicada ninguna proposición que fuera directamente contradictoria con la definición del cuadrado. Esto es casi admitido por Leibniz, cuando sostiene que las verdades no son arbitrarias, como suponía Hobbes, pues las "naciones no son siempre conciliables entre sí" (D. 30; G. IV. 425). Como la posibilidad de Dios, según lo define Leibniz, depende del hecho de que todas las ideas *simples* son "conciliables entre sí", y como todas las naciones están compuestas de ideas simples, es difícil imaginar cómo podrían combinarse ambos puntos de vista. De modo que el criterio leibniziano de las ideas posibles e imposibles nunca puede aplicarse a las ideas simples, por más que dé siempre por supuestas tales ideas simples y sus relaciones —relaciones que sólo pueden ser expresadas en proposiciones sintéticas.

En el sentido leibniziano, dos ideas simples nunca pueden ser

compatibilidad de todos los predicados singulares. Dice, por ejemplo: "Todavía ignora el hombre cuál es la razón de la imposibilidad de la composición de diferentes cosas, o cómo ocurre que esencias diferentes puedan oponerse entre sí, viendo que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles" *inter se* (G. VII. 195: citado por Caird, *Critical philosophy of Kant*, I, págs. 93 y 94). (La fecha es anterior a 1686.)

contradictorias entre sí, pues el análisis, por sí solo, no puede revelar ningún predicado ulterior que una de ellas posea y que sea negado por la otra. De manera que una idea contradictoria en sí misma, si no es simplemente negativa, como por ejemplo la de un existente que no existiera, debe siempre incluir una relación sintética de incompatibilidad entre dos nociones simples. La idea imposible, en el sentido de Leibniz, supone de antemano una idea que es imposible a raíz de alguna proposición sintética; y a la inversa, la posible idea compleja es posible a raíz de una proposición sintética que afirma la compatibilidad de las ideas simples que la componen. Así, para volver a la aritmética, aunque $2 + 1$ sea en verdad el *significado* de 3, la proposición según la cual $2 + 1$ es posible sigue siendo necesariamente sintética. Una idea posible no puede, en último análisis, ser *meramente* una idea no contradictoria, pues la contradicción misma debe siempre deducirse de proposiciones sintéticas. Y de ahí que las proposiciones de la aritmética, como lo descubriera Kant, sean todas ellas sintéticas.

En el caso de la geometría, que Leibniz considera también analítica, la opinión contraria es todavía más evidentemente correcta. El número triple de dimensiones, dice, procede analíticamente del hecho de que por un punto sólo pueden trazarse tres líneas perpendiculares entre sí (G. VI. 323). Añade que nada sería más apropiado para ilustrar una ciega necesidad, independiente de la voluntad de Dios. Es asombroso que no percibiera, en este caso, que la proposición de la cual se suponen deducidas las tres dimensiones es en realidad precisamente idéntica con éstas, y que lejos de quedar probada, es por completo ajena a toda posibilidad de ser deducida de cualquier otra proposición, y tan sintética como la que más entre cuantas integran la gama del conocimiento. Ello es tan obvio que no requiere otras explicaciones; y es interesante observar que Kant, en su primera obra publicada¹⁰, señala la circularidad de la deducción de Leibniz en el pasaje mencionado de la *Teodicea*, a la vez que procede, siendo todavía leibniziano, a inferir que el número de dimensiones es sintético y contingente, y que podría ser diferente en otros mundos posibles (ed. Hartenstein, 1867, I, pág. 21 y ss.)

Podemos argüir en general, a partir del mero enunciado del

¹⁰ *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747.

principio de contradicción, que de él, por sí solo, no puede deducirse proposición alguna, salvo que existe la verdad, o que alguna proposición es verdadera. En efecto, el principio sólo afirma que toda proposición debe ser, o verdadera, o falsa, pero que no puede ser ambas cosas. Nada dice acerca de qué alternativa podría escogerse, y no puede, por sí mismo, decidir si una proposición dada es verdadera. Tampoco puede, de por sí, brindar la conclusión de que tal o cual proposición es verdadera o falsa, pues ello implica la premisa de que "tal y cuál son proposiciones", cosa que no se deduce del principio de contradicción. De modo que la doctrina de las proposiciones analíticas parece ser completamente errónea.

Tal vez convenga decir aquí que hasta aquellas proposiciones que al iniciar esta investigación tomamos como modelo de proposiciones analíticas, por ejemplo, "el rectángulo equilátero es un rectángulo", no son enteramente analíticas. Ya hemos visto que son, desde el punto de vista lógico, derivadas de proposiciones sintéticas que afirman la compatibilidad de los componentes del sujeto. Por lo tanto, no pueden en ningún caso constituir las premisas de ciencia alguna, al contrario de lo que Leibniz suponía (cf. N. E., pág. 99; G. V. 92). Pero además, en la medida en que tienen significado, son juicios de todo y parte; los componentes, en el sujeto, tienen cierta clase de unidad (aquella que está siempre implicada en la numeración, o en las afirmaciones de un conjunto) que es eliminada por el análisis. De manera que aún aquí, en la medida en que el sujeto es *uno*, el juicio no se deduce del principio de contradicción únicamente. Y en juicios sumamente afines, como "rojo es un color", "2 es un número", "número es un concepto", el sujeto no es siquiera complejo, y la proposición, por lo tanto, no es en modo alguno analítica. Pero esta última afirmación no puede ponerme a probarla aquí.

12. En cuanto al segundo punto que había de examinarse, a saber, la relación entre lo necesario y lo analítico, es evidente, por lo que ya hemos dicho, que si han de existir proposiciones necesarias, deberán todas ellas ser proposiciones necesarias sintéticas. Queda por averiguar lo que entendemos por necesidad, y qué distinción, llegado el caso, podría establecerse entre lo necesario y lo contingente.

La necesidad, en sí misma, nunca es examinada por Leibniz.

Este distingue diversas clases de necesidad (metafísica, hipotética y moral), pero nunca explica la necesidad metafísica, que es la que aquí nos interesa, salvo como propiedad de las proposiciones analíticas. No obstante, la necesidad debe significar algo distinto de una conexión con el principio de contradicción; la afirmación según la cual las proposiciones analíticas son necesarias es significativa y la afirmación opuesta (a saber, que las proposiciones sintéticas son contingentes) es, con seguridad, aceptada por Leibniz. Parecería que la necesidad es un elemento último e indefinible. Podemos decir, si lo preferimos, que la proposición necesaria es aquella cuya opuesta es imposible; pero lo imposible sólo puede definirse mediante lo necesario, de modo que de tal definición no obtendríamos información alguna sobre la necesidad. Al sostener que las proposiciones necesarias son analíticas, Leibniz coincidió con todos sus predecesores, y con aquellos de sus sucesores que precedieron a Kant. Pero mediante el descubrimiento de que las leyes del movimiento son sintéticas, y con su estricto determinismo, hizo que la negación de las proposiciones sintéticas necesarias resultara sumamente paradójica en sus consecuencias, y preparó el camino para la aserción opuesta de Kant. (Digamos de paso que para Leibniz lo necesario no es, como para Kant, lo mismo que lo *a priori*; hemos de comprobar que las proposiciones contingentes también tienen pruebas *a priori*. Lo *a priori* es, como en Kant, aquello que es independiente de la experiencia particular, pero lo necesario no se limita a esto). Tanto Leibniz como Kant sostuvieron que hay una distinción fundamental entre las proposiciones necesarias y las contingentes, o en el lenguaje de Kant, las empíricas. En consecuencia, las proposiciones de la matemática son necesarias, mientras que aquellas que afirman existencia particular son contingentes. Puede cuestionarse si esta proposición es sostenible, y aun si, en realidad, tiene algún sentido decir, de una proposición verdadera, que podría haber sido falsa. Mientras subsistió la distinción entre las proposiciones sintéticas y las analíticas, se podía, con alguna plausibilidad, afirmar una distinción correspondiente respecto de la necesidad. Pero Kant, al indicar que los juicios matemáticos son a la vez necesarios y sintéticos, preparó el camino para la opinión según la cual *todos* los juicios son de esa índole. La distinción entre lo empírico y lo *a priori* parece depender de

una confusión entre las fuentes del conocimiento y los fundamentos de la verdad. Hay sin duda gran diferencia entre el *conocimiento* obtenido mediante la percepción y el *conocimiento* proveniente del raciocinio; pero de ello no se deduce que exista una diferencia correspondiente en cuanto a lo conocido. Empero, deberá suspenderse el examen ulterior de este asunto hasta que lleguemos a la teoría leibniziana de la percepción. Y debe confesarse que si *todas* las proposiciones son necesarias, la noción de la necesidad se ve privada de la mayor parte de su importancia.

Per osea cual fuere la opinión que adoptemos respecto de la necesidad de las proposiciones existenciales, debe admitirse que las proposiciones aritméticas son a la vez necesarias y sintéticas, y ello basta para destruir la supuesta vinculación entre lo necesario y lo analítico.

En el próximo capítulo nos incumbe una tarea menos destructiva. Tendremos que exponer el verdadero principio y la verdadera importancia de la división leibniziana de las proposiciones en dos clases, y el significado del principio de razón suficiente, que Leibniz invocaba como fuente de sus proposiciones contingentes.

CAPÍTULO III

LAS PROPOSICIONES CONTINGENTES Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

13. Acabamos de ver que la división de las proposiciones en dos clases, en la forma que Leibniz le dio, es insostenible. Las proposiciones necesarias no pueden definirse como aquellas que provienen del principio de contradicción; y tocante a las no necesarias, puede ponerse en duda que algunas de ellas tengan ese origen. No obstante, existe un principio, sumamente importante, según el cual las proposiciones pueden dividirse en dos clases. Este principio, según veremos, conduce a la misma división de las proposiciones a que se vio conducido Leibniz, y examinando los textos de éste puede demostrarse que tal fue el principio verdadero en que estuvo basada su división. Esta, por lo tanto, corresponde a lo que quizás sea la más importante clasificación a que puedan someterse las proposiciones. Explicaré primero esta clasificación, y luego examinaré el principio de razón suficiente, que era para Leibniz el principio supremo de las proposiciones contingentes.

Las proposiciones contingentes, en el sistema de Leibniz, son, en sentido general, las que afirman existencia actual. La excepción que se impone al respecto, en el caso de la existencia necesaria de Dios, puede satisfacerse diciendo que las proposiciones contingentes son aquellas que implican referencia a partes del tiempo. Esto es lo que al parecer afirma Leibniz cuando dice (G. III. 588): "La noción de eternidad en Dios es muy diferente de la de tiempo, pues consiste en la necesidad, mientras que la del tiempo consiste en la contingencia". De manera que las proposiciones necesarias son aquellas que no incluyen referencia al

tiempo actual, o bien aquellas que (salvo en el caso de Dios) no afirman la existencia de sus sujetos. "En cuanto a las verdades eternas", dice Leibniz, "debemos observar que en definitiva son todas ellas hipotéticas, y que en rigor dicen: dada tal cosa, se da tal otra" (N.E., pág. 515; G. V. 428). Y en otro pasaje: "Los filósofos, que tan a menudo distinguen entre lo que pertenece a la *esencia* y lo que es propio de la *existencia*, refieren a la existencia todo lo que es *accidental* o *contingente*" (N.E., pág. 498; G. V., pág. 414).

Indica también que la verdad de una proposición necesaria no depende de la existencia de su sujeto (N. E., pág. 516; G. V. 429). La designación de verdades *eternas*, que siempre adopta, debe tender a indicar que en la proposición no se hace referencia a ningún tiempo especial; pues la proposición misma, sea cual fuere su naturaleza, debe ser, por supuesto, eternamente verdadera o eternamente falsa.

Pero las proposiciones sobre la contingencia misma, y todo lo que en general puede decirse sobre la naturaleza de los posibles contingentes, no participan de esta índole; por el contrario, si lo contingente es aquello que actualmente existe, cualquier proposición sobre lo que *podría* existir debe ser necesaria. Así, Leibniz dice (G. II. 39): "La noción de especie sólo implica verdades eternas o necesarias, pero la noción de individuo incluye, *sub ratione possibilitatis*, lo que es de hecho, o lo que está relacionado con la existencia de cosas y con el tiempo". Continúa luego explicando que la noción de la esfera que Arquímedes dispuso se colocara sobre su tumba implicaba, además de la forma, la materia de la cual estuviera hecha, así como el lugar y el tiempo. Este pasaje es muy importante, por cuanto implica la distinción, a la que recurriera luego Kant contra el argumento ontológico, entre la noción de un existente y la aserción de la existencia actual. La noción de individuo, tal como Leibniz la plantea, incluye la referencia a la existencia y al tiempo *sub ratione possibilitatis*, o sea, que la noción es exactamente lo que sería si el individuo existiera, mientras que la existencia es meramente posible, y en la mera noción no se juzga que sea actual. "Los posibles son posibles", dice, "antes de todos los decretos actuales de Dios, pero no sin suponer a veces los mismos decretos tomados como posibles. Pues las posibilidades de individuos o de verdades contingentes con-

tienen en su noción la posibilidad de sus causas, o sea, los libres decretos de Dios; en lo cual difieren de las posibilidades de especies o de verdades eternas, que dependen tan sólo del entendimiento de Dios, sin incluir su voluntad" (G. II. 51). Es decir que los existentes posibles implican causas posibles, y que la vinculación entre una causa posible y un efecto posible es similar a la que existe entre una causa actual y un efecto actual. Pero mientras no afirmemos existencia actual, nos encontramos todavía en la región de las verdades eternas, y aunque, como veremos, el principio de razón suficiente se aplica a los posibles, sigue sin estar, en dichas aplicaciones, coordinado con el principio de contradicción, siendo, por el contrario, sólo una consecuencia del mismo. Es al dar el paso siguiente, al juzgar acerca de la existencia actual del individuo cuya noción está examinándose, cuando resulta indispensable el principio de razón suficiente, dando resultados tocante a los cuales el principio de contradicción es, en sí, inapropiado. Una vez planteado el individuo, se siguen todas sus propiedades: "todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción de sujeto" (G. II. 46). Pero de ello no se deduce que esta noción represente un sujeto que exista: se trata meramente de la idea de un sujeto que posee las cualidades generales que distinguen a los existentes. De modo que la existencia es única entre los predicados. Todos los demás están contenidos en la noción del sujeto, y pueden ser afirmados de él en un juicio puramente analítico. La afirmación de la existencia es el único predicado sintético, y por lo tanto, en la concepción de Leibniz, es contingente. La existencia tiene, para él, una posición precisamente tan peculiar como la que ocupa en la obra de Kant la crítica del argumento ontológico, y debe considerarse como una flagrante inconsecuencia que Leibniz no haya llegado a aplicar su doctrina también a Dios. Si no fuera por el hecho de que Leibniz afirma terminantemente lo contrario, (N.E. 401; G. V. 339)¹, podría caerse en la tentación de describir su punto de vista como equivalente a negar que la existencia sea en absoluto un predicado.

Pero viene a suceder luego que no sólo es contingente la existencia de tal o cual sujeto, sino también la conexión entre dos

¹ "Cuando decimos que una cosa existe, o que posee existencia real, esta misma existencia es su predicado, o sea, tiene una noción unida a la idea en cuestión, y hay conexión entre esas dos nociones".

predicados cualesquiera que expresen los estados del sujeto en diferentes momentos. Así, Leibniz dice, al examinar la suposición de que él fuera en algún tiempo futuro a hacer un viaje, que “la conexión entre los acontecimientos, por más que sea cierta, no es necesaria, y yo tengo ante mí la posibilidad de hacer o no hacer este viaje, pues aunque está incluido en mi noción que lo haré, también está incluido en ella que lo haré libremente. Y nada hay en mí, de todo aquello que puede ser concebido en general, o mediante la esencia, o mediante una noción específica o incompleta, que pueda dar lugar a la conclusión de que he de hacerlo necesariamente, mientras que del hecho de que soy hombre puede concluirse que soy capaz de pensar; y en consecuencia, si no llego a hacer este viaje, no infringiré por ello ninguna verdad eterna ni necesaria. Sin embargo, como es seguro que lo haré, debe existir alguna conexión entre mí, siendo yo el sujeto, y la ejecución del viaje, que es el predicado; pues en toda proposición verdadera, la noción del predicado está siempre contenida en el sujeto. En consecuencia, si yo no viajara, tendría lugar una falsedad, que destruiría mi noción individual o completa” (G. II. 52). De manera que los predicados concretos, o sea, aquellos que expresan estados de una sustancia en momentos particulares, están en una posición diferente de la que ocupan predicados abstractos como *humano* y *racional*. Los predicados concretos, aunque estén vinculados entre sí, no lo están en forma necesaria; las conexiones, al igual que los predicados, son contingentes. Todos los predicados están necesariamente vinculados con el sujeto, pero ningún predicado concreto está necesariamente vinculado con otro. Y de ahí que Leibniz se refiere a ello, con frecuencia, como predicados contingentes. Si la serie de predicados fuera diferente, el sujeto también lo sería; en consecuencia, la conexión necesaria entre predicados y sujeto equivale a poco más que el principio de identidad². Todo sujeto es definido por sus predicados, y en consecuencia, si éstos fueran diferentes, el sujeto no podría ser el mismo. Por lo tanto, del hecho de que un sujeto sea el ser que es, se deduce que habrá de tener todos los predicados que tenga; pero de uno o más de sus predicados esto no se deduce necesariamente. La existencia de cada predicado por separado, en cada momento aislado, es una

² “No habría sido nuestro Adán, sino otro, si le hubieran ocurrido otros acontecimientos” (G. II. 42).

verdad contingente, pues cada uno de ellos está supuesto en la mera afirmación de que tal sujeto existe. Pero en esta concepción se presenta una dificultad al tratar de distinguir al sujeto de la suma de sus predicados —dificultad a la que volveré cuando me ocupe de la doctrina de la sustancia. Por ahora, me contentaré con indicar que, al afirmar la existencia de una sustancia individual, es decir, de un sujeto cuya noción es completa, quedan implicadas precisamente tantas proposiciones contingentes separadas como momentos hay durante los cuales la sustancia persiste. Pues el estado de la sustancia existe a cada momento, y su existencia es una proposición contingente. Así es como las proposiciones existenciales son contingentes, mientras que las que no afirman existencia son necesarias. De modo que la división leibniziana de las proposiciones en dos clases corresponde a una división muy importante —quizás la más importante de que son susceptibles las proposiciones.

Empero, parecería necesaria alguna explicación respecto de las conexiones de predicados contingentes. La *existencia* de estas conexiones difícilmente podría afirmarse, y sin embargo son siempre contingentes, no sólo en las sustancias libres, sino también en las que carecen de libertad. En estas últimas, las conexiones de sus estados sucesivos son proporcionadas por las leyes del movimiento, que son sin duda las más contingentes de todas. Leibniz llega al extremo de decir que es en la ciencia de la dinámica en donde descubrimos la diferencia entre las proposiciones necesarias y las contingentes (G. III. 645). Además de ellas, hay una ley general, siempre contingente, pero igualmente sin excepción, según la cual “el hombre hará siempre, aunque libremente, lo que parezca óptimo” (G. IV. 438). Al parecer, estas leyes generales pero no necesarias son consideradas por Leibniz como si se refiriesen esencialmente a *todas* las partes del tiempo actual. O sea, que no rigen para las series de sucesión de otros órdenes temporales *posibles*, sino únicamente para las series de sucesión *actuales*. Además, son deducidas de elementos del estado actual precedente, los cuales conducen a la serie de sucesión, y son lógicamente anteriores a ella —rasgo que, como veremos, es esencial para la doctrina de la actividad. De modo que estas leyes, aunque tengan una prueba *a priori* por medio de las causas finales, siguen participando de la *naturaleza* de las generalizaciones empíricas. Han

regido, rigen ahora, y seguirán rigiendo en lo sucesivo. Se aplican a cada momento del tiempo actual, pero no pueden enunciarse sin esa referencia. Esta es una concepción que me veré precisado a criticar cuando nos ocupemos de la filosofía leibniziana de la dinámica. Por ahora sólo deseo observar que, en su sistema, las leyes del movimiento y la ley de la volición son existenciales, y que tienen referencia necesaria a las partes del tiempo actual. Sólo son peculiares en cuanto se refieren a *todas* las partes del tiempo. Pueden ser contrapuestas, en este aspecto, a las propiedades del tiempo, que son metafísicamente necesarias, y las mismas en todos los mundos posibles, mientras que la *existencia* del tiempo es contingente, pues depende de la libre decisión de Dios de crear un mundo.

En consecuencia, la dicotomía leibniziana de la proposición se expresa en las siguientes afirmaciones: todas las proposiciones verdaderas que no implican existencia actual, sino que se refieren tan sólo a esencias o a posibles, son necesarias; pero las proposiciones que afirman existencia (salvo en el caso de Dios) nunca son necesarias, y no se deducen necesariamente de ninguna otra proposición existencial, ni siquiera del hecho de que el sujeto posea todas las cualidades que distinguen a los existentes³. De forma que si las proposiciones existenciales han de relacionarse entre sí de alguna manera, y han de sistematizarse de algún modo, debe existir algún principio mediante el cual pueda mitigarse su carácter meramente particular y contingente.

14. Esto me conduce al principio de razón suficiente. Este principio, según suele ser concebido, se adecua por sí mismo a la deducción de lo que existe en acto. Es preciso confesar que las palabras de Leibniz abonan con frecuencia esta suposición. Pero hemos de advertir que hay en realidad dos principios incluidos bajo el mismo nombre, uno de ellos general, y que se aplica a todos los mundos posibles, mientras que el otro es especial, y sólo se aplica al mundo actual. Ambos difieren del principio de contradicción por el hecho de que se aplican especialmente (aunque el primero de ellos, no en forma exclusiva) a los existentes, ya sean posibles o actuales. El primero, como hemos de comprobar, es una

³ Respecto de la vinculación de la contingencia con la complejidad infinita (que muchos comentadores consideran como definitoria de la contingencia), véase el capítulo V, § 26.

forma del principio de causalidad, según la cual todas las causas posibles son deseos o apetencias, mientras que el segundo, en cambio, constituye la afirmación de que toda la causación *actual* está determinada por el deseo del bien. Comprobaremos que el primero es metafísicamente necesario, mientras que el segundo es contingente, y sólo a contingentes se aplica. El primero es un principio de contingentes posibles, siendo así que el segundo es tan sólo de contingentes actuales. La importancia de esta distinción habrá de revelarse en cuanto comencemos a examinar la exposición que hace Leibniz de lo que entiende por razón suficiente⁴.

El principio de razón suficiente fue expuesto por Leibniz de diferentes formas en diferentes épocas. Comenzaré con sus definiciones más recientes, que son las más conocidas, y que están más de acuerdo con la concepción tradicional de su alcance: luego me referiré a las definiciones más tempranas, en especial las de 1686, y examinaré si pueden ser conciliadas con las formas posteriores del principio.

La exposición que aparece en la *Monadología* reza así: (§ § 31, 32, 33, 36); "Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el de contradicción... y el de razón suficiente, merced al cual consideramos que ningún hecho puede tenerse por verdadero o existente, y ninguna afirmación por verdadera a menos que exista una razón suficiente para que sea así y no de otra manera; si bien la mayoría de las veces no podemos conocer esas razones. También existen dos clases de verdades: las de razón y las de hecho. Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; las de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria se puede hallar su razón por medio del análisis... Pero debe haber también razón suficiente para las verdades contingentes o de hecho, o sea para la serie de las cosas difundidas por el universo de las criaturas, donde la resolución en razones particulares podría llegar a una ilimitada división" (D. 222-13; L. 235-37; G. VI 612). Con esto seguimos completamente sin enterarnos de lo que significa razón suficiente. Igual vaguedad aparece en los *Principios de la natu-*

⁴ No sostengo que el propio Leibniz tuviese una concepción perfectamente clara de estos dos principios de razón suficiente, sino que en realidad designó a dos principios distintos (que tal vez él no distinguía entre sí) con este mismo nombre.

ruleza y de la gracia (§ 7): “Hasta aquí hemos hablado únicamente como simples físicos; ahora debemos elevarnos a la metafísica, sirviéndonos del gran principio, por lo general poco empleado, que dice que nada se hace sin una razón suficiente; es decir, que nada ocurre sin que sea posible, a quien tuviera suficiente conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente para determinar por qué éstas son así y no de otra manera. Una vez sentado este principio, el primer asunto que tenemos derecho a plantear será: ¿por qué existe algo más bien que nada? Pues la *nada* es más simple y fácil que el *algo*. Además, suponiendo que algunas cosas deban existir, hay que poder dar razón de por qué deben existir así y no de otra manera” (D. 212-13; L. 414-15; G. VI. 602). Esta afirmación, por más que nos aproxime con gran claridad a la vinculación de la contingencia con la existencia, no nos da mayor información sobre el significado de la razón suficiente. En el opúsculo “Sobre el origen último de las cosas” (1697) Leibniz es algo más preciso. Dice: “En las cosas eternas, aunque no haya causa, debe haber una razón, la cual, para las cosas permanentes, es la necesidad misma, o esencia; pero para las series de cosas cambiantes, si se supone que vienen sucediéndose unas a otras desde toda la eternidad, esta razón es, como terminaremos por comprobar, el predominio de las inclinaciones, que no consisten en razones de índole necesaria, o sea, en razones de necesidad absoluta y metafísica, cuyo opuesto implica contradicción, sino en razones inclinantes” (L. 338; D. 100; G. VII. 302). Aquello que se da a entender por tales razones inclinantes no podrá explicarse en forma apropiada hasta que comencemos a examinar la actividad de la sustancia. Al ocuparnos de los existentes actuales, la razón inclinante es la percepción del bien, ya sea por la sustancia misma, si ésta fuera libre, o por Dios, si ella no lo fuera. Pero el principio, tal como se acaba de exponerlo, aún en la forma que se aplica sólo a la serie de las cosas cambiantes, es verdadero, como pronto hemos de comprobarlo, no sólo respecto del mundo actual, sino de todos los mundos posibles. De modo que es en sí mismo metafísicamente necesario, e incapaz de distinguir lo actual de lo posible. Aun en la forma que sólo se aplica a las series de cosas cambiantes, el principio sigue siendo ley para todos los contingentes *posibles*; y toda proposición ver-

dadera sobre contingentes *posibles* debe ser, en sí misma, no contingente, sino necesaria.

Antes de desarrollar este tema, examinemos las versiones que Leibniz había formulado anteriormente de este principio. En 1686, cuando tenía más inclinación que en años posteriores a ir al fondo de sus principios, dio una definición muy diferente, a primera vista, de las que solía proporcionar, refiriéndose a su fórmula usual como un "axioma vulgar", que se desprende como corolario. Decía al respecto: "Debe siempre existir algún fundamento de la conexión de los términos en una proposición, que ha de hallarse en sus nociones. Este es mi gran principio, con el cual creo que todos los filósofos deben estar de acuerdo, uno de cuyos corolarios es el axioma vulgar según el cual nada sucede sin alguna razón... aunque a menudo esta razón incline sin llegar a implicar necesidad" (G. II. 56). Y luego vuelve a decir que en metafísica casi no supone otra cosa que dos grandes principios, a saber: 1) el de contradicción, y 2) "que nada carece de razón, o que toda verdad tiene su prueba *a priori*, extraída de la noción de sus términos, aunque no siempre esté dentro de nuestras posibilidades hacer este análisis" (G. II. 62).

Hay otro pasaje, en un opúsculo sin fecha, pero que por su propio contenido parecería pertenecer al mismo período, en el cual Leibniz es todavía más terminante respecto de la prueba *a priori* de las proposiciones contingentes. "Generalmente, toda proposición verdadera", dice, "(que no sea idéntica o verdadera *per se*) puede ser demostrada *a priori* con ayuda de axiomas, o proposiciones verdaderas *per se*, y con la de definiciones o ideas. Pues en cuanto un predicado se afirma con veracidad de un sujeto, se juzga que existe algún vínculo real entre el predicado y el sujeto, y así, en cualquier proposición del tipo A es B (o sea, que B se predica verdaderamente de A) B está siempre en A misma, o bien su noción está contenida de algún modo en la noción de A misma; y esto, ya sea con absoluta necesidad, en las proposiciones de verdad eterna, o con una especie de certeza, dependiente de un supuesto decreto de una sustancia libre, en las cosas contingentes; y este decreto nunca es por entero arbitrario y desprovisto de fundamento, sino que siempre puede darse de él alguna razón (la cual, sin embargo, inclina, y no implica necesidad), que podría deducirse a su vez del análisis de las nociones (siempre

que ello estuviera al alcance del hombre) y desde luego no escapa a la sustancia omnisciente, que ve todo *a priori* por medio de las ideas mismas y de sus propios decretos. Es cierto, en consecuencia, que todas las verdades, aún las más contingentes, tienen una prueba *a priori*, o alguna razón por la cual son, en lugar de no ser. Y esto es precisamente lo que la gente suele decir, a saber, que nada ocurre sin causa, o que nada hay sin alguna razón” (G. VII. 300, 301)⁵.

Estas afirmaciones, así formuladas, parecen diferentes de aquellas en las que Leibniz habría de exponer más tarde el principio de razón suficiente. Pero parecería que se propone, al tratar de lo contingente, incluir en “la noción de los términos”, la búsqueda de lo que es aparentemente mejor. Esto es paladino en un pasaje también escrito en 1686, en el cual dice que las acciones de César, aunque estén contenidas en la noción de éste, dependen de la libre opción de Dios de crear hombres, y de hacerlos de forma tal que siempre elijan, aunque libremente, aquello que les parezca mejor. Sólo así, dice, puede demostrarse *a priori* que tales predicados pertenecen a César (G. IV. 438).

En consecuencia, el principio de razón suficiente, al ser aplicado a los existentes actuales, se reduce definitivamente a la aserción de las causas finales, en el sentido de que los deseos actuales siempre están dirigidos hacia lo que parece ser lo mejor. En todos los cambios actuales, el consecuente sólo puede ser deducido del antecedente mediante el empleo de la noción del bien. Cuando el cambio depende sólo de Dios, es realmente para alcanzar lo óptimo; cuando depende de una criatura libre, es aquello que le parece mejor a ésta, pero con frecuencia, a raíz de una percepción confusa, no es realmente el mejor cambio posible. Tal conexión sólo puede tenerse por contingente si se admite, como lo hace Leibniz, que una ley puede ser general, o

⁵ El principio de razón suficiente, en la medida en que es independiente de las causas finales, aparece en Espinosa (*Ética*, I, 11, 2ª dem.): “Debe ser posible asignar una causa o razón de la existencia o inexistencia de algo”. Leibniz estaba enterado de esta coincidencia, como se desprende del siguiente comentario sobre la exposición de Espinosa por Schuller: “Esta es una observación correcta, que coincide con mi propia afirmación, según la cual nada existe sin que pueda darse una razón suficiente de su existencia, cosa que, según puede demostrarse fácilmente, no reside en la serie de las causas”. (G. I. 138).

sea, que puede aplicarse a todas las partes del tiempo, sin ser necesaria, es decir, sin ser susceptible de una declaración en la cual no se alude a ninguna parte actual del tiempo. La elaboración ulterior de este tema es imposible mientras no abordemos la doctrina de la sustancia. Por el momento sólo indicaré que este principio confiere al bien una relación con la existencia que no posee ningún otro concepto. Para inferir existencia actual, ya sea de otro existente, o de meras nociones, debe utilizarse siempre la noción del bien. Es en este sentido que tienen pruebas *a priori* las proposiciones contingentes⁶. “Como la posibilidad es el principio de la esencia”, dice Leibniz, “la perfección, o cierto grado de esencia (mediante el cual puede componerse el mayor número posible de cosas) es el principio de la existencia” (D. 103; L. 342-43; G. VII. 304)⁷. Esta conexión de la existencia con el bien, o sea, el principio de que toda la causación actual está determinada por el deseo de lo que parece óptimo, es una proposición de máxima importancia, que hemos de examinar nuevamente en una etapa posterior. Ella encarna la esencia del principio de razón suficiente en cuanto se lo aplica a existentes actuales. Al mismo tiempo, veremos que el principio tiene también un significado más amplio, en el cual se aplica también a los existentes posibles. La confusión de estos dos conceptos ha motivado que resulte muy difícil entender la conexión de este principio con el de contradicción. A mi criterio, es precisamente la distinción entre ambos conceptos la que nos pondrá en condiciones de aclarar la conexión recíproca de los dos principios de Leibniz.

15. Cuando investigamos la relación del principio de razón suficiente con el principio de contradicción, comprobamos que Leibniz hace muy pocas observaciones sobre el tema, y que las

⁶ Lo *a priori*, en Leibniz, se opone a lo empírico, no a lo contingente. Una prueba que utiliza la noción del bien puede demostrar, sin apelar a la experiencia, que algo existe, pero con ello no alcanzaría a convertir en necesaria esta proposición. Así, lo *a priori* no es, como en Kant, sinónimo de lo necesario.

⁷ La perfección tiene aquí sentido metafísico, como la “suma de la realidad positiva” (*Monadologia*, § 41, D. 224), pero Leibniz, ciertamente, creía en la bondad de la perfección metafísica. En la sentencia que precede a la citada en el texto, habla de “la imperfección o absurdo moral, como sinónimos, y entiende por imperfección lo opuesto a la perfección metafísica. Véase el capítulo XVI.

pocas formuladas dan al principio de razón suficiente un significado que lo hace válido por igual para todos los mundos posibles. Se hace necesario, pues, otro principio, que sólo pueda aplicarse al mundo actual, y del cual pueda inferirse existencia actual. A esta necesidad responderán las causas finales; pero veamos lo que Leibniz dice al respecto en una carta a Das Bosses.

“Sostengo, por cierto, que el poder de determinarse sin ninguna causa, o sin ninguna fuente de determinación, implica contradicción, tal como ocurre con una relación sin fundamento; pero de aquí no se concluye la necesidad metafísica de todos los efectos. Pues basta con que la causa o razón no imponga necesidad metafísica, por más que la existencia de alguna causa análoga sea metafísicamente necesaria” (G. II. 420). En este pasaje está pensando, evidentemente, en las voliciones de las criaturas libres; en una carta a la Princesa de Gales, con la cual le remitía el cuarto opúsculo contra Clarke, hacía la misma afirmación con respecto a Dios; “Dios mismo”, decía, “no podría elegir sin tener alguna razón para optar” (G. VII. 379). Pero sabemos que Dios, siendo libre, podría haber elegido de otro modo, y por tanto, como debe tener una razón para su elección, es preciso que hayan existido razones posibles para posibles elecciones, tanto como razones actuales para elecciones actuales. Igual consecuencia se deduce respecto de las criaturas libres. Y esta conclusión, según resulta de un pasaje ya citado (G. II. 51; § 13) fue efectivamente extraída por Leibniz. Para que una noción pueda ser la noción de un ente posible, debe haber otra noción que, de existir, sería la razón suficiente de ese ente imaginado. “Había”, sigue diciendo Leibniz, “una infinidad de posibles modos de crear el mundo, según los diferentes designios que Dios podría haberse formado, y cada mundo posible depende de ciertos designios o fines principales de Dios apropiados a su caso” (G. II. 51).

Pero si el principio rige para todos los entes, posibles o actuales, ¿cómo podría ayudar a determinar lo que existe en acto? Lo único que nos ofrece, según esta concepción, es una cualidad general de aquello que *podría* existir, no una fuente de entes actuales⁸. Esto es algo que Leibniz admitiría. Y ahora podemos

⁸ Cf. G. II. 225: De Volder le objeta a Leibniz que para concebir la existencia de una sustancia necesitamos una causa, pero no para concebir su esencia. “Replico” —contesta Leibniz—, “que para concebir su esencia

establecer claramente la distinción entre razones suficientes actuales y posibles. La parte del principio que es metafísicamente necesaria, que se aplica por igual a los entes posibles y actuales, es aquella según la cual todos los sucesos se deben a un designio. Del pasaje final del párrafo precedente resulta que con respecto a cualquiera de los mundos posibles que Dios hubiera creado, siempre habría tenido, necesariamente, algún designio al hacerlo, aunque dicho designio hubiera podido no ser el mejor de los designios posibles. Y de manera parecida, en las criaturas libres, la volición debe tener un motivo, o sea, que debe estar determinada por alguna previsión del efecto. La relación de causa y efecto nunca puede ser puramente externa; la causa debe ser siempre, en parte, deseo del efecto. Esta forma de causalidad es la esencia de la actividad, que Leibniz, como veremos, considera metafísicamente necesaria en la sustancia. Y en esta forma, el principio de razón suficiente es necesario y analítico; no un principio coordinado con el de contradicción, sino mera consecuencia de éste.

El principio que sólo se aplica a los entes actuales, que está realmente coordinado con el principio de contradicción, y que proporciona la fuente del mundo existente, es el principio según el cual los designios siempre están determinados por la idea de lo bueno o de lo óptimo. Dios podría haber deseado cualquiera de los mundos posibles, y su deseo habría sido razón suficiente para su creación. Pero es un hecho contingente que haya deseado el mejor de todos, que la razón suficiente actual de la creación fuera el deseo del máximo bien, y no de ninguna otra cosa que los demás mundos posibles habrían realizado. Por ello dice Leibniz: "Es razonable y seguro que Dios hará siempre lo que sea óptimo, aunque lo que es menos perfecto no implique contradicción" (G. IV. 438)⁹. Lo mismo vale para las criaturas libres,

necesitamos la concepción de una causa posible, mientras que para concebir su existencia necesitamos la concepción de una causa actual".

⁹ Cf. G. VII. 309, texto y nota. También los pasajes siguientes del quinto opúsculo contra Clarke [G. VII.], Núm. 9: "Pero decir que Dios sólo puede elegir lo óptimo, e inferir de ahí que lo que no elige es imposible, esto, sostengo, es confundir los términos: equivale a mezclar el poder con la voluntad, la necesidad metafísica con la necesidad moral, las esencias y las existencias. Pues lo necesario, lo es por su esencia, dado que su opuesto implica una contradicción; pero el contingente que existe, debe su

con la limitación de que éstas suelen equivocarse en cuanto al bien. Sería posible desear lo que no parece óptimo, pero es un hecho contingente que los deseos actuales, que son razones suficientes actuales, estén siempre dirigidos hacia aquello que el espíritu libre considera lo mejor posible ¹⁰.

Podría suponerse que si Dios es necesariamente bueno, sus actos también deberían estar *necesariamente* determinados por el motivo de lo óptimo. Pero Leibniz elude esta objeción recurriendo a la noción común de que la libertad es esencial para la bondad, y que Dios es bueno sólo porque el mal que él rechaza es posible —noción que no corresponde examinar en este lugar.

Podemos ahora resumir las conclusiones de nuestro examen de la contingencia y de la razón suficiente. Leibniz, adhiriéndose a la doctrina según la cual toda proposición necesaria debe ser analítica, descubrió que las proposiciones existenciales son sintéticas, y también como Hume y Kant, que todas las conexiones causales entre los existentes que difieren en posición temporal son sintéticas. Infirió, en consecuencia, que el mundo actual no existe necesariamente, y que dentro de este mundo las causas no producen sus efectos en forma necesaria. La razón, según Leibniz repite continuamente, inclina sin imponer necesidad. Esta fue su solución para el problema presentado por el hecho (que él percibió tan claramente como Hume y como Kant) de que las conexiones causales son sintéticas. Hume dedujo que dichas conexiones en realidad no conectan, Kant, que lo sintético puede ser necesario, y Leibniz, que una conexión puede ser invariable sin ser necesaria. Como nunca se le ocurrió negar que lo necesario debe ser analítico, esta era la única forma que tenía de sustraerse a una negación total de las conexiones causales.

En consecuencia, toda proposición que afirma la existencia de cualquier ente que no sea Dios es contingente, y también lo es

existencia al principio de lo óptimo, que es una razón suficiente de las cosas." Núm. 73: "Dios puede hacer todo aquello que es posible, pero sólo hace lo que es óptimo" Cf. también núm. 76.

¹⁰ Esto se desprende también de un pasaje (G. II. 40) en el cual Leibniz explica que el estado presente del mundo proviene de su primer estado sólo en virtud de ciertas leyes libremente decretadas por Dios. Estas leyes, por tanto, entre ellas la de la persecución de lo óptimo, deben ser contingentes.

aquella según la cual un existente dado es causa de otro. Y al mismo tiempo, la causalidad misma es necesaria y rige en todos los mundos posibles. Además, en todos ellos sólo puede hacerse inteligible considerando a la causa como constituyendo, en parte, una previsión o deseo del efecto. Esto se deduce, como veremos en el próximo capítulo, de la doctrina general según la cual "toda denominación extrínseca tiene como fundamento otra intrínseca" (G. II. 240), o sea, que ninguna relación es puramente externa. En la medida en que esto es afirmado por el principio de razón suficiente, esa ley es metafísicamente necesaria. El efecto *debe* ser el fin en sentido psicológico, es decir, el objeto del deseo. Pero en el mundo actual, gracias a la bondad de Dios, el efecto también es, o parece ser, el fin en sentido ético. El fin psicológico es, en realidad, aquello que el agente cree ser el fin ético, o sea, lo que tiene por el mejor efecto posible. (Respecto de las sustancias que no son libres, la razón suficiente no reside en ellas, sino en Dios). Esto es lo que distingue al mundo actual de cualquier otro mundo posible. Dios podría haber creado uno de los mundos posibles, pero no podría haber ignorado que no se trataba del mejor. Pues su grado de excelencia es una verdad eterna, y un objeto de su entendimiento. Pero luego dice Leibniz (G. II. 51) que sea cual fuere el mundo creado por Dios, habría tenido un designio al crearlo, y que en sus actos es metafísicamente necesario un designio. De manera que sólo cabe interpretar el designio psicológicamente, y no éticamente, cuando se dice que es necesario.

Las buenas acciones de Dios, por lo tanto, son contingentes, y sólo son verdaderas dentro del mundo actual. Son el origen del cual proviene toda explicación de los seres contingentes por medio de la razón suficiente. Pero ellas mismas tienen su razón suficiente en la bondad de Dios, que debe suponerse metafísicamente necesaria¹¹. Leibniz no llegó a explicar por qué, en tal

¹¹ Que yo sepa, Leibniz no afirma terminantemente en ninguna parte que la bondad de Dios sea necesaria, pero esta conclusión parece emanar de su filosofía. Pues la bondad de Dios es una verdad eterna, que no se refiere únicamente, como ocurre con sus actos, al mundo actual. No tenemos derecho a suponer que en otros mundos posibles Dios no habría sido bueno, ni que su bondad sea un hecho meramente contingente. Pero si hiciéramos tal suposición, sólo alejaríamos un poco la dificultad, pues entonces deberíamos contar con una razón suficiente de la bondad de Dios. Si tal razón

caso, las buenas acciones de Dios no son también necesarias. Ahora bien, de haberla sido, toda la serie de sus consecuencias lo habría sido también, y su filosofía habría caído en el espinosismo. El único remedio habría sido declarar contingente la existencia de Dios, como todas las demás existencias —remedio que su lógica sugería en forma irresistible, pero que Leibniz, por razones obvias, consideraba todavía peor que la enfermedad del espinosismo que justamente se proponía curar con su doctrina de la contingencia.

fuese necesaria, la bondad de Dios también lo sería; si fuese contingente, exigiría a su vez una razón suficiente, respecto de la cual volvería a plantearse la misma dificultad.

CAPÍTULO IV

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA

16. La cuestión que ha de examinarse en este capítulo es la siguiente: ¿Qué significado atribuía Leibniz a la palabra *sustancia*, y hasta qué punto puede dicho significado utilizarse fructuosamente en filosofía? Esta cuestión debe distinguirse cuidadosamente de aquella a que responde la doctrina de las mónadas, a saber, ¿qué juicios existenciales pueden formularse utilizando la noción de sustancia? La cuestión a que ahora nos referimos es, simplemente, ¿cuál es la noción de sustancia? y no, ¿qué juicios sobre el mundo pueden formularse con ayuda de dicha noción?

El concepto de sustancia dominó la filosofía cartesiana, y no fue menos importante en la de Leibniz. Pero el significado que Leibniz adjudicó a la palabra fue diferente del que le habían atribuido sus predecesores, y este cambio de significado fue una de las principales fuentes de novedad en su filosofía. Leibniz mismo subrayó la importancia de este concepto en su sistema. Por oposición a Locke, sostuvo que la idea de sustancia no es tan oscura como este filósofo creía (N.E. 148; G. V. 133). Su consideración, dice, es uno de los temas más importantes y fructuosos de la filosofía: de su noción de sustancia se deducen las verdades más fundamentales, incluidas las relativas a Dios y a las almas y los cuerpos (D. 69; G. IV. 469). La explicación de este concepto es, por tanto, preámbulo indispensable de un examen de sus concepciones de la materia o de su teoría de las mónadas.

Los cartesianos habían definido la sustancia como aquello que sólo necesita, para existir, de la anuencia divina. Con ello querían decir, en la práctica, que su existencia no dependía de las rela-

ciones con ningún otro ente, pues la anuencia de Dios era una condición embarazosa, que había conducido a Descartes a afirmar que sólo Dios era propia y estrictamente una sustancia. Así, aunque admitían prácticamente dos sustancias, el espíritu y la materia, cada vez que encaraban el concepto de Dios seriamente se veían obligados a negar la sustancialidad de todo lo que no fuera Dios. Esta inconsecuencia fue remediada por Espinosa, para quien la sustancia era *causa sui*, lo autocausado, o lo que es en sí mismo y es concebido por sí mismo. De modo que para él sólo Dios era sustancia —remedio que en opinión de Leibniz equivalía a condenar la definición original (G. VI. 582). Para Espinosa la extensión y el pensamiento no constituían sustancias separadas, sino atributos de una misma sustancia. En Espinosa, como en Descartes, la noción de sustancia, por más que ni uno ni otro la hubieran analizado claramente en sus elementos, no constituía una noción simple última, sino una noción que de algún modo indefinido dependía de la noción puramente lógica de sujeto y predicado. Los atributos de una sustancia son los predicados de un sujeto; y se supone que los predicados no pueden existir sin su sujeto, por más que éste pueda existir sin ellos. Así, el sujeto se convierte en aquello cuya existencia no depende de ninguna otra.

Con referencia a Malebranche hay un interesante examen de esta definición en el diálogo entre Filaretos y Aristo (G. VI. págs. 579-94). En el mismo, el representante de Malebranche comienza definiendo la sustancia como aquello que puede concebirse por sí solo, como existiendo independientemente de otros objetos (G. VI. 581). Leibniz objeta que esta definición, en el fondo, sólo se aplica a Dios. “¿Diremos entonces”, sigue diciendo, “con un innovador demasiado bien conocido, que Dios es la única sustancia, y que las criaturas son meras modificaciones suyas?” Si la independencia sólo ha de otorgarse a las cosas creadas, entonces, piensa Leibniz, la fuerza y la vida, por lo menos en abstracto, pueden concebirse de ese modo. La independencia conceptual, dice, no sólo pertenece a la sustancia, sino también a aquello que es esencial a ésta. El discípulo de Malebranche limita entonces su definición a los entes concretos: la sustancia es un ente concreto independiente de todo otro ente concreto creado. A ello replica Leibniz que: 1) el ente concreto quizás sólo pueda ser

definido por medio de la sustancia, de modo que la definición puede implicar un círculo vicioso¹; 2) que la extensión no es un ente concreto, sino una abstracción de lo extenso, que es el sujeto de la extensión (*Ib.* 582). Pero evita, en este lugar, toda definición propia, contentándose, de manera característicamente conciliatoria, con señalar que la definición así rectificadora sólo se aplicará a las mónadas (*Ib.* 585-86).

17. Leibniz advirtió, sin embargo, que la relación con el sujeto y el predicado era más fundamental que la dudosa inferencia de la existencia independiente (cf. G. II. 221). Por ello, colocó claramente su noción de sustancia bajo la dependencia de esta relación lógica. Arguyó, contra Locke, que hay buenas razones para suponer la sustancia, dado que concebimos varios predicados en un mismo sujeto, y esto es todo lo que significan las palabras *soporte* o *substrato* que Locke utiliza como sinónimos de sustancia (N.E., pág. 225; G. V. 201-202).

Pero al continuar nuestro examen observamos que si bien esta es una parte esencial del significado de la sustancia, no abarca de ningún modo *todo* lo que esta palabra significa. Además de la noción lógica del sujeto se presenta, por lo general, otro elemento en el significado que suele asignarse a la palabra *sustancia*. Es el elemento de la persistencia a través del cambio. En verdad, la persistencia está incluida en la misma noción del cambio por oposición al mero devenir. El cambio implica algo que cambia, o sea, un sujeto que conserva su identidad mientras se alteran sus cualidades. Esta noción del sujeto del cambio no es, por tanto, independiente de la noción de sujeto y predicado, sino que proviene de ella; no es sino la noción de sujeto y predicado aplicada a lo que ocurre en el tiempo. Es esta forma especial del sujeto lógico, combinada con la doctrina según la cual hay términos que sólo pueden ser sujetos y no predicados, la que constituye la noción de sustancia según la emplea Leibniz. Si hemos de sostener, dice, que yo soy la misma persona que era, no podemos contentarnos con la mera experiencia interna, sino que debemos tener una razón *a priori*. Ella sólo puede consistir en que mis atributos presentes y pasados son predicados del mismo sujeto (G. II. 43). La necesidad de la sustancia en el

¹ Empero, esta objeción es luego retirada (*Ib.* 583).

sentido de sujeto del cambio ha sido indicada por Kant en la primera analogía de la experiencia. Pero para Kant este sujeto es tan fenomenal como sus predicados. El rasgo distintivo de la sustancia, cuando se la utiliza como base de una metafísica dogmática, es la creencia de que ciertos términos son única y esencialmente sujetos. Cuando varios predicados pueden ser atribuidos a un sujeto, *y éste, a su vez, no puede ser atribuido a ningún otro sujeto*, entonces, dice Leibniz, decimos que ese sujeto es una sustancia individual (G. IV. 432). Esta aserción es importante, pues evidentemente cualquier término *puede* ser convertido en sujeto. Puedo decir: "dos es un número", "rojo es un color", y así sucesivamente. Pero tales términos pueden ser atribuidos a otros, y por tanto no son sustancias. El sujeto último es siempre una sustancia (G. II. 457-58). Por ejemplo, el término *yo* no parece ser susceptible de atribución a ningún otro término; tengo muchos predicados, pero no soy, a mi vez, predicado de nada. De modo que *yo*, si tal palabra denota en efecto algo distinto de la mera suma de mis estados, y si yo persisto a lo largo del tiempo, es un término que satisface la definición leibniziana de la sustancia. El espacio, como lo reconoce Leibniz a menudo, sería, si fuera real (cosa que él niega), una sustancia; pues persiste a través del tiempo y no es un predicado².

De manera que la sustancia es aquello que sólo puede ser sujeto, no predicado, que tiene muchos predicados, y que persiste a través del cambio. Es, en síntesis, el sujeto del cambio. Los diferentes atributos que una sustancia tiene en diferentes tiempos son todos predicados de dicha sustancia, y por más que un atributo dado sólo exista en determinado momento, el hecho de que sea un atributo en ese instante es, eternamente, un predicado de la sustancia en cuestión. Pues la sustancia es el mismo sujeto en todos los tiempos, y en consecuencia tiene siempre los mismos predicados, puesto que la noción del predicado, según Leibniz, siempre está contenida en la noción del sujeto. Todos mis estados y sus conexiones siempre han estado dentro de la noción del sujeto designado como *yo*. Entonces, afirmar que todos mis estados están incluidos en la noción de mi persona, es decir, simplemente, que el predicado está en el sujeto (G. II. 43). De esta proposición,

² En su juventud, Leibniz se inclinaba a admitir el espacio como sustancia. Véase G. I. 10 (1668) y Selver, *op. cit.*, pág. 28.

continúa diciendo Leibniz, se deduce que toda alma es un mundo aparte, independiente de todo lo demás, con excepción de Dios (G. II. 46, 47). Pues como todos mis predicados siempre me han pertenecido, y como entre esos predicados están contenidos todos mis estados en los diversos momentos del tiempo, se deduce que mi desarrollo en el tiempo es mera consecuencia de mi noción, y no puede depender de ninguna otra sustancia. Es posible que no exista un sujeto tal como yo, pero de existir, todos mis estados provienen del hecho de que soy tal como soy, y ello basta para explicar mis cambios, sin suponer que se actúe sobre mí desde el exterior³.

18. Podemos ahora entender lo que significa para Leibniz la *actividad*. La actividad de las sustancias, dice, es metafísicamente necesaria (G. II. 169). En ella consiste la sustancia misma de las cosas. Sin una fuerza de alguna duración, ninguna sustancia creada seguiría siendo numéricamente la misma, sino que todas las cosas serían tan sólo modificaciones de una sola sustancia divina (D. 117; G. IV. 508)⁴. La sustancia, una vez más, es un ser capaz de actuar (D. 209; L. 406; G. VI. 598). Pero a menudo no explica Leibniz claramente lo que quiere dar a entender por actividad. Este término, generalmente, se utiliza para disimular un pensamiento confuso; es una de aquellas nociones que, por apelar a la imaginación psicológica, parece aclarar las cosas, cuando en realidad no hace sino ofrecer una analogía con algo familiar. Pero el uso que Leibniz hace de este término no parece prestarse a tal

³ El juicio que Arnauld formula sobre esta teoría, inmediatamente después de haber leído el *Discours de Métaphysique*, merece ser citado como advertencia a aquellos filósofos que experimenten la tentación de condenar a sus colegas más jóvenes: "Tengo ahora", dice, "semejante resfriado, que lo único que puedo es decir a su Alteza, en dos palabras, que hallo en estos pensamientos tantas cosas que me alarman, y que casi todos los hombres, si no me equivoco, hallarán tan escandalosas, que no percibo la utilidad de una obra que, aparentemente, todo el mundo rechazará. Daré sólo un ejemplo, a saber, lo que el autor afirma en el artículo 13: «Que la noción individual de cada persona incluye de una vez por todas cuanto haya de ocurrirle.» (G. II. 15). La elección de este aserto como especialmente escandaloso quizás pueda contribuir a explicar por qué Leibniz lo omitió en sus obras publicadas.

⁴ Cf. Espinosa, *Ética*, III, 6, 7. También para él la individualidad consiste en la actividad. Cf. Pollock: *Spinoza*, 1ª ed., págs. 217, 221; 2ª ed., págs. 201, 205.

acusación, pues rechaza en forma terminante el recurso a la facultad imaginativa. La fuerza intrínseca de las sustancias, dice, puede ser concebida distintamente, pero no puede ser explicada mediante imágenes, dado que la fuerza debe ser captada por el entendimiento, y no por la imaginación (D. 116; G. IV. 507). ¿Qué es, pues, esta actividad, que puede ser claramente concebida, pero no imaginada?

Sin una fuerza de acción interna, explica Leibniz, una cosa no puede ser sustancia, pues la naturaleza de ésta consiste en aquella tendencia regulada de la que nacen en su orden los fenómenos (G. III. 58) y dice luego (L. 300, n.; G. IV. 472): "Por fuerza o poder (*puissance*) no entiendo la capacidad (*pouvoir*) o mera facultad, que no es sino una cuasi posibilidad de actuar, y que, como si estuviera muerta, nunca produce una acción sin ser estimulada desde afuera; entiendo algo situado entre la capacidad (*pouvoir*) y la acción, algo que incluye un esfuerzo, un acto, una entelequia, pues la fuerza se transforma por sí misma en acción, mientras nada se lo impida. De modo que considero a la fuerza como constitutiva de la sustancia, pues es el principio de la acción, característico de esta última". Podemos advertir así lo que Leibniz quiere decir por actividad, descubriendo también que esta noción es una consecuencia necesaria y legítima de su noción de sustancia. Una sustancia, como hemos visto, es un sujeto que tiene predicados constituidos por diversos atributos en distintas partes del tiempo. Hemos visto también que todos estos predicados están incluidos en la noción del sujeto, y que el fundamento de sus variados atributos está, por ende, dentro de la sustancia, y no debe ser buscado en la influencia del mundo exterior. De ahí que deba existir, en cada estado de una sustancia, algún elemento o cualidad en virtud del cual ese estado no sea permanente, sino que tienda a pasar al estado próximo. Este elemento es lo que Leibniz entiende por actividad ⁶. Ésta debe distinguirse de lo que entendemos por causación. La causación es una relación entre dos fenómenos en virtud de la cual uno es sucedido por el otro. La actividad es una cualidad de un fenómeno en virtud de la cual uno tiende a causar otro. La actividad es un *atributo* correspondiente a la *relación* de causalidad; es un atributo que debe pertenecer al sujeto de los

⁶ Cf. D. 115; G. IV. 508-507.

estados cambiantes, en la medida en que éstos provengan de la naturaleza del sujeto mismo. La actividad no es una mera relación: es una cualidad actual de una sustancia, que forma un elemento en cada estado de ésta, en virtud del cual ese estado no es permanente, sino que tiende a dar lugar a otro. Puesto que una sustancia, como hemos visto, es esencialmente el sujeto permanente de atributos cambiantes, se deduce que la actividad, en el sentido mencionado, es esencial en la sustancia, y por ello metafísicamente necesaria. También se deduce que, como dice Leibniz, sin actividad una sustancia no podría conservar su identidad numérica; pues en tal caso cesaría de tener nuevos atributos en nuevos momentos, y así dejaría de existir. De esta manera, la actividad se desprende de la doctrina general, que Leibniz comparte con muchos otros filósofos (v.g. Lotze), según la cual toda relación debe ser analizable en adjetivos de los términos relacionados. Dos estados tienen una relación de sucesión y causalidad; por lo tanto, deben existir los correspondientes adjetivos de los estados. El adjetivo del estado precedente es la actividad. Sin embargo, la pasividad no es el adjetivo del estado que sigue, sino algo por entero diferente ⁶.

19. Podemos ahora retornar al principio de razón suficiente, e interpretarlo en relación con la actividad. Si bien, según hemos visto, todos los estados de una sustancia están contenidos en la noción de ésta y podrían, mediante un conocimiento perfecto, deducirse de ella, sucede que para Leibniz dicha noción tiene poco más alcance que el principio de identidad ⁷. Sean cuales fueren mis acciones futuras, debe ya ahora ser verdad que serán las que hayan de ser. Quien actuare de otro modo no sería la misma persona. Pero que yo haya de actuar en determinada forma no es algo que pueda inferirse de ninguna proposición general sobre mí. Mis acciones específicas están vinculadas con la noción de mi yo, pero no están relacionadas *necesariamente* con ninguna de mis cualidades generales, ni tampoco entre sí. Nada hay en mí, dice Leibniz, entre todo aquello que puede ser concebido en general, o mediante mi esencia, o por medio de una noción específica o incompleta, de lo cual hayan de provenir necesariamente mis acciones futuras. Empero, si voy a emprender un viaje, es cierto

⁶ Cf. capítulo XII, párrafo 84.

⁷ Cf. G. II. 42, al comienzo del párrafo.

que he de hacerlo, y por tanto, si no lo hiciera, habría falsedad, la cual destruiría la noción individual o completa de mi persona (G. II. 52). Es decir, que quien procediera de otro modo no sería la misma persona. Esto, en realidad, se reduce a afirmar: 1) la existencia de sustancias permanentes, y 2) el hecho obvio de que toda proposición sobre el futuro ya está determinada como verdadera o falsa, aunque podamos ser incapaces de decidir la alternativa. De manera que en todo esto no tenemos medios de determinar, a partir de un estado de la sustancia, cuáles serán sus estados futuros; y que para ello, según Leibniz necesitamos el principio de razón suficiente.

Por lo tanto, este principio desempeña la misma función que aquella para la cual se utiliza ahora el principio de causalidad, o sea, proporcionar una conexión entre acontecimientos que ocurren en diferentes tiempos. Pero a diferencia de la causalidad, tiende a indicar *por qué* y no meramente *que* tienen lugar ciertas sucesiones. En una carta anterior, escrita antes de que Leibniz hubiera concebido su noción de sustancia (¿1676?), afirmaba que una cosa no podía por sí misma ser la causa de sus cambios, pues todo permanece en el estado en que se encuentra si nada lo modifica, dado que no pueden alegarse razones en favor de un cambio más bien que de otro (G. I. 372). Mediante el contraste entre esta opinión y las posteriores del mismo filósofo advertimos claramente la vinculación entre la actividad y la razón suficiente. La razón suficiente para un cambio y no para otro reside en la naturaleza de la actividad. En aquellas sustancias que no son libres, esta actividad es regulada por leyes generales, que tienen su razón suficiente en la percepción divina de lo apropiado; en las sustancias libres la razón suficiente reside en la percepción más o menos confusa del bien por parte de la sustancia misma. Pero en ningún caso la conexión entre dos estados es en sí misma necesaria; siempre proviene de la percepción, ya sea en Dios o en la criatura (si ésta es libre), de la bondad del cambio (G. II. 38). Este tema, sin embargo, no puede examinarse plenamente mientras no hayamos analizado la doctrina de las mónadas.

20. En vista de lo que se ha dicho de la actividad, es evidente que los predicados de una sustancia dada que existen en el tiempo forman una serie causal. Tan lejos va Leibniz en este sentido que se aproxima mucho a la doctrina de Lotze, según la cual todas las

cosas son leyes⁸. Todos los objetos singulares, dice, están sometidos a la sucesión, y nada hay permanente sino la misma ley que implica sucesión continua. Las sucesiones, sigue diciendo, como otras series, por ejemplo, los números, tienen la propiedad de que, dados el primer término y la ley de progresión, los términos restantes van presentándose en orden. La única diferencia es que en las sucesiones el orden es temporal, mientras que en los números es el de la prioridad lógica (G. II. 263). Además, la persistencia de la misma ley es el fundamento para afirmar que un nuevo ente temporal pertenece a la misma sustancia que un ente pasado. La identidad de una sustancia en diferentes tiempos se reconoce, dice, “por la persistencia de la misma ley de la serie, o de la transición simple continua, que nos conduce a la opinión de que un mismo sujeto o mónada está cambiando. La existencia de una ley persistente, en la cual están incluidos los estados futuros de aquello que concebimos como lo mismo, es precisamente lo que a mi entender hace de esto una misma sustancia” (G. II. 264). Estos pasajes explican muy claramente lo que Leibniz quería dar a entender cuando afirmaba que cada mónada contiene en su naturaleza la ley de la continuación de la serie de sus operaciones (D. 38; G. II. 136). Ellos nos permiten también advertir lo que quedaría de la doctrina de las mónadas si se prescindiera de la apelación a la sustancia. Todos los predicados de una sustancia dada forman una serie causal: esta serie podría, por tanto, ser interpretada como si definiera lo que hemos de entender por sustancia, y podría prescindirse de la referencia al sujeto y al predicado. Entonces, la pluralidad de las sustancias se plasmaría en la doctrina según la cual un ente que existe en un momento dado es causado, no por todo el estado precedente del universo, sino por algún ente definido que existió en el momento anterior. Esta suposición está implícita en la búsqueda ordinaria de las causas de los seres particulares. Se supone, por ejemplo, que dos entes simultáneos A y B han sido causados, respectivamente, por los dos entes distintos precedentes α y β , y no que cada uno de ellos haya sido causado por todo el estado anterior del universo. Esta suposición, de justificarse, sería suficiente para establecer algo muy parecido a la filosofía de Leibniz. Pues A y B, a su vez, causarán, respectiva-

⁸ Véase Lotze, *Metaphysik*, libro 1, cap. III, espec. § 32.

mente, entes distintos A' y B', y así sucesivamente. De este modo, la negación de la interacción de las sustancias se reduce, cuando la serie sustituye al sujeto singular, al aserto de que hay muchas series causales, y no sólo una. Volveré a esta afirmación cuando me ocupe de los fundamentos leibnicianos de la pluralidad de las sustancias⁹. Por ahora quisiera indicar cuán fácilmente podría haberse librado Leibniz, en esta etapa, de la apelación al sujeto y al predicado, y haber introducido la unidad de la ley o serie para substituir la del sujeto lógico —doctrina de la cual, como de la suya propia, se desprende necesariamente la persistencia e independencia de las sustancias.

21. Parece llegado ahora el momento de investigar de qué manera, para Leibniz, se diferencia una sustancia de la suma de sus predicados. Si la mónada hubiera sido reducida a una mera serie causal, habría sido identificada precisamente con la suma de sus predicados, y habría asumido entonces una unidad puramente formal; no habría habido un sujeto actual, el mismo para todos los momentos del tiempo, sino sólo una serie de términos perpetuamente nuevos. Habría seguido habiendo sustancias simples, en el sentido de series causales independientes, pero no habría habido razón para considerar al alma como una de esas sustancias simples, ni para negar la interacción causal entre mis estados y otros entes. Al contrario, es porque Leibniz juzgó que el *Ego* era evidentemente un sujeto, que sus diversos estados la parecieron constituir una serie causal independiente. Por ello, no debemos decir, como se hace a menudo sin mayor fundamento, que Leibniz *identificó* la sustancia con la actividad; la actividad es la *esencia* de las sustancias, pero las sustancias mismas no son esencias, sino los sujetos de las esencias y de los demás predicados¹⁰. De modo que

⁹ Véase el final del capítulo VII.

¹⁰ Cf. D. 118; G. IV. 509: "En cuanto a mí, en la medida en que creo haber captado la noción de acción, sostengo que aquel dogma filosófico tan aceptado según el cual *las acciones pertenecen a sujetos (esse suppositorum)*, proviene de ella, y es probado mediante ella; y creo que este principio es tan verdadero que es también recíproco, de modo que no sólo aquello que actúa es una sustancia singular, sino también que toda sustancia singular actúa sin intermisión". Se desprende claramente, de este pasaje, que la sustancia se concibe como un sujeto permanente, de modo que la aserción de actividad es significativa, y no constituye una mera tautología.

una sustancia no es, para Leibniz, idéntica a la suma de sus estados¹¹; lejos de ello, dichos estados no pueden existir sin una sustancia a la cual sean inherentes. El fundamento de la suposición de las sustancias (y esto es algo muy importante) es pura y únicamente lógico. De lo que se ocupa la ciencia es de los *estados* de las sustancias, y sólo éstos pueden ser dados en la experiencia. Se supone que son estados de *sustancias* porque se sostiene que participan de la naturaleza lógica de los predicados, y por ello exigen sujetos de los cuales puedan predicarse. Toda la doctrina depende, sin excepción, de esta presunción puramente lógica. Y esto nos hace volver a la distinción, que ya hicimos en el capítulo II, entre dos clases de proposiciones de sujeto y predicado. Aquella que es apropiada para las verdades contingentes, para lo que se predica de sustancias actuales, es la que dice: “éste es un hombre”, y no “el hombre es racional”. Aquí se supone que *éste* debe ser definido, no primariamente por predicados, sino simplemente como la sustancia que es. La sustancia no es una idea, ni un predicado, ni una colección de predicados; es el substrato al cual son inherentes los predicados (cf. N.E., págs. 225-26; G. V. 201-203; esp. § 2). Parecería, sin embargo, que la palabra *éste* debiera significar algo, y que es indispensable un significado para distinguir de cuál sustancia estamos hablando. Lo que quiere darse a entender, usualmente, es alguna referencia al tiempo o al lugar, de modo que “éste es humano” se redujera a “aquí existe humanidad”. La referencia al tiempo y al lugar es admitida hasta cierto punto por Leibniz (véase v.g. G. II. 49), pero éste consideraba que el tiempo y el lugar mismos podían reducirse, en última instancia, a predicados. En esta forma la sustancia, despojada de sus predicados, queda privada de toda significación¹². En cuanto a la forma en que un término completamente desprovisto de significado podría emplearse lógicamente o ser válido en metafísica, confieso que es algo que me deja tan perplejo como a Locke¹³. Cuando nos refi-

¹¹ Cf. G. II. 263; “Las sustancias no son enteros que contengan partes *formaliter*, sino cosas completas que contienen a otras parciales *eminenter*”. Cf. también G. VI. 350.

¹² Bradley, al tratar de reducir todos los juicios a predicados sobre la realidad, incurre en la misma opinión respecto de su sujeto último. La realidad, para él, no es una idea, y por lo tanto, debemos suponer, carece de significado. Véase su *Logic*, págs. 43, 49, 50, 66.

¹³ *Ensayo*, libro II, cap. XXIII, párrs. 1, 2; N.E., págs. 225-26.

ramos a la identidad de los indiscernibles, observaremos que el propio Leibniz, al sostener que una sustancia se define por sus predicados, cayó en el error de confundirla con la suma de dichos predicados. Que ello era un error dentro de su concepción es más que evidente, pues en tal caso no habría fundamento para oponer los sujetos a los predicados, desde el momento en que los primeros no serían más que colecciones de los segundos. Además, en esa eventualidad, las predicaciones concernientes a las sustancias actuales serían precisamente tan analíticas como las relativas a esencias o especies, mientras que el juicio relativo a la existencia de una sustancia no sería sólo un juicio, sino una colección de tantos juicios como predicados temporales tuviera el sujeto. La confusión en este aspecto parece, en realidad, ser en gran parte responsable de toda la teoría de los juicios analíticos.

22. La relación del tiempo con la noción leibniziana de la sustancia es difícil de entender claramente. ¿Se supone la realidad del tiempo como premisa, y se la niega como conclusión? Una sustancia, según hemos visto, es esencialmente un sujeto que persiste a través del tiempo. Pero mediante la doctrina según la cual todos los estados de una sustancia son eternamente sus predicados, Leibniz trata de eliminar la dependencia del tiempo. Sin embargo, no hay forma posible, a mi entender, de efectuar en última instancia esa eliminación. Pues debemos distinguir entre el estado de la sustancia en un momento dado, y el hecho de que tal sea su estado en dicho momento. Sólo lo último es eterno, y por ello, es lo único que Leibniz debe tomar como predicado de la sustancia. El estado presente existe ahora, pero no existirá en el momento siguiente; por ello, no puede, él mismo, ser eternamente un predicado de la sustancia. El predicado eterno es *que* la sustancia posee tal estado en tal momento. Por lo tanto, el pretendido predicado se resuelve él mismo en una proposición, que a su vez no consta de sujeto y predicado. Este tema es bien ilustrado por un pasaje en el que Leibniz procura explicar cómo un predicado eterno puede referirse a una parte del tiempo. Aquello que emana de la naturaleza de una cosa, dice, puede emanar perpetuamente o por un tiempo dado. Cuando un cuerpo se mueve en línea recta sin intervención de fuerzas extrínsecas, se deduce que en determinado momento estará en cierto punto, pero no que se quedará en él para siempre (G. II. 258). Lo que se deduce, en

este caso, para un tiempo, es en sí una proposición, que a su vez es lógicamente previa a la predicación subsiguiente intentada. Este ejemplo debería aclarar que tales proposiciones no pueden reducirse en forma válida a predicaciones.

La doctrina de la actividad, empero, parece destinada a librar a tales proposiciones de toda referencia a partes actuales del tiempo, y así convertir a las proposiciones referentes a estados de una sustancia en diferentes tiempos, en predicados meramente complejos. Leibniz se ve obligado a sostener que *existir ahora* y *existir antes* son nociones que no difieren entre sí intrínsecamente, sino sólo en virtud de alguna relación entre lo que existe ahora y lo que existía entonces; y además, que esta relación es debida a la cualidad de lo que existe en estos tiempos diferentes. Esto es lo que se intenta mediante la noción de actividad. Para evitar la relación con momentos del tiempo, estos momentos deben reducirse a elementos o partes de los estados correspondientes. Pero se supone que la actividad, a su vez, introduce una diferencia de cualidad entre los estados precedentes y los sucesivos, mediante la cual podríamos interpretar su orden de sucesión como resultado de sus propias naturalezas. El estado precedente es el deseo, y el sucesivo, lo deseado —tal es, *grosso modo*, la diferencia de los estados, a la cual se busca reducir la diferencia temporal. Pero este intento, a mi entender, no puede tener éxito. En primer lugar, pocas personas estarían dispuestas a admitir lo que se deduce de esta doctrina, a saber, que es pura tautología decir que la actividad o el deseo están dirigidos al futuro. En segundo lugar, la doctrina presente no puede explicar lo que se entiende por simultaneidad de estados de diferentes sustancias. Si se admite la simultaneidad, se deduce que el tiempo presente, o cualquier otro, no está meramente en mi conciencia, sino que es algo singular y único con respecto a lo cual coinciden estados simultáneos. Hay, en resumen, *un* tiempo, no tantos como sustancias. De ahí que el orden temporal no pueda ser meramente algo contenido en *mi* mente ni un conjunto de relaciones entre *más* estados. En tercer lugar, puede cuestionarse lo que ganamos sustituyendo el orden debido al tiempo por el debido a la actividad. Tenemos una serie de estados A, B, C, D, . . . , tal que la actividad de A se refiere a B, la de B a C, y así sucesivamente. Decimos luego que el orden así obtenido constituye el significado real del orden temporal. La

dificultad reside en entender la relación de la actividad de A con la B a que se refiere. Parece esencial que el objeto de la actividad o deseo sea inexistente, pero debe considerársele también como capaz de llegar a existir. En esta forma, la referencia al tiempo futuro parece ser parte del significado de la actividad, y el intento de inferir el tiempo de la actividad implica, así, un círculo vicioso. Y entonces, una vez más la definición de un estado de una sustancia parece imposible sin el tiempo. Un estado no es simple; al contrario, es algo infinitamente complejo. Contiene vestigios de todos los estados pasados, y encierra en su seno todos los estados futuros. Es, además, un reflejo de todos los estados simultáneos de las demás sustancias. En consecuencia, no hay modo de definir un estado que no sea como estado en un momento dado. Y por último, todos los estados constan de percepciones, y de deseos de percepciones, ya sea del mundo o de las verdades eternas. Pero las percepciones implicadas en el reflejo del universo (del cual proviene todo conocimiento de existencia actual) suponen simultaneidad en su definición. Esta tesis será probada cuando pasemos a ocuparnos de la percepción, y la doctrina general del tiempo volverá a ser examinada con referencia al espacio. Trataré luego de demostrar que debe existir un mismo orden entre los estados de todas las sustancias, y que este orden, en consecuencia, no puede depender de los estados de ninguna sustancia en particular.

En consecuencia, el tiempo está supuesto necesariamente en el tratamiento leibniciano de la sustancia. El hecho de que aparezca negado en la conclusión no es un triunfo, sino una contradicción. Un resultado muy similar se obtiene con respecto al espacio, cuando examinamos los fundamentos de la pluralidad de las sustancias. Comprobaremos que Leibniz se esforzó constantemente por eliminar, mediante una infructuosa crítica ulterior, estas premisas indispensables, pero para él inadmisibles.

CAPÍTULO V

LA IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES Y EL PRINCIPIO DE CONTINUIDAD. POSIBILIDAD Y COMPOSIBILIDAD

23. Llego ahora al último de los principios lógicos generales de Leibniz. La identidad de los indiscernibles y el principio de continuidad están estrechamente vinculados, aunque no sean deducibles entre sí. Ambos principios están incluidos en la afirmación de que todas las sustancias creadas forman una serie, en la cual toda posición intermedia posible entre el primero y el último de los términos está llenada una vez y sólo una vez. La afirmación de que toda posición posible está llenada una vez es el principio de continuidad; aquella según la cual sólo está llenada una vez constituye el de la identidad de los indiscernibles. Examinaré primero al segundo de estos principios. Averiguaremos: 1) qué significa, 2) cómo lo estableció Leibniz, y 3) hasta qué punto eran válidos los argumentos presentados para sostenerlo.

1) No hay dificultad alguna en cuanto al significado de la identidad de los indiscernibles. No ha sido, como el principio de razón suficiente, expresado de diferentes maneras en diferentes ocasiones. Afirma "que no hay en la naturaleza dos seres reales y absolutos indiscernibles" (D. 259; G. VII. 393), o, en otras palabras, que "no hay dos sustancias completamente similares, o que difieran *solo numero*" (G. IV. 433). Se aplica sólo a las sustancias; los atributos existentes, como lo explica Leibniz al examinar el lugar (D. 266; G. VII. 400, 401) pueden ser indiscernibles. La doctrina de Leibniz no es la sostenida por el señor Bradley, según la cual toda diversidad debe ser diversidad de contenido. Si tal

fuera el principio, sería mucho más fundamental, y tendría que ser considerado antes que la definición de la sustancia. El principio, lejos de sostener sólo la diversidad de contenido, supone también la diversidad material o numérica. Es, desde el punto de vista lógico, tan subsiguiente a la una como a la otra. La diversidad del contenido, propiamente dicha, es la diferencia entre un contenido y otro. La diversidad material o numérica es la diferencia entre un sujeto o sustancia, y otro. La doctrina de Leibniz afirma que dos cosas que son materialmente diversas, es decir, dos sustancias diferentes, difieren siempre en cuanto a sus predicados. Esta doctrina supone, evidentemente, ambas clases de diversidad, y afirma una relación entre ellas. La diversidad de contenido es a veces empleada también en este último sentido, como significando aquella diferencia, entre dos sujetos, que consiste en la posesión de diferentes predicados. Pero como este sentido es complejo, y está compuesto de las otras dos clases de diversidad, es mejor restringir la denominación de *diversidad de contenido* al sentido anterior, o sea, a la diferencia entre contenidos. La doctrina es, por tanto, que dos sustancias cualesquiera difieren en cuanto a sus predicados. En esta forma supone, de antemano, un conocimiento de la sustancia, y no podría examinarse mientras ésta no hubiera sido definida.

24. 2) Este principio no es, como el de razón suficiente, una premisa de la filosofía de Leibniz. Es deducido y demostrado en muchos pasajes. Pero las pruebas son diversas, no sólo en sus métodos sino hasta en sus resultados. Pues por lo menos una vez el principio aparece como meramente contingente, como las leyes del movimiento, y otras veces como metafísicamente necesario. En tales casos de inconsecuencia, conviene decidir, si es posible, cuál alternativa es más apropiada al resto del sistema, y cuál habría escogido el filósofo si le hubieran señalado la contradicción. Yo creo que Leibniz habría considerado necesario su principio. Para probarlo, examinaremos los diversos fundamentos que alega.

En la quinta carta a Clarke, Leibniz dice: "Esta suposición de dos indiscernibles... parece en verdad posible en términos abstractos: pero no es compatible con el orden de las cosas, ni con la sabiduría divina, que nada admite sin alguna razón" (D. 259; G. VII. 394). Continúa luego: "Cuando niego que haya dos gotas de agua perfectamente iguales, u otros dos cuerpos cualesquiera

perfectamente indiscernibles entre sí, no estoy diciendo que sea absolutamente imposible suponer-*(poser)*-los; sino que es algo contrario a la sabiduría divina, y que en consecuencia no existe. Sostengo que si existieran dos cosas perfectamente indiscernibles entre sí, serían dos: pero esa suposición es falsa, y contraria al gran principio de razón" (D. 260; G. VII. 394-95). En el opúsculo anterior (D. 247; G. VII. 371-72) deduce la identidad de los indiscernibles del principio de razón suficiente, diciendo que Dios no pudo tener ningún motivo para colocar uno de los dos indiscernibles *aquí* y el otro *allí*, en vez de haber adoptado el ordenamiento opuesto. Pero este argumento, por más que sea, de todos los que presenta a favor del principio, el menos *a priori* y el menos convincente, proporciona necesidad metafísica, pues hemos visto en el capítulo III que la necesidad de *alguna* razón suficiente es metafísicamente necesaria (G. II. 420). Así, las conclusiones negativas a partir de este principio (a saber, que determinada proposición es falsa, porque no podría tener razón suficiente) son necesarias, por más que las conclusiones positivas, cuando se asigna una razón suficiente específica, puedan ser contingentes. En consecuencia, Leibniz concluye dicha prueba con la observación de que suponer dos cosas indiscernibles es suponer la misma cosa bajo nombres diferentes (D. 247; G. VII. 372). El pasaje que afirma la posibilidad de los indiscernibles (que hasta donde llega mi información, es único) se debió probablemente, por tanto, al hecho de que estaba deduciendo su inexistencia del principio de razón suficiente, y que éste da, por lo general, resultados contingentes. Y es difícil estar seguro de la magnitud de la reserva implicada por las palabras "en términos abstractos".

El argumento precedente en favor de este principio está lejos de ser tan persuasivo como parece, y no representa apropiadamente el pensamiento de Leibniz. Parece suponer *aquí* y *allí* como fuentes de diversidad numérica, y luego inferir que debe haber alguna diferencia ulterior y aparentemente inconexa, además de la de posición. Pero lo que el filósofo quiso decir en realidad es que *aquí* y *allí* deben, ellos mismos, reducirse a predicados, de acuerdo con su lógica general. Esto es lo que intenta con su teoría del espacio, que examinaremos después. Pero ahora quiero insistir en que no debe suponerse que la diferenciación se efectúe por la diferencia de lugar, *per se*, sino por la diferencia respecto de los

predicados a los cuales, según la teoría de Leibniz, debe reducirse el lugar. Allí donde *aparece* la diferencia del lugar, debe haber diferencia de predicados, siendo esta última la verdad de la cual la primera es una expresión confusa. En consecuencia, alegar que dos sustancias no pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo, es afirmar una proposición lógicamente subsiguiente a la identidad de los indiscernibles. La prueba que se basa en la diferencia de lugares es, por tanto, meramente *ad hominem*, y no representa el elemento esencial del principio. Clarke está dispuesto a admitir que dos cosas deben diferir en lugar; en consecuencia, como el lugar es un predicado, deben tener predicados diferentes. Así Leibniz dice (N.E. 238; G. V. 213) que además de la diferencia de tiempo y lugar debe haber un principio interno de distinción, y agrega que los lugares y los tiempos se distinguen mediante las cosas, y no a la inversa. Y en otro pasaje (G. II. 250), vuelve a decir que las cosas que difieren respecto al lugar deben expresar su sitio, y así, diferir no sólo en cuanto al lugar o a una denominación extrínseca. Contaba sin duda, por lo general, con que sus lectores admitieran que dos cosas no podrían existir en un mismo punto espaciotemporal, y así deducirían, de tal admisión, una diferencia intrínseca. Pero con su teoría del espacio y del tiempo no podía apoyarse lógicamente en este argumento, habiendo utilizado la identidad de los indiscernibles para refutar la realidad del espacio y el tiempo. Tenía también otro fundamento, más abstracto, derivado de la naturaleza de la sustancia, y estrechamente relacionado con las doctrinas lógicas que ya hemos examinado. Si no hubiera tenido tal fundamento, se habría visto envuelto en muchas dificultades insuperables. Pues declara (D. 273; G. VII. 407) que Dios nunca escogerá entre los indiscernibles, lo cual, en verdad, es resultado directo de la razón suficiente. En consecuencia, debemos inferir que, entre todas las sustancias actuales, no hay ninguna respecto de la cual pueda jamás concebirse otra sustancia exactamente igual. Pues si fuera posible concebirla, Dios la habría concebido, y en ese caso no podría haber creado ninguna de las dos. La prueba de que cuando las nociones consideradas son nociones de sustancias, los indiscernibles son inconcebibles, ha de encontrarse en el mismo Leibniz, y debe ser ahora examinada.

La naturaleza de una sustancia individual, o ser completo, dice

Leibniz, consiste en poseer una noción tan completa que basta para comprender y deducir todos los predicados del sujeto de la noción¹. “De ello”, continúa, “se deducen varias paradojas considerables, como por ejemplo, que no es verdad que dos sustancias se parezcan entre sí completamente y sólo difieran numéricamente” (G. IV. 433). En este argumento parecen haberse omitido varios pasos intermedios, supongo que porque Leibniz los consideraba obvios. No puedo hallar tales pasos presentados explícitamente en ninguna parte, pero me imagino que su argumento podría exponerse así: todo lo que puede decirse válidamente de una sustancia se reduce a asignarle sus predicados. Toda denominación extrínseca (es decir, toda relación) tiene un fundamento intrínseco, o sea, un predicado correspondiente (G. II. 240). La sustancia, por lo tanto, queda plenamente definida cuando se ha procedido a enumerar todos sus predicados, de modo que no quede modo alguno en que la sustancia pudiera dejar de ser única. Supongamos, por ejemplo, que A y B fueran dos sustancias indiscernibles. Entonces A diferiría de B tan exactamente como B diferiría de A. Como observó una vez Leibniz respecto de los átomos, serían diferentes pero sin ninguna diferencia (N.E. pág. 309; G. V. 268). También podríamos presentar el argumento así: A difiere de B, en el sentido de que son sustancias diferentes; pero ser diferente en este sentido es tener una relación con B. Esta relación debe tener necesariamente un predicado correspondiente en A. Pero como B no difiere de sí misma, B no puede tener el mismo predicado. De modo que A y B diferirán en cuanto a sus predicados, lo cual contradice la hipótesis. En verdad, si aceptamos que nada puede decirse de una sustancia salvo asignarle sus predicados, parece evidente que ser una sustancia diferente es poseer diferentes predicados. Pues si así no fuera, habría en la determinación de una sustancia algo más que los predicados, ya que una vez asignados todos ellos la sustancia continuaría aún indeterminada.

¹ Véase el apéndice, § 17. Así Wolff dice: (*Lógica*, cap. I, § 27): “Todo cuanto concebimos, o todo lo que se halla, en un *individuo*, está determinado en todo respecto; y es precisamente por esto, por estar la cosa determinada, tanto en lo que constituye su esencia, como en lo que es en ella accidental, que adquiere la cualidad de *individuo*”.

25. 3) Este argumento según creo, me parece, es válido en la medida en que prueba que si el sujeto y el predicado no pueden constituir la forma canónica de las proposiciones, no puede haber dos sustancias indiscernibles. La dificultad reside en impedir que pruebe que no puede haber en absoluto dos sustancias. Pues la diversidad numérica de las sustancias es lógicamente anterior a su diversidad respecto de sus predicados; no puede siquiera plantearse que difieran respecto de los predicados a menos que difieran ya numéricamente. Pero el juicio de la diversidad numérica, por sí solo, está expuesto a todas las objeciones que Leibniz puede acopiar contra los indiscernibles². Mientras no se les hayan asignado predicados, las dos sustancias siguen siendo indiscernibles; pero no pueden poseer predicados mediante los cuales dejen de ser indiscernibles, a menos que primero se las distinga como numéricamente diferentes. De manera que partiendo de los principios de la lógica leibniziana, la identidad de los indiscernibles no puede llegar a fundamentarse plenamente. Leibniz habría debido, como Espinosa, admitir sólo una sustancia. Fundándose sobre cualquier otra lógica, no podría haber ninguna base para negar la existencia de la misma colección de cualidades en diferentes lugares, pues la prueba adversa reposa enteramente en la negación de las relaciones. Pero como una lógica diferente destruye la sustancia, destruirá también todo aquello que pudiera asemejarse a la formulación leibniziana de su principio.

Pero además, el argumento parece presentar una objeción (la misma que fue sugerida en el capítulo anterior) contra toda la doctrina de la sustancia. Si una sustancia sólo es definida por sus predicados (y esto es esencial para la identidad de los indiscernibles) entonces, parecería ser idéntica a la suma de sus predicados. En ese caso, decir que existe determinada sustancia, es simplemente una forma compendiosa de afirmar que todos sus predicados existen. Los predicados son *inherentes* a la sustancia como las letras son inherentes al alfabeto. Los juicios lógicos previos son los que afirman la existencia de los diversos predicados, y la sustancia ya no es algo distinto de ellos, que ellos determinan, sino que es meramente el conjunto simultáneo de

² Cf. la prueba de la Prop. V en el libro I de la *Ética* de Espinosa.

todos los predicados. Pero esto, como ya hemos visto, no es lo que Leibniz quiere decir. La sustancia es un objeto indivisible simple y singular, que persiste a través del tiempo; no es lo mismo que la serie de sus estados, sino que es el sujeto de ellos. Pero en este caso, una sustancia no está, en propiedad, definida por sus predicados. Hay una diferencia entre afirmar cierto predicado de una sustancia y afirmarlo de otra. La sustancia sólo puede ser *definida* como "esto". O mejor dicho (y aquí es donde se derrumba la doctrina de la sustancia) no puede ser *definida* en absoluto. Definir es señalar el significado, pero una sustancia, por su misma naturaleza, carece de él, pues sólo los predicados se lo otorgan. Hasta decir "esto" es indicar alguna parte del espacio o del tiempo, o alguna cualidad distintiva; explicar en cualquier forma a cuál sustancia nos referimos es darle algún predicado. Pero, a menos que sepamos de antemano de qué sustancia estamos hablando, nuestro juicio carece de definición, pues afirmar el mismo predicado de otra sustancia sería un juicio diferente. De modo que incurrimos necesariamente en un círculo vicioso. La sustancia debe estar numéricamente determinada antes de la predicación, pero sólo los predicados dan determinación numérica. De modo que una sustancia o bien carece por entero de significado, y en tal caso no puede distinguirse de ninguna otra, o se reduce a todas o a algunas de las cualidades supuestas en sus predicados. Estas dificultades son el resultado invariable de admitir, como elementos de las proposiciones, cualesquiera términos carentes de significado, es decir, términos que no pueden llamarse ni ideas ni conceptos. En contra de la suposición de *muchas* sustancias, podemos alegar, como el señor Bradley, que toda diversidad debe ser diversidad de significados; en contra de la suposición de *una* sustancia, podemos alegar que lo mismo ocurre con la identidad. Y esto vale también contra la supuesta autoidentidad de la *realidad* de Bradley.

26. Vinculada con la identidad de los indiscernibles está la afirmación de que toda sustancia tiene un número infinito de predicados. Ello se pone en evidencia por el mero hecho de que toda sustancia debe tener un predicado correspondiente a cada momento del tiempo. Pero Leibniz va más lejos. El estado de una sustancia en cualquier momento es analizable en un número infinito de predicados. Esto mismo *podría* deducirse del hecho de

que el estado presente tiene relaciones con todos los estados pasados y futuros, las cuales, según Leibniz, deben afectar al estado presente; en rigor, es en ello en lo que consiste su verdad. Pero otro factor es la representación del universo entero que necesariamente implica una infinita complejidad en cada uno de los estados de cada sustancia. Esta infinita complejidad es rasgo distintivo de lo contingente. Para Leibniz hay una diferencia, entre el análisis de lo necesario y el de lo contingente. El análisis a partir de lo posterior por naturaleza hacia lo anterior por naturaleza finaliza en la materia necesaria con las nociones primitivas, así como el análisis de los números finaliza con la unidad. Pero en los contingentes o existentes, este análisis se proyecta hacia el infinito, sin alcanzar jamás los elementos primitivos (G. III. 582). Leibniz vuelve a señalar que es para nosotros imposible adquirir el conocimiento de los individuos, y determinar exactamente la individualidad de cosa alguna. Pues la individualidad incluye la infinitud, y sólo quien entienda ésta podrá conocer el principio de la individuación de tal o cual cosa (N.E. 309; G. V. 268). Las verdades necesarias y contingentes difieren entre sí como los números racionales y los irracionales. La resolución de estos últimos se proyecta en la infinitud (G. VII. 309).

Y vuelve a decir (G. VII. 200): "La diferencia entre las verdades necesarias y las contingentes es por cierto la misma que entre los números commensurables y los incommensurables. Pues la reducción de los primeros a una medida común es análoga a la demostración de las verdades necesarias, o su reducción a aquellos que son idénticos. Pero, así como en el caso de los irracionales, la reducción implica un proceso infinito, sin dejar por ello de aproximarse a una medida común, de manera que se obtiene una serie definida pero interminable, las verdades contingentes, a su vez, exigen un análisis infinito, que sólo Dios puede llevar a cabo".

Me temo que Leibniz haya considerado esto, hasta cierto punto, como una confirmación de su doctrina de la contingencia. Parece haber creído natural que lo contingente fuera aquello que nosotros no podemos entender perfectamente; dice, por ejemplo, que sólo Dios ve *cómo* yo y la existencia estamos reunidos, y conoce

a priori la causa de la muerte de Alejandro³. El mundo de los contingentes está caracterizado, no sólo por el hecho de existir, sino también porque todo en él implica la infinitud, dada su infinita complejidad, y de este modo es inaccesible al conocimiento humano exacto.

Tales pasajes han conducido a muchos comentadores a creer que la diferencia entre lo necesario y lo contingente encierra una referencia esencial a nuestras limitaciones humanas, mientras que no subsiste para Dios. A mi entender, esta creencia se basa en una confusión y ocasiona un perjuicio muy innmercido al sistema de Leibniz. La confusión se establece entre el carácter general de todos los contingentes, tanto actuales como posibles (pues los mundos posibles implican la misma complejidad infinita, que por cierto constituye un resultado necesario del tiempo) y el significado de la contingencia misma. Es metafísicamente necesario que el contingente posea esta complejidad; pero lo que hace la contingencia no es la complejidad, sino la existencia. O bien, para decirlo de otro modo, la confusión se crea entre las verdades eternas *sobre* lo contingente (es decir, las proposiciones necesarias sobre las *naturalezas* de las sustancias) y la verdad contingente de que tales sustancias existen. Esta distinción *debe* formularse (aunque Leibniz pueda haber sido culpable de alguna confusión al respecto) por muchas razones, y muy poderosas. En primer lugar, las verdades relativas a los mundos *posibles* no pueden ser contingentes, y todas las verdades referentes al mundo actual son, una vez despojadas de la aserción de existencia actual, verdades acerca de uno entre los mundos posibles. En segundo lugar, Dios fue libre en el acto de la creación gracias a la posibilidad de otros mundos: su elección fue así contingente. Y su libertad, lo mismo que la de sus criaturas, sólo puede ocurrir si la contingencia es metafísicamente verdadera, y no mera ilusión. En tercer lugar, el principio de razón suficiente, en el sentido en que afirma causas finales, está coordinado con el principio de contradicción, y rige para los actos de Dios exactamente lo mismo que para el mundo actual; mientras que, en la alternativa contraria, la creencia leibniziana de que Dios hizo uso de dos principios debe ser declarada errónea. La doctrina de las causas fina-

³ G. IV. 433; V. 392 (N.E. 469).

les, de los mundos posibles, de la naturaleza sintética de las conexiones causales, y de la libertad (en suma, todo lo que es característico de Leibniz), depende de la naturaleza en última instancia irreductible de la oposición entre las proposiciones existenciales y las necesarias. Por ello, debemos sostener que Leibniz no sólo quiso significar, por *contingente*, aquello que *nosotros* no podemos explicar plenamente. Pero me temo que no puede absolvérselo de haberse detenido con gusto en esta supuesta confirmación de la doble naturaleza de las proposiciones.

Aquí, una vez más, vuelvo a creer, como en todo este trabajo, que Leibniz no advierte claramente la diferencia entre la relación del individuo con la especie y la de la especie con el género. Afirma a veces que no existe diferencia entre estas dos relaciones —opinión respecto de la cual no veo objeciones, salvo que es incompatible con su noción de la sustancia individual. Esta opinión subraya, como ya hemos visto, la identidad de los indiscernibles, y está sugerida en los *Nuevos ensayos*, en dónde, sin embargo, lleva a resultados que Leibniz debería haber considerado muy inconvenientes. “Matemáticamente hablando”, dice, “la mínima diferencia que hace dos cosas disímiles en cualquier aspecto, las hace diferentes en especie... En este sentido, dos individuos físicos nunca serán perfectamente iguales, y lo que es más, el mismo individuo pasará de una especie a otra, pues nunca es enteramente igual a sí mismo más que por un momento”⁴ (N. E. 335-36; G. V. 287-88). Su opinión parece ser que, en materia de verdades eternas, comenzamos con esencias y predicados, y determinamos sus relaciones; mientras que en las verdades contingentes, comenzamos con la existencia de algo indeterminado, tal como el *ego*, e investigamos sus predicados. La pregunta es, en este caso, cuál es la naturaleza de este ente. Y como toda sustancia posee un número infinito de predicados, esta pregunta nunca podrá ser respondida plenamente. Pero es evidente (aunque Leibniz no parece haberlo advertido) que al comenzar con el *ego*, o con cualquier otro ente, debemos haber determinado ya alguna propiedad única de nuestra sustancia, pues de lo con-

⁴ Parece probable que Leibniz no entienda, por un “individuo físico” una sustancia singular, pues si lo hiciera, el pasaje estaría en contradicción con toda su filosofía. Esto resulta aún más probable por sus ejemplos, tomados del círculo, de la elipse y de otras figuras matemáticas.

trario no sabríamos de lo que estamos hablando, la pregunta sería completamente indeterminada. La posición espaciotemporal está, según creo, tácitamente supuesta en tales cuestiones, y es esta suposición, por sí sola, la que les otorga un significado definido y una respuesta también definida.

27. La complejidad infinita de las sustancias nos ayudará al examinar nuestro tema siguiente, *el principio de continuidad*. Este principio llega a ocupar un lugar prominente en las exposiciones de Leibniz, pero yo no llego a percibir que, salvo en la medida en que se lo aplique en la matemática, tenga en algún caso gran importancia. Hay tres clases distintas de continuidad, todas las cuales son afirmadas por Leibniz. En su opinión, ninguna de ellas, posee necesidad metafísica, pero las cree a todas necesarias para el "orden de las cosas". Estas tres clases son: 1) la continuidad espaciotemporal, 2) la que puede llamarse continuidad de los casos, y 3) la continuidad de los entes actuales o de las formas. Examinémoslas sucesivamente.

1) La continuidad espaciotemporal es a su vez de doble índole. Hay la continuidad del espacio y del tiempo mismos, cuya necesidad metafísica admite Leibniz, y la continuidad de lo que existe en el espacio y en el tiempo. La primera no nos incumbe aquí. La segunda incluye el movimiento y otras clases de cambio. Con respecto al cambio, se acepta generalmente que debe ser gradual, que un cambio de posición implica la ocupación intermedia de una serie continua de posiciones también intermedias, o que un cambio de color incluye el paso a través de todos los colores intermedios. No conozco razón alguna que fundamente tal principio, como no sea que sólo consideramos que las cualidades que se presentan en diferentes partes del tiempo pertenecen a una misma cosa, cuando están vinculadas entre sí por alguna de esas series continuas. Los saltos de un lugar a otro, o de un estado a otro, según Leibniz, están exactamente en un mismo nivel (G. II. 169); toda razón *a priori* contra los primeros se aplicará también contra los segundos. Cree también que ambos son metafísicamente posibles, pero que están condenados por la misma razón que el vacío, el reposo o el hiato (G. II. 182), o sea, por lo que él vagamente llama "el orden de las cosas" —una especie de per-

fección metafísica que parece consistir en todo aquello que da gusto al metafísico ⁵.

2) La continuidad de los casos es la única forma del principio de continuidad que aparece en la carta de Leibniz a Bayle sobre un principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza. (D. 33-36; G. III. 51-55). Este principio afirma, que cuando la diferencia entre dos casos disminuye sin límite, la diferencia entre sus resultados también disminuye ilimitadamente, o, más en general, cuando los datos constituyen una serie ordenada, sus respectivos resultados también forman una serie ordenada, y las diferencias infinitesimales de la una conducen a diferencias infinitesimales en la otra (D. 33; G. III. 52). Este es, propiamente hablando, un principio matemático, y fue empleado como tal por Leibniz, con gran efecto, contra la matemática cartesiana, en especial contra la teoría cartesiana del impacto (v.g. G. III. 47). En matemática, aunque tenga excepciones en casos de lo que se llama inestabilidad, continúa en uso constante. Pero en filosofía no parece de gran importancia.

3) La tercera clase de continuidad es peculiar a Leibniz, y parece desprovista ya sea de validez evidente o de fundamentos que puedan servir para probarla. Que la naturaleza no da saltos (afirmación general común a todas las formas de continuidad) es un principio que según Leibniz se aplica también al paso de una sustancia a otra. Si dos sustancias difieren por una diferencia finita, debe haber, de acuerdo con Leibniz, una serie continua de sustancias intermedias, cada una de las cuales difiera infinitesimalmente de la siguiente ⁶. Como lo expresa a menudo, un hiato o vacío en las formas es algo tan inexistente como un vacío en el espacio (v.g. G.II. 168). A veces, pretende deducir de este principio (v.g. L. 377; N.E. pág. 51; G. V. 49-50) la identidad de los indiscernibles, pero tal deducción sólo puede tomarse como una muestra de la posibilidad de explicar el mundo en forma

⁵ Cf. G. III. 558: "Hay orden en la proporción, así como hay mucho que observar en una multiplicidad".

⁶ Cf. N.E. 712: "Todas las diferentes clases de cosas, cuya unión forma el universo, están en las ideas de Dios, quien conoce distintamente sus gradaciones esenciales, sólo como otras tantas ordenadas de una misma curva, cuya unión no permite la colocación de otras intermedias, pues ello indicaría desorden e imperfección". (Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Anmerkungen zum zweiten Búche, pág. 32).

compatible con dicha identidad. Pues la continuidad afirma que todo lugar en la serie está lleno, mientras que la identidad de los indiscernibles afirma que ninguno lo está dos veces. Esto último, según veremos, es lógicamente anterior a lo primero. Además lo último, según ya hemos visto, es metafísicamente necesario, mientras que lo primero sólo es exigido por el orden, o sea, que es contingente. Lo que Leibniz se propone hacer, en esos pasajes, es señalar que, habiendo cosas que sólo difieren entre sí infinitesimalmente, y que siendo las diferencias infinitesimales imperceptibles, el descubrimiento de objetos que parecen ser indiscernibles no refuta la negación de que son realmente indiscernibles. Y por esto es que Leibniz observa entre paréntesis (L. 380; N.E. 52; G. V. 51) que tiene razones *a priori* para fundar su opinión.

28. Es difícil explicarse por qué Leibniz sostuvo que las sustancias forman una serie continua. Por lo que sé, nunca ofreció siquiera un vestigio de razón para fundamentarlo, salvo que un mundo así le parecía más agradable que un universo con soluciones de continuidad. Pero no puedo dejar de creer que la continuidad espacial está conectada con esta forma de continuidad. Veremos después que toda mónada refleja el mundo desde cierto punto de vista, y que este punto de vista es a menudo considerado como un punto espacial. En consecuencia, los puntos espaciales vecinos entre sí deberían proporcionar puntos de vista infinitesimalmente diferentes, y por ello, dado que la imagen reflejada del universo ofrece la totalidad de las percepciones de las mónadas, los puntos vecinos entre sí en el espacio deberían estar ocupados por mónadas infinitesimalmente diferentes⁷. Hay muchas objeciones contra esta interpretación, que se irán presentando cuando nos ocupemos de la relación de las mónadas con el espacio. Pero también podrá advertirse, creo, que estas objeciones se presentan contra toda la teoría de las mónadas, y que por ello no pueden probar que las confusiones implicadas en la antedicha interpretación de la continuidad de las formas no existían efectivamente en la mente de Leibniz.

29. La continuidad de las formas no afirma que todas las formas posibles sean actuales. Al contrario, es vitalmente importante para el sistema de Leibniz sostener que lo posible es más

⁷ Cf. G. IV. 439.

vasto que lo actual. Las cosas son *posibles* cuando no son contradictorias en sí mismas; dos o más cosas son *composibles* cuando pertenecen a un mismo mundo posible, o sea, cuando pueden coexistir. Todos los mundos posibles poseen leyes generales, análogas a las del movimiento; se trata de leyes contingentes, pero de existencia necesaria (G. II. 51; cf. también G. II. 41). Por ello, dos o más cosas que no puedan ser colocadas bajo un mismo juego de leyes generales no son *composibles*. Y así ocurre con las especies. Aunque las especies actuales formen una serie continua, hay otras especies posibles fuera de la serie actual, y éstas, aunque sean posibles, no son composibles con las que existen. No todas las especies posibles, dice Leibniz, son composibles, de modo que algunas especies no pueden existir. Hay necesariamente especies que nunca han existido y nunca existirán, por no ser compatibles con las series que Dios ha escogido. No hay ninguna solución de continuidad en el orden de la naturaleza, pero ningún orden contiene todas las especies posibles (N. E. 334, G. V. 286).

La cuestión de la posibilidad y de la composibilidad es importante en la filosofía de Leibniz, pues en torno a ella gira su solución del problema del mal. Por ello parece conveniente examinar el significado de la composibilidad en forma algo más detallada.

Hay, según Leibniz, un número infinito de mundos posibles, o sea, de mundos internamente libres de autocontradicción. Estos mundos están todos conformes en ciertos aspectos (por ejemplo, en cuanto a las verdades eternas) mientras que difieren en otros. La noción de un ente es *posible* cuando no implica una contradicción. Toda noción de este tipo forma parte de la noción de *algún* mundo posible. Cuando varias nociones de entes posibles forman parte de la noción de un mismo mundo posible, son composibles, pues en ese caso pueden todas existir (cf. G. III. 573). Cuando no son composibles, entonces, aunque cada una de ellas sea posible separadamente, su coexistencia no es posible.

El significado de la composibilidad es, en esta forma, suficientemente claro. Pero subsiste una dificultad respecto de su aplicación. Pues ya hemos observado que según Leibniz no hay dos predicados contingentes de una sustancia que estén necesariamente vinculados. Cada uno de ellos lo está con la noción de la sustancia, en el sentido de que, dada esa sustancia, se sigue cada uno de los predicados. Pero cada predicado contingente

separado podría también haber pertenecido a una sustancia diferente, y en consecuencia, no hay dos de esos predicados que puedan estar necesariamente vinculados entre sí. De modo que al parecer, cualquier colección de entes posibles debe necesariamente ser componible, pues su coexistencia no puede ser auto-contradictoria (véase *supra*, págs. 37 y 38).

Esta dificultad la elude Leibniz mediante la necesidad de *alguna* razón suficiente para la serie en su totalidad. Aunque tal o cual razón suficiente sea contingente, debe haber alguna razón suficiente, y la ausencia de una condena a muchas series de entes a la imposibilidad metafísica. “Había”, dice, “una infinidad de posibles formas de crear el mundo, de acuerdo con los diferentes designios que Dios podría haberse propuesto, y cada mundo posible depende de ciertos designios o fines principales de Dios, suyos propios, o sea, de ciertos decretos primitivos (concebidos *sub ratione possibilitatis*), o leyes del orden general de este universo posible, al cual pertenecen y cuya noción determinan, al igual que las nociones de todas las sustancias individuales, que deben pertenecer al mismo universo” (G. II. 51). Este pasaje prueba terminantemente que todos los mundos posibles tienen leyes generales, que determinan la vinculación de los seres contingentes, tal como, en el mundo actual, ella está determinada por las leyes del movimiento y por la ley según la cual los espíritus libres persiguen lo que les parece óptimo para ellos⁸. Y sin necesidad de *algunas* leyes generales, dos mundos posibles cualesquiera serían composibles, pues no pueden contradecirse entre sí. Los posibles cesan de ser composibles sólo cuando no existe una ley general a la cual unos y otros se conforman. Lo que se llama el “imperio de la ley” es, en la filosofía de Leibniz, metafísicamente necesario, por más que las leyes actuales sean contingentes. Si esto no se comprende, la composibilidad ha de seguir siendo por fuerza ininteligible.

30. Al llegar a este punto convendría, para mayor claridad, enumerar los principales aspectos en que todos los mundos posibles coinciden, y aquéllos en que otros mundos posibles podrían diferir del mundo actual. Para ello, como Leibniz mismo no es muy explícito, tenemos que considerar cuáles proposiciones son

⁸ Este es un tema, según Lotze, sobre el cual Leibniz nunca se pronunció (*Metaphysik*, libro I, capítulo V, § 67).

necesarias y cuáles contingentes. Me contentaré, por ahora, con exponer opiniones; las pruebas se presentarán cuando se examinen en detalle las diversas cuestiones planteadas.

En primer lugar, Dios fue libre de no crear ninguno de los mundos posibles. Por tanto, aun lo que existe en todos ellos no existe necesariamente. Ello se aplica especialmente al espacio, al tiempo y al movimiento. Estos son necesarios por lo que respecta a sus propiedades, es decir, respecto de las proposiciones de la geometría y la cinemática, pero no en cuanto a su existencia. Dios no podría haber creado un mundo en el cual el espacio y el tiempo hubieran sido diferentes de lo que son en el mundo actual, y el tiempo, por lo menos, formaría parte de *cualquier* mundo posible, mientras que el espacio y el movimiento formarían parte de cualquier mundo en el que hubiera muchas sustancias. Asimismo, todos los mundos posibles constarían de mónadas, es decir, de sustancias individuales dotadas de actividad; y en todos los mundos posibles habría leyes causales generales. Pero la pluralidad de las sustancias no es necesaria; habría sido posible para Dios crear sólo una mónada, y ésta podría haber sido cualquiera de las mónadas creadas actuales. Todo lo que está implicado en la percepción y en la armonía preestablecida, incluida la existencia de otras sustancias, es contingente. Hasta parecería que cualquier selección casual de las mónadas actuales pudiera dar por resultado un mundo posible⁹. Pero los mundos pueden diferir del mundo actual, no sólo en número y en cantidad, sino también en cualidad. Otros mundos podrían poseer otras leyes del movimiento, y podrían, si no me equivoco, contener sustancias libres que no siempre elegirían lo aparentemente óptimo. En realidad, toda ley causal (aunque no la causalidad misma) podría haber sido diferente.

Estos parecen ser los principales aspectos relativos a los demás mundos posibles. Teniéndolos en cuenta, obtenemos una especie de jerarquía entre los principios de Leibniz, a medida que van especializándose sucesivamente por su aproximación al mundo actual. En cuanto a las contradicciones que aparecen en su doc-

⁹ Esto parece provenir no sólo de la independencia recíproca de las mónadas, sino también de una discusión con Des Bosses relativa a los días sucesivos de la creación en el Génesis: v.g., G. II 368, 370.

trina lógica de la posibilidad, será mejor postergarlas hasta que lleguemos a las pruebas de la existencia de Dios.

31. En relación con la posibilidad y la composibilidad, Leibniz distingue varias clases de necesidad. Primero, la metafísica o geométrica, la única que se llama estrictamente necesidad. Esta es la que hemos venido examinando hasta ahora, cuyo opuesto es autocontradictorio. Luego viene la necesidad hipotética, en la cual cada consecuencia emana con necesidad metafísica de una premisa contingente. Así, los movimientos de la materia poseen necesidad hipotética, pues son consecuencias necesarias de las leyes del movimiento, mientras que éstas son, en sí mismas, contingentes. Finalmente, existe la necesidad moral, que es aquella mediante la cual Dios y los ángeles y el sabio perfecto eligen el bien. Las acciones de los espíritus libres ocupan un lugar peculiar en relación con la necesidad. No sólo ocurre que sus estados, en la medida en que son resultados de estados anteriores, poseen sólo necesidad hipotética, sino que la consecuencia misma tiene meramente necesidad hipotética, por cuando implica una ley psicológica que los espíritus no están obligados a obedecer, aunque siempre lo hacen ¹⁰. Las dificultades que presenta esta concepción se examinarán cuando lleguemos al problema de la libertad y la determinación. Por ahora, es tiempo de abandonar las discusiones lógicas en las cuales nos hemos enzarzado, y de ocuparnos de la filosofía de la materia, de la cual, con ayuda de la lógica que ahora nos es familiar, Leibniz dedujo la doctrina con la que suelen comenzar las exposiciones de su obra, o sea, la doctrina de las mónadas.

¹⁰ Cf. D. 170, 171; G. III. 400, 401.

CAPÍTULO VI

¿POR QUÉ CREÍA LEIBNIZ EN UN MUNDO EXTERIOR

32. Paso ahora a un orden de ideas enteramente nuevo. De las cuestiones de la lógica (la naturaleza de las proposiciones, la definición de sustancia, cómo deben diferir las sustancias *si* hay muchas) paso a las cuestiones del mundo actual: ¿cómo puede la noción de sustancia aplicarse al mundo de los entes? ¿Hay una sustancia o muchas? ¿Qué propiedades tienen las sustancias actuales más allá de las que incluye la definición de sustancia? ¿Y cómo contribuye esta noción a explicar las dificultades que el mundo actual presenta al metafísico?

Al encarar este problema, Leibniz, por razones que aparentemente fueron sólo históricas y psicológicas, comenzó con la materia como dato. Parecería que al haber abandonado el escolasticismo se hubiera vuelto hacia Gassendi y Hobbes, hacia el atomismo y el materialismo (G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 y L. 300 y D. 72; G. I. 52-54). Si no adoptó el materialismo, ello se debió a dificultades que encontró en la concepción ordinaria de la materia. Por ello, inventó lo que podría llamarse una teoría espiritualista o idealista de la materia: pero siempre con la materia como el punto de partida. Por ello, el problema con el cual comenzó no fue: ¿existe la materia? sino, ¿cuál es la naturaleza de la materia? A este respecto, Leibniz, cuya ontología comienza con la dinámica, que gradualmente va transformando en psicología, fue menos filosófico que el obispo Berkeley. La pregunta: ¿existe la materia? es, por tanto, algo que Leibniz nunca respondió plenamente. No obstante, hay algunas observaciones suyas, sobre esta cuestión, que pueden ayudar a comprender su actitud.

A este respecto hay dos opúsculos particularmente importantes. El primero de ellos es una carta a Foucher, escrita aproximadamente en 1676, nueve o diez años antes de que Leibniz hubiera concluido su sistema filosófico (G. I. 369-374). El segundo es un escrito sin fecha, intitulado "Sobre el método de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios" (G. VII. 319-22; N.E. 717-20). Si bien hay en sus escritos posteriores comentarios aislados que parecerían armonizar con estos dos trabajos, no he podido encontrar ningún pasaje con fecha cierta, una vez completada la elaboración de su filosofía, en el cual se examine seriamente la existencia de la materia, y parece cuando menos posible que Leibniz sólo se viera inducido a cuestionar su existencia en razón de las dificultades del *continuum*, que en su opinión eran resueltas completa y satisfactoriamente por la doctrina de las mónadas. Esta interpretación se ve apoyada por el propio relato de Leibniz sobre el origen de sus opiniones, en el *Système nouveau*¹: "Al principio, cuando acababa de liberarme del yugo de Aristóteles, adopté el vacío y los átomos, pues tal es la concepción que mejor satisface a la imaginación. Pero habiendo superado esa etapa, percibí, después de mucha meditación, que es imposible encontrar los *principios de una unidad real* en la materia sola, o en lo que es únicamente pasivo, por cuanto no es sino una colección o agregado de partes *ad infinitum*. Ahora bien: una multiplicidad sólo puede deber su realidad a *unidades genuinas*, que provienen sólo de otra parte y que son algo muy diferente de los puntos matemáticos, meros extremos o modificaciones de lo extenso, de los cuales es seguro que no puede estar compuesto el *continuum*. En consecuencia, para encontrar estas *unidades reales*, me vi obligado a recurrir a un *punto real y animado*", etc. Parecería que hubiesen pasado muchos años entre el descubrimiento por Leibniz de que la mera materia implicaba las dificultades insolubles del *continuum*, y su invención de las mónadas como unidades reales mediante las cuales *éste* se volvía discreto². Esta teoría, en todo caso, explica muchas de sus opiniones, y por la índole de su exposición, lo hace mucho mejor que cualquier

¹ L. 300; D. 72; G. IV. 478; cf. también *Archiv. für Gesch. der Phil.* I. 577 [L. 351-52].

² Véase el capítulo IX.

otra de cuantas conozco. Pero ha llegado el momento de examinar las palabras mismas de Leibniz.

33. Leibniz no distingue claramente entre dos cuestiones que difieren por completo, a saber: 1) ¿por qué admitir un mundo distinto de nosotros mismos? y 2) una vez que lo hemos admitido, ¿cómo podremos distinguir las percepciones verdaderas de las alucinaciones? Esta última, como su título lo indica, es la cuestión principal examinada en el escrito sin fecha que se ha citado anteriormente. No es una cuestión fundamental, y Leibniz la contesta en la forma acostumbrada: la mutua coherencia, y el éxito en la predicción son, dice, las mejores pruebas. Luego procede, sin embargo, a formular una observación radicalmente afilosófica sobre la primera cuestión. "Aunque esta vida, en su totalidad, no fuera sino un sueño, y aunque el mundo visible sólo fuera un fantasma, yo diría que ese sueño o fantasma sería bastante real, si, dado el recto empleo de la razón, nunca nos engañara" (N.E. 718-19; G. VII. 320). En este pasaje se presenta claramente la naturaleza excesivamente práctica del interés de Leibniz por la filosofía. Confiesa, tanto aquí como en muchos otros pasajes, que no hay "demostración exacta" de que los objetos de los sentidos sean exteriores a nosotros, y que la existencia del mundo exterior sólo tiene certeza moral³. Pero hasta para afirmar eso apela primero a la existencia de Dios, que tiene absoluta certeza. Dice, por ejemplo: "El que existiera sólo una sustancia" (sustancia *creada*, parece querer decir) "es una de esas cosas que no son conciliables con la sabiduría divina, y que por tanto no ocurren, aunque podrían ocurrir" (G. II. 307). Y en un pasaje temprano (G. I. 372-73, hacia 1676), llega a sugerir la filosofía de Berkeley. Todo lo que sabemos con seguridad, dice, es que nuestras apariencias están conectadas *inter se*, y que deben tener una causa constante exterior a nosotros; pero no hay forma de probar que esa causa sea otra que Dios. Sin embargo, aunque parece no haber hallado nunca argumentos contra esta admisión, llegó a olvidar tan enteramente sus antiguas dudas no resueltas, que cuando apareció la filosofía de Berkeley nada bueno encontró que decir de ella. "Ese hombre de Irlanda", escribe, "que impugna la realidad de los cuerpos, no parece, ni dar razones

³ N.E. 318, 422, 719; G. V. 275, 355-56; VII. 320-21; I. 373; II. 378, 502.

apropiadas, ni explicarse suficientemente. Sospecho que es uno de esos hombres que aspiran a ser conocidos por sus paradojas” (G. II. 492).

Si hubieran de hallarse en Leibniz argumentos en favor de la existencia de la materia, ellos dependerían evidentemente de la existencia de Dios, que destruye el solipsismo. No obstante, rechaza sin lugar a dudas el argumento cartesiano fundado en la aserción de que si no hubiera materia, Dios sería un embaucador. “El argumento mediante el cual Descartes trata de demostrar la existencia de las cosas materiales es débil. Por ello, mejor habría sido no intentarlo” (D. 58; G. IV. 366). Dios podría, dice, tener excelentes razones para engañarnos, y, en todo caso, el engaño podría ser descubierto por nuestra propia razón (D. 58; G. IV. 367; I. 373; V. 275; N.E. pág. 318).

Hay, es cierto, una especie de argumento panteísta, según el cual nuestra concepción del mundo es parte de la concepción divina, y por tanto posee la misma verdad que pertenece a las percepciones de Dios. “Dios... contempla todos los aspectos del mundo”, dice Leibniz, “en todas las formas posibles...; el resultado de cada visión, como algo visto desde cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo desde ese punto de vista, si a Dios le parece apropiado hacer su pensamiento efectivo y producir esa sustancia. Y como la visión de Dios es siempre verdadera, nuestras percepciones también lo son; en cambio nuestros juicios, que tienen en nosotros mismos su punto de partida, son los que nos engañan” (G. IV. 439). Todo este pasaje, empero, es un ejemplo tan extremo de las tendencias panteístas de Leibniz, que viene a ser incompatible con su monadismo usual. Es pues obvio que no podría haberse apoyado mayormente sobre semejante argumento.

El único otro argumento positivo no es mejor que el comúnmente alegado en favor de la vida en otros planetas. “Juzgamos con la más grande de las probabilidades”, dice, “que no somos los únicos seres existentes; para ello nos basamos no sólo en el principio de la sabiduría divina, sino también en aquel principio común, que siempre procuro difundir, según el cual nada ocurre sin alguna razón, y no hay razón para que precisamente nosotros hayamos sido preferidos a tantos otros posibles” (G. II. 502)⁴.

⁴ Cf. G. II. 516.

El fundamento en el cual parece haberse apoyado principalmente Leibniz en esta cuestión, es justamente el que lo condujo a negar el vacío, a saber, que cuanta más existencia haya, mejor será (Cf. D. 102, 103; L. 340, 341; G. VII. 303, 304). Este es el principio de la perfección metafísica, que examinaré al comentar su ética; él llevó a Leibniz a creer que debía existir el mayor número posible de mónadas, y que por lo tanto, debía haber una infinidad de sustancias además de él mismo⁵. Pero me parece que desde el punto de vista histórico y psicológico Leibniz comenzó con la materia y el espacio en términos de puro sentido común. La razón de que se le haya plantado un problema, es que mediante la crítica de estas nociones las transformó en algo muy diferente, o sea, en sustancias inextensas y sus percepciones. Pero habiendo deducido la subjetividad del espacio, no se confinó, como Kant, a la experiencia, ni convirtió prácticamente a todo el conocimiento *a priori* en autoconocimiento. No advirtió que la negación de la realidad del espacio nos obliga a admitir que sólo conocemos fenómenos, o sea, apariencias que se presentan ante nuestras mentes. Si Kant pudo suponer siquiera una cosa en sí incognoscible, ello sólo se debió a que extendió la causa (o fundamento) más allá de la experiencia, considerando algo distinto de nosotros mismos como fuente de nuestras percepciones. Esto, que fue en Kant una inconsecuencia, habría sido absolutamente imposible para Leibniz, quien sostenía que las percepciones se originan por entero en nosotros mismos, y que en modo alguno son causadas por los objetos percibidos. En esta forma, Leibniz destruyó los fundamentos en que se basa ordinariamente la suposición de un mundo exterior, y no veo que haya colocado nada sólido en su lugar.

La existencia de otras sustancias, distintas de Dios y de nosotros mismos, es por tanto sólo probable: no tiene más que una certeza moral. Esta observación se aplica, en consecuencia, a todas las proposiciones existenciales provenientes de la teoría de

⁵ Cf. L. 323; D. 86; G. IV. 495: "Me preguntan cómo puede ser que a Dios no le parezca bastante producir todos los pensamientos y modificaciones del alma, sin necesidad de estos cuerpos inútiles, que el alma, dicen, no puede ni mover ni conocer. La respuesta es fácil. Fue voluntad de Dios que hubiera más sustancias, y no menos, y le pareció bien que estas modificaciones correspondieran a algo exterior".

la materia, es decir, a toda la doctrina de las mónadas, en la medida en que ésta afirma la existencia actual de muchas de ellas. Es una pena que Leibniz no haya dedicado mayor atención a este asunto fundamental, que no se haya constituido en crítico, y no en simple comentador del sentido común. Si lo hubiera hecho, podría haber inventado alguna teoría más satisfactoria del espacio que aquella que, aunque basada en la suposición de su realidad a partir del sentido común, llega, sobre esa misma base, a una completa negación de tal realidad. Aludo ahora a esa suposición previa, dado que los capítulos siguientes, a la manera de Leibniz, tomarán como punto de partida una creencia de sentido común en la realidad de la materia.

CAPÍTULO VII

LA FILOSOFÍA DE LA MATERIA

a) Como resultado de los principios de la dinámica

34. La palabra "materia" es, en filosofía, sinónimo de problema. Suponiendo que en la percepción nos aseguremos de la existencia de algo distinto de nosotros mismos (suposición que, como vimos en el capítulo anterior, Leibniz formuló sobre bases muy insuficientes), se plantea inevitablemente la siguiente cuestión: ¿De qué naturaleza es ese algo exterior a nosotros? En la medida en que parecería existir en el espacio, le damos el nombre de materia (cf. G. IV. 106). De modo que nuestro problema consiste en averiguar qué es la materia, cómo hemos de concebir aquello que, en la percepción, aparece como espacial y como distinto de nosotros mismos. Fue el intento de resolver este problema, sobre la base de la lógica que ya hemos examinado, lo que condujo a Leibniz a la teoría de las mónadas. En este capítulo y en los tres siguientes trataré de seguir el mismo itinerario que él. Introduciré críticas cada vez que me parezcan necesarias, pero la principal de cuantas pueden formularse respecto del procedimiento de Leibniz es que nunca examinó su punto de partida, o sea, la suposición de que hay algo que percibir aparte de nosotros mismos. La fidelidad general de la percepción es una premisa de la filosofía de Leibniz, pero se trata de una premisa defectuosa, aun en caso de ser verdadera, por cuanto pueden presentarse argumentos en su contra, tanto como a favor.

35. Antes de entrar en detalles sobre la teoría leibniziana de la dinámica, debo advertir a los lectores que Leibniz utiliza las palabras *materia* y *cuerpo* con no menos de cinco significados

diferentes. Estos, sin embargo, no eran confusos para el filósofo, en cuyas obras aparecen frecuentemente distinguidos entre sí. Pero sucede que también emplea a menudo las palabras respectivas sin ninguna indicación en cuanto al sentido que habría de dárseles, fuera de las proporcionadas por el contexto, cosa que aumenta mucho la dificultad de entender la doctrina leibniziana de la materia. De estos cinco significados, dos son anteriores a la teoría de las mónadas, y tres son subsiguientes a ella. Hay, en primer lugar, la distinción entre materia primaria y secundaria, distinción que tiene un sentido en dinámica y otro diferente en la teoría de las mónadas. Tenemos con ello cuatro distintos significados de la materia. Además de éstos, hay también el cuerpo orgánico de la mónada, que consta de otras mónadas subordinadas a ella. El objeto de la teoría de Leibniz es transformar la materia primaria y secundaria, según se presentan en la teoría de la dinámica, en materia primaria y secundaria, según se presentan en la teoría de las mónadas. Al mismo tiempo, como el primer par es de datos, mientras que el segundo es de resultados, es importante distinguirlos entre sí, y la corrección del criterio de Leibniz puede ponerse a prueba examinando hasta qué punto su crítica de la materia dinámica justifica la transformación.

Los cinco significados del término pueden definirse así:

- 1) La *materia primaria* es aquella que, según Leibniz, se da por supuesta en la extensión. La extensión, como veremos en el capítulo siguiente, es considerada por él como mera repetición. Aquello que se repite, tomado *per se*, es la *materia prima*, de índole puramente pasiva.
- 2) La *materia secundaria*, según se presenta en la dinámica, es materia dotada de *fuerza*. La ulterior explicación de estos dos significados ocupará el resto del presente capítulo.
- 3) La materia primaria también se toma como elemento de la naturaleza de toda mónada creada. En este sentido, equivale a la pasividad, o sea a la índole confusa de la percepción.
- 4) La materia secundaria se define también como agregado de mónadas o *masa*: se trata de una mera aglomeración, que sólo posee unidad accidental.
- 5) El cuerpo orgánico de una mónada es la colección de las mónadas que ella domina, y a la cual dota de una

unidad más que accidental (G. II. 252; N.E. pág. 722 y G. VII. 501).

La transformación del primer par de significados en el segundo constituye la prueba de la doctrina de las mónadas, y ocupará los tres capítulos próximos. Los significados segundo y cuarto reciben a menudo la denominación de *masa* o *cuerpo*, y el quinto, con la mónada dominante, suele ser llamado *sustancia corpórea*; sin la mónada dominante, se llama cuerpo orgánico, o simplemente cuerpo, de la mónada dominante. Pero hay poca regularidad en el uso que Leibniz hace de todas estas palabras, y por lo general el significado debe extraerse del contexto.

36. La teoría de la dinámica de Leibniz fue elaborada en oposición consciente a Descartes. Este sostenía que la esencia de la materia es la extensión, que la cantidad de movimiento en el universo es constante, y que la *fuerza* es proporcional a la cantidad de movimiento. Leibniz, por el contrario, demostró que la esencia de la materia no es la extensión y que la cantidad total del movimiento no es constante, pero también (cosa que Descartes no sabía), que la cantidad de movimiento en cualquier dirección dada es *constante*. También creyó haber probado que la dinámica requería, como noción última, el concepto de *fuerza*, que identificaba con la actividad esencial de la sustancia. Descartes y los cartesianos medían la fuerza por la cantidad de movimiento, de la cual, al parecer, apenas si alcanzaron a distinguirla. Leibniz, en cambio, creyendo que la fuerza era una entidad en sí, y sosteniendo como axioma que su cantidad debe ser constante, introdujo una medida diferente de ella, gracias a la cual llegó a ser proporcional a lo que ahora llamamos energía. Sobre esta cuestión de la medida verdadera de la fuerza se suscitó una famosa controversia, que se distinguió por la circunstancia de haber enfrentado a Voltaire con la Marquesa del Châtelet, y de haber constituido el tema de la primera obra publicada de Kant¹. Esta controversia, para los matemáticos modernos, parece pura logomaquia. Pero a Leibniz y sus contemporáneos les parecía algo más, pues suponían que la fuerza era una entidad en sí, cuya cantidad, como la de la masa, debía ser constante.

¹ *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747, ed. Hart., vol. I.

37. Entre las proposiciones favoritas de Leibniz se cuenta la de que la esencia de la materia no es la extensión. Parece haberla formulado ya en 1672², si no antes, de modo que fue probablemente una de las fuentes de sus innovaciones. La prueba de dicha proposición es de las más completas. Deriva 1) de la naturaleza de la extensión, 2) de la naturaleza de lo extenso, o *materia prima*, y 3) del hecho de que hasta la propia *materia prima*, aunque no se reduce a mera extensión, es una abstracción, que exige ser completada por la *fuerza* o la *actividad*. Dejo para el próximo capítulo el argumento fundado en la naturaleza de la extensión, con sus consecuencias; pero en cambio, debo presentar ahora los otros dos. Comencemos con la definición de la *materia prima*, según se presenta en la dinámica.

38. La *materia prima* se define por lo que Leibniz llama resistencia. Esta, dice, no consiste en la extensión, sino que es el principio de ella (G. II. 306), o sea, que es la cualidad en virtud de la cual los cuerpos ocupan lugares. La resistencia, asimismo, implica dos propiedades distintas, la impenetrabilidad o antitipia, y la resistencia (en sentido restringido) o inercia (G. II. 171)³. Estas dos propiedades de la *materia prima* podrían definirse como 1) la propiedad de los cuerpos en virtud de la cual estos ocupan lugares (G. VII. 328) y 2) la propiedad en virtud de la cual resisten todo esfuerzo de hacerle cambiar de lugar. La fuerza

² Ello se deduce, por ejemplo, de su afirmación de que posee pruebas geométricas de la existencia del vacío (G. I. 58). El hecho de que Leibniz se hallara enterado de que el vacío es incompatible con la teoría de que la extensión es la esencia de la materia, se deduce también de G. I. 321. Nuevamente en una carta a Antoine Arnauld, escrita probablemente a fines de 1671 o comienzos de 1672, Leibniz dice (G. I. 72) que ha prolabado, entre otras cosas, que "la esencia del cuerpo no consiste en la extensión, pues el espacio vacío debe ser diferente del cuerpo, y sin embargo es también extenso"; además, que "la esencia del cuerpo consiste más bien en el movimiento". Cf. G. IV. 106 (1669): "La definición de un cuerpo es que existe en el espacio". También *Ib.* 171 (1670). Véase Selver, *Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre*, pág. 49. Leibniz hizo este descubrimiento durante su búsqueda de una teoría filosófica de la eucaristía. A su juicio, la doctrina cartesiana de que la esencia de la materia es la extensión era incompatible tanto con la transustanciación como con la consustanciación. Véase Cuhrauer, *Leibniz Eine Biographie*, vol I, pág. 77.

³ El uso del término *resistencia* en dos sentidos, 1) como la esencia total de la *materia prima* y 2) como inercia únicamente, es muy cansador, y confunde mucho la exposición de Leibniz.

pasiva, dice Leibniz, es una resistencia, mediante la cual un cuerpo resiste no sólo la penetración, sino también el movimiento, de modo que otro cuerpo no pueda ocupar el lugar del primero a menos que éste se lo ceda, retardando a la vez su acceso. De modo que existen dos resistencias o masas: la impenetrabilidad y la inercia. Estas son uniformes en todas partes, y por ello proporcionales a la extensión (G. IV. 395; G.M. VI. 100 y N.E. pág. en la teoría de las mónadas se llama simplemente pasividad. Así, Leibniz dice (*ib.*): “Asimismo τὸ δυναμικόν, o sea, el poder 701). Se habla de la inercia como de una *fuerza pasiva*, denominación poco clara, que según comprobaremos equivale a lo que contenido en el cuerpo es de doble índole: pasivo y activo. La fuerza pasiva propiamente dicha constituye la materia o masa, y la activa constituye la ἐντελέχεια o forma. La fuerza pasiva es precisamente aquella resistencia mediante la cual el cuerpo se opone no sólo a la penetración sino también al movimiento”. Y la fuerza pasiva, como hemos de comprobarlo también de la fuerza activa, “es de doble índole, a saber, primitiva y derivada. Y por cierto que la *fuerza primitiva de soportar o resistir* constituye precisamente aquello que se llama *materia prima*, rectamente interpretada en las escuelas como aquello mediante lo cual un cuerpo no se deja penetrar por otro, sino que le opone un obstáculo, y está dotado también, por así decir, de cierta pereza o repugnancia al movimiento, no dejándose mover a menos que sea por la fuerza del cuerpo activo, la cual queda a su vez menoscabada. De ahí proviene que la *resistencia, como fuerza derivada*, se manifiesta de diferentes modos en la *materia secundaria*” (N.E., págs. 672-673; G. M. VI. 236). La resistencia, dice Leibniz, no se reduce al hecho de no cambiar sin causa, sino que se caracteriza por una fuerza y una inclinación a retener el estado actual y a resistir la causa del cambio. Así en el impacto (tema que Leibniz tiene siempre en cuenta en el tratamiento matemático de la *materia prima*), cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, pierde algo de su velocidad al ponerlo en movimiento; mientras que el segundo, al ponerse en marcha, lo hace con velocidad menor que la que traía el primero⁴. La resistencia, dice, en este sentido, no es metafísicamente necesaria (G. II. 170).

⁴ Véase L. 352-53; N.E. 678; G.M. VI. 240.

Como parte de una teoría actual de la dinámica, el análisis precedente es anticuado. Pero filosóficamente, es fácil advertir lo que se significa con los dos elementos de la *materia prima*. No sólo es imposible que un cuerpo entre en el lugar ocupado por otro, a menos que éste se lo ceda y se traslade a otro sitio, sino que además, parte del movimiento del primer cuerpo es absorbido por el segundo, o sea, que se necesita algún esfuerzo para que éste abandone su lugar. La importancia de la doctrina reside, como observaremos después, en la vinculación de cada mónada con la *materia prima*. Una dificultad, que a mi criterio implica pura incompatibilidad, es introducida por la afirmación de que la *materia prima*, como elemento de cada mónada, es metafísicamente necesaria (G. II. 325). Me parece más compatible con el resto de la filosofía de Leibniz sostener que ambas son necesarias, en vez de afirmar que ambas son contingentes; sobre todo, si se considera que la necesidad de una es declarada en forma mucho más enfática que la contingencia de la otra.

Ninguna de las propiedades de la *materia prima* puede deducirse de la mera extensión. Que así sucede con la impenetrabilidad, es algo que se desprende de la simple consideración de que el lugar, aunque extenso, no es impenetrable (G. III. 453). En cuanto a la inercia, Leibniz observa que si los cuerpos fueran por entero indiferentes al reposo y al movimiento, un cuerpo grande podría ser puesto en movimiento por uno pequeño sin ninguna pérdida de velocidad, mientras que lo que en realidad se conserva es el momento, que implica masa. Si no fuera por la inercia, habría acción sin reacción, y no podría hacerse evaluación alguna de la fuerza, pues cualquier esfuerzo estaría al alcance de cualquiera (L. 353; N.E. 678; G.M. VI. 241). De modo que aun si la materia fuera puramente pasiva, la teoría de Descartes, según la cual la extensión es la esencia de la materia, seguiría siendo errónea.

39. Pero esto resulta aún más evidente cuando pasamos a la *materia secunda*, o sea, a la materia activa y dotada de fuerza. La doctrina de la fuerza está vinculada estrechamente con todas las partes de la filosofía de Leibniz —con la noción de las verdades contingentes⁶, con la concepción de la sustancia como fuente de

⁵ “Tenéis razón al juzgar que (la dinámica) es en gran medida el fundamento de mi sistema; pues en ella es donde aprendemos la diferencia entre

todos sus predicados⁶, con la pluralidad de las series causales independientes (D. 60, 61; G. IV. 369), con la naturaleza física de todas las sustancias⁷, y con toda la teoría de la actividad, la libertad y la determinación. Este es un aspecto central de la filosofía de Leibniz, y él mismo lo reconoció así. Dice, en efecto, que la fuerza es previa a la extensión (N.E. 671; G.M. VI. 235), y que es el verdadero fundamento para inferir la pluralidad de las sustancias (G. II. 372). En la medida en que la fuerza es lo mismo que la actividad, ya la hemos considerado. Lo que debemos ahora examinar, es la forma en que Leibniz desarrolló la idea de fuerza a partir de la dinámica.

Leibniz descubrió la conservación del momento, y creyó haber descubierto otra ley, a saber, la de conservación de la *vis viva*, ambas desconocidas para Descartes (D. 88; L. 327; G. IV. 497). Así fue capaz, teóricamente (al suponer que el impacto perfectamente elástico es en última instancia la única forma de la acción dinámica) de determinar completamente el curso de cualquier movimiento, y de refutar (si se acepta la validez de su dinámica) la posibilidad, admitida por Descartes, de una acción directa de la mente sobre la materia. En efecto, Descartes había supuesto que, si bien la *cantidad* del movimiento es constante, su *dirección* puede ser alterada por una acción directa de la mente sobre los espíritus animales. Según Leibniz, si aquel filósofo hubiera sabido que la cantidad del movimiento en cualquier dirección es constante, probablemente habría descubierto la armonía preestablecida (D. 164; G. VI. 540); pues habría advertido que es imposible la interacción entre la mente y la materia. Pero es difícil comprender

verdades cuya necesidad es bruta y geométrica, y verdades que tienen su fuente en la corrección y en las causas finales" (G. III. 645).

⁶ "No me asombra que halléis dificultades insuperables cuando tenéis que suponer algo tan inconcebible como el paso de un accidente de un sujeto a otro; pero nada veo que nos obligue a una suposición apenas menos extraña que la hipótesis escolástica de accidentes sin sujeto" (N.E. pág. 233, G.V. 208); en respuesta a las dificultades que hallaba Locke en cuanto al impacto. Cf. también D. 124; G. IV. 515: en una serie de impactos, "cada bola, al ser rechazada por la siguiente que con ella choca, es puesta en movimiento por su *propia fuerza*, o sea, por su elasticidad".

⁷ "Vemos también que el pensamiento, siendo la acción de una cosa sobre sí misma, no puede ocurrir en las figuras y en los movimientos, que nunca pueden mostrar el principio de una acción verdaderamente interna" [G. III. 69]. Pero en cambio, ese principio *se encuentra* en la fuerza.

por qué razón no habría terminado por compartir las opiniones de Guelinx o de Espinosa, a quienes Leibniz no menciona. El hecho de que Leibniz no hubiera evolucionado hacia el ocasionalismo, o hacia la teoría espinosista de que la mente es la idea del cuerpo, se debió a su concepto de la fuerza, que lo llevó a considerar toda porción de materia (o mejor dicho, toda colección de sustancias reales cuya apariencia es la materia) como fuente independiente de todos sus propios cambios.

40. La necesidad de la fuerza se deduce de varios modos. Gran parte del argumento (especialmente cuando asume la forma de una polémica contra los cartesianos) depende, como lo hiciera notar Wundt⁸, del axioma según el cual la causa debe ser igual al efecto. Las dos medidas de la fuerza sólo dan el mismo resultado en caso de equilibrio, o sea, en la estática, y Leibniz atribuye la persistencia de la medida cartesiana al hecho de que se haya dedicado excesiva atención a esta rama de la física, por oposición a la dinámica (N.E. 675; G.M. VI. 239). Dado que la cantidad del movimiento no se conserva (como había supuesto erróneamente Descartes), las verdaderas causas y los verdaderos efectos no pueden ser movimientos. El movimiento en una dirección dada podría haber sido sustituido si sólo se hubieran utilizado consideraciones puramente matemáticas. Pero Leibniz deseaba, como entidad física última, alguna cantidad única, que tuviera una suma constante en cualquier sistema independiente, y esto creyó haberlo encontrado en la *vis viva*, o sea, en la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad. Tanto la estática como la dinámica han de deducirse de la ley según la cual "el efecto total debe ser siempre equivalente a su causa total". "Así como en la geometría y en los números", explica, "mediante el principio de la igualdad del todo con sus partes, la geometría queda sujeta a un cálculo analítico, así también en la mecánica, mediante la igualdad del efecto con todas sus causas, o de la causa con todos sus efectos, obtenemos una especie de ecuaciones, y cierta clase de álgebra mecánica, con el empleo de este axioma"⁹. En un examen completo de los

⁸ *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip*, Erlangen, 1866, págs. 60 y ss. Esta obra contiene muchas observaciones valiosas sobre la dinámica de Leibniz.

⁹ L. 354; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I. pág. 576. Esa misma máxima fue utilizada por Leibniz, al polemizar con Espinosa en 1676, contra

principios de la dinámica, sería necesario analizar esta supuesta ley, pero aquí basta con indicar su influencia en las opiniones de Leibniz. Pues, como él mismo parece reconocerlo (*Archiv, loc. cit.*) pertenece más a la matemática que a la filosofía del asunto¹⁰. De manera que paso ahora a los argumentos más estrictamente filosóficos.

Mientras efectuaba la travesía de Inglaterra a Holanda, en su viaje para visitar a Espinosa, compuso un diálogo muy interesante sobre las dificultades que surgen de la continuidad del movimiento¹¹. Al final de este diálogo dice: "Aquí he considerado la naturaleza del cambio y del *continuum*, en la medida en que pertenecen al movimiento. Queda por considerar, en primer término, el sujeto del movimiento, para que pueda averiguarse a cuál de dos cuerpos, que modifican su situación relativa, ha de adscribirse, y en segundo lugar, la causa del movimiento, o fuerza motriz" (pág. 215). La cuestión del *continuum* la dejaré para un capítulo posterior; las otras dos, a criterio de Leibniz, fueron resueltas a la vez, por la noción de fuerza que posteriormente adoptó.

Que el movimiento requiere en el móvil fuerza, o un principio de cambio, fue deducido por Leibniz en parte de razones abstractas metafísicas, en parte de la relatividad del movimiento, y en parte de la llamada ley de la inercia, es decir, la ley según la cual todo cuerpo persiste en cualquier movimiento que haya adquirido, salvo que se lo impidan causas exteriores. Comenzaré por el último de estos argumentos.

El principio de inercia afirma, por una parte, que un cuerpo no se pone en movimiento espontáneamente, pero dice también que "un cuerpo retiene por sí mismo el ímpetu que ha llegado a adquirir, y que es constante en su levedad, o sea, que tiene tendencia a perseverar en la misma serie de cambios en que se ha iniciado" (D. 120; G. IV. 511). Un cuerpo en movimiento no está meramente de manera sucesiva en diferentes lugares, sino que se halla a cada momento en *estado* móvil; posee velocidad, y difiere, en su estado, de un cuerpo en reposo (D. 122; G. IV. 513). Pero

las leyes cartesianas del movimiento, véase L. pág. 10, y Foucher de Careil, *Réputation inédite de Spinoza*, pág. LXIV.

¹⁰ Aunque en una carta a Bayle se refiere a ella como a "un axioma enteramente metafísico" (C. III. 46).

¹¹ Véase *Archiv f. Geschichte der Phil.*, I, págs. 211-15.

ello exige algún esfuerzo para cambiar de lugar, gracias al cual el próximo estado se sigue del presente. De lo contrario, en el presente, y por tanto en todo momento, un cuerpo en movimiento no se diferenciaría en nada de otro en reposo (*ib.*). Este argumento es válido, según creo, contra aquellos que, como Clerk Maxwell (*Matter and Motion*, Art. XLI) tratan de presentar el primer principio de inercia de Newton como verdad evidente. Leibniz reconoce que en un movimiento rectilíneo uniforme un cuerpo experimenta una serie de cambios, aunque su velocidad no se modifique. Infiere de ello que como esta serie de cambios es posible sin influencia exterior, todo cuerpo debe contener en sí un principio de cambio, es decir, una fuerza o actividad, mediante la cual se da significado a un *estado* de cambio. Pero esto implica la continuidad del cambio, respecto de la cual nos encontramos con las mismas dificultades cuya eliminación, respecto del espacio, era uno de los propósitos principales de la doctrina de las mónadas. Así mismo, en otros lugares, cuando Leibniz se plantea las dificultades del *continuum*, sostiene que todo cambio es discreto, y en un pasaje hasta llega a afirmar que el movimiento es una transcreación continua¹². Este es un ejemplo de las vacilaciones a las cuales, como veremos en los dos capítulos siguientes, Leibniz se vio llevado por su negativa a admitir la antinomia de la división infinita.

41. El argumento dinámico más importante a favor de la fuerza está vinculado con la relatividad del movimiento. En este punto, las opiniones de Leibniz presentan ciertos indicios de un círculo vicioso. Se diría a veces que según sus argumentos, siendo la fuerza algo real, debe tener forzosamente un sujeto, y ser por su parte un atributo, no una mera relación; de ahí se sigue que en un cambio de situación relativa, la *causa* del cambio puede prorratarse entre los cuerpos, dando así un sentido al movimiento absoluto (v.g. G.M. II. 184). Pero en otros momentos, arguye que un cambio real, no meramente relativo, debe estar contenido en el movimiento y sólo puede obtenerse mediante la fuerza (v.g. D. 60, 61; G. IV. 369). Este argumento es interesante, tanto por su diferencia de los argumentos análogos mediante los cuales Newton probó la necesidad del espacio absoluto, como por el hecho de

¹² G. II. 279. Cf. el diálogo aludido anteriormente, *Archiv*, vol. I, págs. 212 y ss.

que la dinámica, en nuestros días, sigue siendo todavía incapaz de conciliar la relatividad del movimiento con el carácter absoluto de la fuerza¹³. En todo movimiento, dice Leibniz, el movimiento *per se* proporciona un mero cambio de situación relativa, y es imposible decir cuál cuerpo se ha movido, o si ambos lo han hecho. Para poder afirmar esto, debemos saber en qué reside la causa del cambio de situación relativa. A esta causa le damos el nombre de fuerza (*Ib.*). “Cuando anteriormente”, dice, “consideraba al espacio como un lugar real inamovible, dotado únicamente de extensión, habría podido definir el movimiento absoluto como cambio de este espacio real. Pero gradualmente comencé a poner en duda si habría en la naturaleza un ente tal como el espacio; de dónde se siguió que podía plantearse una duda sobre el movimiento absoluto... Parecía deducirse que aquello que es real y absoluto en el movimiento no consiste en lo puramente matemático, como el cambio de vecindad o de situación, sino en la fuerza motriz misma; y si no hay nada de esto, entonces, no hay movimiento absoluto y real... En consecuencia, no hallé otro hilo de Ariadna para salir de este laberinto que el cálculo de las fuerzas, dando por supuesto el siguiente principio metafísico: *que el efecto total es siempre igual a su causa completa*” (L. 353; *Archiv.* I, pág. 580).

A este respecto creo que la posición de Leibniz, a diferencia de la de Newton, está llena de confusión. Es cierto que el espacio consiste por entero en relaciones, y por ello el movimiento no es un cambio de posición absoluta, sino meramente de situación relativa. Pero este tipo de cambio es necesariamente recíproco, y de ahí que Leibniz se vea llevado a la igualdad de acción y reacción (N.E. 689; G.M. VI. 251-52). Pero para otorgar algún significado a la acción, tiene que olvidar la relatividad del movimiento, y en consecuencia, eliminar la necesidad de igual reacción. Él y Huygens están de acuerdo, por oposición a Newton, en que los fenómenos del movimiento circular no constituyen un indicio del movimiento absoluto en mayor grado que los del movimiento recti-

¹³ No puedo ponerme aquí a dar la prueba de esta afirmación. Depende del hecho de que si han de regir las leyes del movimiento, éste debe referirse, no a ejes *cualesquiera*, sino a los que han recibido el nombre de ejes cinéticos, o sea, ejes que no poseen aceleración absoluta. Véase Newton, *Principia*, escolio de la octava definición. Y como contraste, Clerk Maxwell, *Matter and Motion*, arts. XVIII, CV.

líneo, si bien Huygens tuvo la honradez de confesar que no había examinado las razones de Newton (G.M. II. 177, 184-85, 192). La hipótesis copernicana, dice Leibniz, anticipándose a Mach, es más simple, pero no más verdadera que la otra (N.E. 685; G.M. VI. 248). Pero sostiene, sin embargo, que por medio de la fuerza puede proporcionarse algún significado a la afirmación según la cual en un cambio de situación relativa un cuerpo se ha movido y el otro no. "En cuanto a la diferencia entre el movimiento absoluto y el relativo", dice, "creo que si el movimiento, o mejor dicho la fuerza motriz de los cuerpos, es algo real, como al parecer deberíamos reconocer, es necesario que tenga un sujeto... Convengo en que los fenómenos no podrían suministrarlos (ni a nosotros, ni a los propios ángeles), una razón infalible para determinar el sujeto del movimiento o de su grado; y que cada uno de ellos puede concebirse por separado como estando en reposo... Pero no negaréis, me parece, que en verdad cada uno posee cierto grado de movimiento, o si lo preferís, de fuerza, pese a la equivalencia de las hipótesis. La verdad es que de ahí saco la conclusión de que hay en los cuerpos algo distinto de lo que la geometría puede determinar en ellos" (G.M. II. 184). Ésta, dice, no es la menor de sus razones para reconocer la fuerza. Y vuelve a decir, en forma todavía más explícita: "Nada encuentro en la octava definición de los principios matemáticos de la naturaleza, o en el esolio correspondiente [es decir, el comentario en el cual Leibniz explica la necesidad del espacio, tiempo y movimiento absolutos] que pruebe, o pueda probar, la realidad del espacio en sí mismo. Sin embargo, admito que hay una diferencia entre un movimiento verdadero absoluto de un cuerpo, y un mero cambio relativo de situación con respecto a otro cuerpo" (D. 269; G. VII. 494). Pero es evidente que si la posición es relativa, el movimiento absoluto carece de significado; no hay forma de conciliarlos entre sí. Leibniz, como Newton, comprendió perfectamente que la dinámica exige distinguir, en un cambio de situación relativa, la proporción en la cual las aceleraciones son compartidas por dos cuerpos. También estuvo acertado al sostener que, desde un punto de vista geométrico, o cinemático, no puede llevarse a la práctica tal distinción. Pero la geometría no indica que la distinción carezca de significado; si lo hiciera, la dinámica no podría hacer esa distinción. De modo que al parecer Newton estuvo acertado al inferir, de la dinámica, la

necesidad del espacio absoluto. Cuando me ocupe de la teoría del espacio, sostendré que hasta la geometría exige esto, aunque sólo sea metafísicamente, y no como la dinámica, también por razones empíricas.

Como esta cuestión es importante, quizás convenga repetir brevemente los argumentos que prueban la incompatibilidad de la relatividad del movimiento con el carácter absoluto de la fuerza. "Respecto de la física", dice Leibniz, "debemos entender la naturaleza de la fuerza, cosa muy diferente del movimiento, que es algo más relativo. Esta fuerza ha de medirse por la cantidad de su efecto" (D. 39; G. II. 137). Pero la objeción que aquí se presenta, inevitable en toda teoría del espacio basada en las relaciones, es que el efecto sólo puede medirse por el movimiento, y así fracasa el pretendido escape de la relatividad interminable. Otra objeción se plantea ante otra afirmación, con la cual Leibniz intenta probar que el movimiento no es puramente relativo. "Si no hay en el movimiento más que este cambio relativo", dice, "se deduce que no hay razón en la naturaleza para adjudicar movimiento a una cosa más bien que a otras. La consecuencia de esto sería la inexistencia del movimiento real. Por lo tanto, para que pueda decirse que algo se mueve, necesitamos no sólo que modifique su situación respecto de otras cosas, sino también que contenga la causa del cambio, [es decir], la fuerza o acción" (D. 61; G. IV. 369. Véase también D. 269; G. VII. 404). Este intento de establecer el movimiento absoluto es, en primer lugar, completamente incompatible con la teoría leibniziana del espacio. Newton, a partir de elementos parecidos, había deducido acertadamente la necesidad de la posición absoluta; Leibniz, que en muchas cuestiones matemáticas era menos filosófico que Newton, trató de salvar el movimiento absoluto, al propio tiempo que negaba terminantemente la posición absoluta (cf. D. 266; G. VII. 401-402). Pero además, la teoría es incompatible con la naturaleza de las mónadas. Supongamos dos cuerpos, A y B, que modifican su situación relativa por la fuerza que reside en B. Como A refleja el universo, ocurrirá en A un cambio cuando B se mueva. Por lo tanto, si la fuerza sólo residiera en B, B causaría un cambio en A, contrariamente a la teoría de que las mónadas no actúan entre sí. Ello nos obliga, en todo caso de cambio relativo de situación, a colocar en ambos cuerpos una fuerza mediante la cual se efectúe

el cambio. Así perderemos el poder de discriminación que, según se suponía, la fuerza debía proveer. Este argumento sólo podría eludirse mediante la negación de que las mónadas posean algo correspondiente a la posición en el espacio, negación que Leibniz intentó frecuentemente, pero que, como veremos después, habría destruido la única base de su monadismo.

42. De modo que la deducción leibniziana de la fuerza como medio de escapar a la relatividad del movimiento es falaz. El movimiento, en su propia naturaleza, es o bien no es relativo, y la introducción de la fuerza no puede modificar esa naturaleza, Faltan por examinar los fundamentos metafísicos de la noción de fuerza. En la medida en que son los mismos que para la actividad en general, ya nos hemos ocupado de ellos. Pero otros derivan de la continuidad del movimiento, y es necesario ahora presentarlos.

“Hemos sugerido en otra parte”, dice Leibniz (N.E. 671; G.M. VI. 235), “que hay en las cosas corpóreas algo además de la extensión, o mejor dicho, anterior a la extensión, a saber, la fuerza de la naturaleza, implantada en todas partes por su Autor, que consiste, no en la simple facultad con la cual parecen haberse contentado las escuelas, sino que está provista, además, de una tendencia (*conatu*) o esfuerzo que llegará a ejercer todo su efecto, a menos que se lo impida una tendencia contraria. Este esfuerzo se revela con frecuencia a los sentidos, y a mi juicio es conocido en la materia, y en todas partes, por la razón, aunque ellos no lo descubran. Pero aunque no hayamos de atribuir esta fuerza a Dios, mediante un milagro, es ciertamente necesario que se produzca en los cuerpos mismos; más aún, que constituya la naturaleza más íntima de los cuerpos, pues actuar es distintivo de las sustancias, y la extensión no significa otra cosa que la continuación o difusión de la ya supuesta... sustancia resistente, lo que destaca hasta qué punto está lejos de ser capaz, por sí misma, de constituir la esencia misma de la sustancia. Tampoco viene al caso alegar que toda acción corpórea proviene del movimiento, y que el movimiento mismo no pueda existir a menos que provenga del movimiento... Pues el movimiento, como el tiempo, nunca existe, si se reduce la cosa a *ἀκρίβεια*, pues nunca existe como un todo, desde el momento en que no tiene partes coexistentes. Y absolutamente nada es real en él, salvo aquella propiedad momentánea que debe ser constituida por una fuerza ávida de cambio”. Este es el viejo

argumento de Zenón, sugerido también en el diálogo escrito para Espinosa (*Archiv*, I, pág. 213) y en muchos otros pasajes. El movimiento es cambio de posición; pero en cada instante dado la posición es una y sólo una. De modo que en cada instante, y por lo tanto, siempre, no hay cambio de posición, y no hay movimiento. Leibniz pensó, sin embargo, (tal vez por analogía con el cálculo infinitesimal), que el incremento momentáneo era real en una forma en que no lo era la suma íntegra de los incrementos¹⁴, y de ahí que recurriese a la noción de fuerza para que suministrara alguna realidad distinta del movimiento, y en la cual pudiera suponerse el origen de éste. “La fuerza”, dice, “es algo verdaderamente real, aun en las sustancias creadas; pero el espacio, el tiempo y el movimiento comparten la naturaleza de los entes de razón (*ents rationis*) y son verdaderos y reales, no en sí mismos, sino en la medida en que incluyen atributos divinos” (N.E., pág. 684; G.M. VI. 247). Y en otro pasaje: “Sólo la fuerza, y a partir de ella el esfuerzo incipiente, existen en cada momento dado, pues el movimiento nunca existe de verdad” N.E., pág. 689; G.M. VI. 252). Lo que Leibniz se propone obtener, mediante su doctrina, es, como en el caso de la actividad en general, la reducción de una relación a una cualidad. El movimiento es doblemente una relación —primero, entre momentos sucesivos, y segundo, entre cuerpos en diferentes lugares. Ambas relaciones debían ser reducidas mediante la fuerza. Un *estado* de movimiento se distingue de un *estado* de reposo, a cada instante del movimiento, por la presencia de la fuerza, que, en última instancia, es afín al desco. Mediante esto, no sólo se supone que han de vencerse las dificultades del *continuum* temporal (L. 351; *Archiv*, I, 577) sino que también, cuando dos cuerpos cambian su situación relativa, podemos preguntar si uno de ellos, o ambos, contienen fuerza, y así asignar a cada uno de ellos un estado apropiado de movimiento.

43. Las objeciones a esta concepción de la fuerza podrán advertirse más claramente si se examina su aplicación al caso del impacto, y el intento de establecer dinámicamente una pluralidad de series causales. Comprobaremos entonces, si estoy en lo cierto, que la relación de la dinámica de Leibniz con su metafísica padece de una confusión desesperante, y que no es posible que una de

¹⁴ Cf. Cohen, *Infinitesimalmethode*, pág. 15.

ellas subsista si se mantiene también la otra. Pero, desgraciadamente, la caída de una de ellas tampoco implica la subsistencia de la restante. Leibniz ha adquirido mucho crédito por la decantada interconexión de sus opiniones en estas dos ramas de la ciencia, y pocos parecen haber percibido cuán falsa es su vanagloria al respecto. En verdad, creo que la falta de conexión es precisamente uno de los mayores defectos de su sistema.

El problema del impacto fue uno de los que preocuparon a los matemáticos de la época de Leibniz mucho más que a los de nuestro tiempo. Sólo pudo resolverlo una vez que hubo adquirido su equipaje matemático, y lo obsesionó hasta un extremo que explica muchos aspectos curiosos de su teoría de la materia. Al parecer, descuidó en forma muy indebida los impactos que no son perfectamente elásticos, y creyó (aunque nunca lo afirmó de manera concluyente) que para tratar a los cuerpos como perfectamente elásticos bastaría con suponerlos lo suficientemente pequeños. En última instancia, el impacto era para él la única forma de interacción dinámica. Rechazó terminantemente, en cuanto a su validez final, la gravitación newtoniana, sosteniendo, como la mayor parte de los modernos, que debe ser explicada mediante un fluido omnipresente. En rigor, la elasticidad perfecta era indispensable para que pudiera subsistir su *vis viva*, pues ésta, al parecer, se desvanece cuando el coeficiente de restitución resulta menor que la unidad (como siempre sucede en la práctica). Su réplica a esta objeción fue que dicha fuerza era absorbida por las partículas de los cuerpos —transformada, en fraseología moderna, de movimiento molar en molecular (N.E. 669-70; G.M. VI. 230-231). Pero si el impacto es la forma final de la interacción, esta respuesta sólo puede servir si las partes menores que reciben el movimiento son a su vez perfectamente elásticas. Cuando Huygens lo puso en dificultades a este respecto, Leibniz se limitó a esquivar la objeción negando que existieran elementos últimos de los cuerpos (G.M. II. 157). Pero subsiste otra dificultad, que exponemos a continuación. El impacto, según Leibniz, sólo es elástico gracias a “un fluido sutil y penetrante, cuyo movimiento es perturbado por la tensión o por el cambio de la elasticidad. Y como este fluido, a su vez, debe estar compuesto de pequeños cuerpos sólidos, elásticos entre sí, vemos que esta reducción mutua de sólidos y fluidos continúa indefinidamente” (N.E., pág. 668;

G.M. VI. 228). Confiesa luego que la elasticidad es necesaria para la conservación de la *vís viva*. Y dice otra vez (con un argumento mediante el cual sugiere a veces la doctrina de las mónadas): "Es verdad que esta conservación de la fuerza sólo puede obtenerse introduciendo por doquiera la elasticidad en la materia, y que se desprende una conclusión que parecerá extraña a quienes no alcanzan a concebir las maravillas de las cosas, a saber, que existen, por así decir, mundos en los cuerpos más diminutos, pues todo cuerpo, por pequeño que sea, posee elasticidad, y en consecuencia está rodeado y penetrado por un fluido tan sutil, en relación con él, como puede serlo en relación con nosotros el que posibilita la elasticidad de los cuerpos sensibles; y que por lo tanto no existen elementos primarios, pues lo mismo podríamos decir de la mínima porción del más sutil fluido concebible" (G. III. 57). Pero es evidente que, en definitiva, el movimiento de su fluido debe ser regulado por algo diferente de las leyes del impacto elástico, pues la elasticidad de lo comparativamente sólido únicamente se debe a la presencia de lo comparativamente fluido. Para desarrollar la teoría de un fluido omnipresente, Leibniz necesitaba algo que en su época no existía, a saber, la hidrodinámica, o bien la moderna dinámica del éter.

44. Existen, en términos generales, tres grandes tipos de teoría dinámica. En primer lugar, la doctrina de los átomos duros y extensos, para los cuales resulta apropiada la teoría del impacto. En segundo lugar, la teoría del *plenum*, de un fluido omnipresente, para la cual la moderna doctrina del éter (o en rigor, la teoría de la electricidad) ha forjado, al menos parcialmente, los instrumentos necesarios. Y por último, la doctrina de los centros de fuerza inextensos, con acción a distancia, para la cual Newton proveyó los recursos matemáticos necesarios. Leibniz no llegó a captar estas alternativas, y así, llevado por su amor a la posición intermedia, cayó, no entre dos sillas, sino entre tres. Su concepto del impacto como fenómeno fundamental de la dinámica debería haberlo conducido a la teoría de los átomos extensos, sostenida por Gassendi, y en su propia época, por Huygens. Su creencia en el *plenum* y en el éter fluido, debería haberlo conducido a la segunda teoría, y a la investigación del movimiento fluido. Su teoría relacional del espacio, y toda su doctrina de las mónadas,

debería haberlo conducido (como a Boscovich, a Kant¹⁵ y a Lotze) a la teoría de los centros de fuerza inextensos. Por no haber elegido entre estas alternativas, hizo de su dinámica un cúmulo de confusiones. La verdadera dinámica de Leibniz no es la suya, sino la de Boscovich¹⁶. Esta teoría es una simple ampliación de la dinámica newtoniana, en la cual toda la materia consta de puntos materiales, y toda acción es acción a distancia. Estos puntos materiales son inextensos, como las mónadas, que a Boscovich le parecen análogas¹⁷, y para preservar su mutua independencia sólo es necesario suponer que la atracción y la repulsión provienen de la percepción recíproca de las mónadas, suposición que, en realidad, Leibniz mismo había formulado. Entonces, ¿por qué no es esta teoría la de Leibniz?

Creo que, para empezar, se opuso a ella, ya más avanzada la vida de Leibniz, una razón personal. Había reñido con Newton respecto al cálculo infinitesimal, y no quiso avenirse a reconocer que Newton tuviera algo que enseñarle¹⁸. Por lo tanto, rechazó la gravitación como explicación final de las cosas, dando como razón, por su parte, que la acción a distancia es imposible. Pero esta razón personal suya sólo puede haber sido válida luego de la publicación de los *Principia* en 1687, fecha en la cual Leibniz había ya elaborado su filosofía y su dinámica. De modo que resulta necesario buscar razones más objetivas.

Leibniz rechazó los átomos, el vacío, y la acción a distancia. Corresponde examinar ahora los motivos de esos tres rechazos.

45. 1) Contra los átomos extensos tenía, según creo argumentos bastante válidos. La mejor exposición al respecto la formuló en su correspondencia con Huygens, quien sostenía la teoría atomís-

¹⁵ Se ha observado más de una vez que la teoría kantiana del espacio, en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, es diferente de la de la *Kritik*. Véase Vaihinger, Comentar, págs. 224 y ss.

¹⁶ *Theoria Philosophiae Naturalis*. Véase especialmente Parte I, §§ V 38 y ss.

¹⁷ Edición veneciana de 1763, pág. XXV. La dinámica de Boscovich difiere de la de Newton principalmente por cuanto supone que, a distancias muy pequeñas, la fuerza entre dos partículas es de repulsión. Asimismo, la filosofía de Boscovich difiere de la de Newton respecto del carácter final de la acción a distancia.

¹⁸ Se ha llegado a sugerir (y muy probablemente con razón), que Leibniz nunca se tomó la molestia de leer los *Principia*. Véase Guhrauer, *op. cit.*, vol. I, pág. 297.

tica. (Véase G. M. II. págs. 136, 145, 155-57). En primer lugar, el átomo extenso está compuesto de partes, pues la extensión es repetición; por ello no puede ofrecer una solución metafísica para el problema de la composición de la materia. Además, si han de preservarse las leyes del movimiento, el átomo debe ser perfectamente elástico, lo cual es imposible, pues debe ser también perfectamente duro, y no puede contener ningún "fluido sutil". Se infringe también la ley de continuidad, al suponer que la dureza infinita y la indivisibilidad absoluta surgen repentinamente al alcanzar cierto estadio de la división. Y la rigidez primitiva es, en todo caso, una cualidad que carece por completo de razón, y que es por ello inadmisibile. De manera que los átomos indivisibles serían un milagro perpetuo. Estos argumentos han sido presentados luego más de una vez, y como podría suponerse son, en general, válidos.

46. 2) Respecto al vacío, Leibniz se fundaba principalmente en un argumento basado en lo que él llamaba perfección metafísica. Admitía que el vacío es concebible (N. E. 157; G. V. 140), pero sostenía que, allí donde hubiera lugar, Dios podría haber puesto materia sin perjudicar a nadie. Dado que, en general, cuanta más existencia haya, mejor, Dios no se habría perdido ninguna oportunidad de crear, y en consecuencia, hay materia en todas partes (D. 240, 253; G. VII. 356, 378). Más adelante examinaremos este principio de perfección metafísica; por ahora, me limitaré a argumentos menos teológicos. Uno muy débil, que Leibniz se permite emplear a veces, es que no podría haber razón suficiente para determinar la proporción de vacío en el espacio ocupado, y por lo tanto no puede haber vacío en absoluto (D. 253; G. II. 475; VII. 378). El único argumento que intenta ser preciso es justamente el que resulta fatalmente infundado. Si el espacio es un atributo, dice Leibniz, ¿de qué podría ser atributo el espacio vacío? (D. 248; G. VII. 372). Pero el espacio, para él, es una relación y no un atributo; todo su argumento contra la concepción de que el espacio está compuesto de puntos depende, como veremos en el capítulo IX, de la *relación* fundamental de la distancia. En realidad, no tiene argumento válido alguno contra la existencia del vacío. Parece considerar que la creencia en éste se halla necesariamente asociada con la creencia en los átomos extensos (siempre se habla a la vez de "los átomos y el vacío").

En realidad, ocurre que si se rechaza la acción a distancia, ambos quedan necesariamente vinculados entre sí, pues los átomos inextensos deben actuar a distancia, para que pueda haber, en absoluto, acción dinámica ¹⁹.

47. 3) Esto me lleva a examinar las razones en que se fundaba Leibniz para negar que existiera la acción a distancia. No puedo advertir, a este respecto, nada distinto del prejuicio vulgar. Tanto en esta cuestión, como en la previa, sus secuaces inmediatos, bajo la influencia de Newton, abandonaron las concepciones de su maestro, que parecen haber obedecido principalmente a la persistencia de un prejuicio cartesiano. Al parecer, se coloca en un mismo plano a la contigüidad espacial y a la temporal de causa y efecto. "Cualquiera tendrá derecho a opinar que cualquier cosa es resultado de cualquier cosa, si aquello que está ausente en el espacio o en el tiempo puede, sin intermediario, actuar aquí y ahora" (D. 115; G. IV, 507). Con respecto al tiempo, aunque se plantee una objeción respecto de la continuidad, la máxima en cuestión puede admitirse; pero tocante al espacio, queda excluida como axioma metafísico, por la negación de la acción transeúnte. Pues como nada actúa *realmente* sobre nada, no parece haber razón metafísica alguna por la cual, en las mónadas que reflejan el universo entero, la percepción de lo distante no haya de ser una causa lo mismo que la percepción de lo cercano. De modo que no parece haber en el sistema de Leibniz ninguna base metafísica para dicha máxima, y en su época (que era la de Newton) no había tampoco, desde luego, ninguna base dinámica. De modo que la negación de la acción a distancia debe considerarse necesariamente como un mero prejuicio, y que por otra parte ejerció un efecto de lo más pernicioso sobre la relación entre la dinámica de Leibniz y su metafísica.

¹⁹ Pero en un aspecto de menor importancia, a saber, la posibilidad del movimiento en un pleno, Leibniz tiene indiscutiblemente razón. Locke había sostenido la necesidad del espacio vacío, pues de lo contrario no habría lugar para el movimiento. Leibniz replica, con razón (N.E., págs. 3-54; L. 385; G. V. 52) que si la materia es fluida, esta dificultad queda superada. Debería ser obvio, hasta para el profano en matemática, que el movimiento en circuito cerrado es posible para un fluido. Es una pena que los filósofos hayan incurrido en la repetición de este argumento, para cuya refutación habría bastado con una semana de estudio de la hidrodinámica. La respuesta completa está contenida en lo que se llama la ecuación de continuidad.

48. Paso ahora a ocuparme de otro de los fines que debía satisfacer la doctrina de la fuerza. Demostró, en primer lugar, que la materia secundaria actual (por oposición a la materia primaria, que es pura abstracción) es esencialmente activa, como debe serlo todo lo substancial. Pero también intentó demostrar (cosa esencial de la doctrina de las mónadas) que toda porción de materia tiene su propia fuerza y es la única fuente de sus propios cambios. Era necesario, como vimos en el capítulo IV, sostener la pluralidad de las series causales independientes, y así presentar la fuerza como algo que influye *realmente* sólo en el cuerpo en que se halla, y no en aquellos sobre los cuales actúa aparentemente. Al llegar a este punto Leibniz, con la mayor inconsciencia, abrazó uno de los términos de lo que se presentaba como una antinomia, y apeló a su dinámica como si ésta probara sólo la tesis, cuando en realidad probaba, con idéntica evidencia, también la antítesis²⁰. Esto nos lleva a aquel aspecto de la fuerza mediante el cual éste confiere individualidad²¹, aspecto al cual Leibniz también recurre para probar la necesidad de la fuerza. Sin ella, dice, toda la materia sería igual, y entonces el movimiento, siendo el espacio un pleno, resultaría indiferente (D. 122; G. IV. 512-13). Este argumento es ciertamente válido en una teoría relacional del espacio, contra aquellos (cartesianos o modernos) que sostienen la relatividad del movimiento al propio tiempo que reducen todo movimiento a vórtices en un fluido perfecto. Pero esta es una digresión, y debemos volver a la dinámica y al impacto.

Todo cuerpo, se nos dice, es movido, en realidad, no por otros cuerpos, sino por su propia fuerza. Así, en los impactos sucesivos de un número de bolas, "cada bola repelida por la adyacente que la golpea, es puesta en movimiento por su *propia fuerza*, o sea, por su elasticidad" (D. 124; G. IV. 515). Según Leibniz, las leyes del movimiento, nos obligan a admitir la acción causal independiente de cada partícula de la materia, y sólo mediante esa acción podemos liberar a la idea del movimiento de una

²⁰ Véanse §§ 49 y 50.

²¹ Esto se vincula con la doctrina de la actividad de la esencia como esencia de la individualidad; doctrina que, dicho sea de paso, puede ser comparada con la máxima de Espinosa de que "el desco es la misma naturaleza o esencia de una persona". *Ética*, parte III, prop. IX escolio y prop. LVII.

relatividad que la haría totalmente indeterminada. Debe existir, por tanto, en cada partícula de materia, una fuerza o actividad de la cual provienen sus cambios, mediante la cual podamos dar significado a un estado de movimiento y vincular entre sí los estados de un cuerpo en instantes sucesivos. La fuerza es a la *materia prima* lo que la forma es a la materia en sentido aristotélico. "Por su forma actúa siempre todo cuerpo, y por su materia todo cuerpo soporta y resiste siempre" (N.E. 673; G. M. VI. 237). En la fuerza activa reside la entelequia, análoga a un alma, cuya naturaleza consiste en cierta ley perpetua de sus series de cambios, que va llevando a cabo espontáneamente (G. II. 171). Es esta fuerza la que constituye la identidad de cada porción de materia y la diferencia de todas las demás porciones. Y Leibniz intenta como lo exige su metafísica, demostrar que la fuerza sólo actúa sobre el cuerpo en el cual está, y nunca en otro cuerpo. Aquellos casos en que un cuerpo *parece* sufrir la acción de otro se llaman casos de pasión, pero aun entonces la apariencia es engañosa. "La pasión de todo cuerpo es espontánea, o bien proviene de una fuerza interna, aunque sea en ocasión de algo externo. Entiendo aquí, sin embargo, por pasión propiamente dicha, aquella que proviene de la percusión, y que continúa siendo la misma, con independencia de la hipótesis que finalmente se adopte, o de aquello a lo cual finalmente asignemos reposo o movimiento absoluto. Pues como la percusión es la misma, sea lo que fuere aquello a lo cual, por último, pertenezca el verdadero movimiento, se deduce que el resultado de la percusión es distribuido por igual entre ambos, y así, *ambos actúan igualmente en el encuentro*, de manera que una mitad del resultado proviene de la acción de uno y la otra de la del otro; y como también la mitad del resultado o pasión está en uno, y la otra mitad en el otro, basta con que obtengamos la pasión que está en uno de la acción que también está en él, y no necesitaremos ninguna influencia del uno sobre el otro, si bien uno de ellos proporciona la ocasión para la acción del otro, que está produciendo un cambio en sí mismo" (N.E. 688; G. M. VI. 251).

49. Para poner esta doctrina de acuerdo con los hechos, se necesitaba una distinción más entre la fuerza primitiva y la derivada. La segunda, que es modificación de la primera, es el estado actual presente pero tendiente al futuro. La fuerza primitiva es

persistente, y constituye, podría decirse, la ley de la serie, mientras que la fuerza derivada es la determinación que designa un término particular de la serie (G. II. 262). “La fuerza activa”, dice Leibniz, “...es de doble índole, a saber, la *primitiva*, que existe en toda sustancia corpórea *per se* (pues creo que un cuerpo totalmente pasivo sería aberrante en la naturaleza de las cosas) o *derivada*, la cual podría decirse mediante una limitación, de la primitiva, ocasionada por los conflictos recíprocos de los cuerpos, va ejerciéndose de diversos modos. Y en verdad, la fuerza primitiva (que no es sino la primera entelequia) corresponde al *alma* o *forma sustancial*, pero por esta misma razón sólo pertenece a las causas generales, las que no pueden bastar para la explicación de los fenómenos. Y así, estamos de acuerdo con quienes niegan que deban emplearse las formas para deducir las causas particulares y especiales de las cosas sensibles” (N.E. 672; G. M. VI. 236). La fuerza primitiva es constante en cada cuerpo en todo tiempo; la suma de las fuerzas derivadas en todo el universo es también constante, y constituye lo que Leibniz llama *vis viva*, y lo que todavía recibe a veces ese nombre, que significa el doble de lo que ahora se conoce como energía cinética (G. III. 457). “La fuerza derivada es lo que algunos llaman ímpetu, o sea, un *conatus* o tendencia, por así decir, hacia un movimiento determinado, mediante el cual se modifica la fuerza primitiva o principio de acción. Esta (la fuerza derivada), según he demostrado, no se conserva idéntica en un mismo cuerpo, pero, a pesar de estar distribuido entre muchos cuerpos, conserva una suma constante, y difiere del movimiento, cuya cantidad no se conserva” (N.E. 702; G. IV. 396).

En este argumento, no puede dejar de advertirse que, lejos de basar la metafísica en la dinámica, Leibniz ha inferido, sobre bases puramente metafísicas, la existencia de una fuerza primitiva de la cual no se hace uso dinámico alguno²². Lo que era útil en la dinámica no era la fuerza primitiva, constante en cada porción de materia, sino la fuerza derivada, transferida de cuerpo a cuerpo. La fuerza primitiva, por tanto, sólo fue invocada por

²² Cf. G. II. 251: “Toda modificación supone algo durable. Por tanto, cuando decís ‘Supongamos que nada ha de hallarse en esos cuerpos, salvo fuerzas derivadas’, replíco que ésta no es una hipótesis posible”. Cf. también G. II. 270.

razones puramente metafísicas, y no podía emplearse válidamente para probar que la dinámica daba apoyo a la doctrina de la independencia de las sustancias. Aquí, otra vez, creo, como en el caso de la continuidad, que existe una antinomia a la cual Leibniz rehusó enfrentar. El efecto total de toda partícula está compuesto, dinámicamente, de los efectos causados por todas las demás partículas; de este modo, parece concedida la causación separada de los elementos separados. Pero ninguno de esos efectos separados llega jamás a ocurrir: son todos ellos ficciones matemáticas. Lo que realmente se produce es la suma de los efectos, o mejor dicho, el efecto de la suma o del conjunto. De modo que aun cuando algo es definido como serie causal, difícilmente podemos escapar al reconocimiento (aunque éste resulte directamente contradictorio en sí mismo) de que las cosas, después de todo, interactúan.

Y esto, en realidad, está admitido en los escritos de Leibniz. Aunque la dinámica nos exige que asignemos acción causal a cada porción de materia, exige también, no menos imperiosamente, que tomemos en cuenta todas las partículas materiales al averiguar lo que ha de ocurrirle a cualquiera de ellas. Es decir, que desde un punto de vista puramente dinámico, debemos contar, para admitir la acción transeúnte, con la acción de una cosa sobre otra. Cuestión que no fue eludida por Leibniz; al contrario, el mundo puramente material siguió siendo, para él, un mundo en el cual todo movimiento influye sobre todos los demás, aunque la interacción *directa* sólo ocurra en el impacto. "Todo es un *plenum* (y así, toda la materia se halla interconectada), y en el *plenum* todo movimiento tiene efecto sobre los cuerpos distantes en proporción a la distancia, de modo que cada cuerpo no sólo es afectado por los que están en contacto con él, y en alguna forma experimenta el efecto de cualquier cosa que les ocurra, sino que también es afectado, en forma mediata, por los cuerpos que tocan a aquellos con los cuales está en contacto. De donde se deduce que esta intercomunicación de las cosas se extiende a cualquier distancia, por grande que sea. Y en consecuencia, todo cuerpo siente el efecto de cuanto ocurre en el universo" (*Monadología*, § 61; L. 251; D. 227; G. VI. 617). Procede luego a deducir la proposición de que todas las sustancias reflejan al universo desde este punto de vista, que es diametralmente

opuesto al de la independencia de todas las partículas materiales²³. Explicó esta interacción aparente por medio de una teoría subjetiva, en la cual los movimientos se convierten en meras representaciones en todas las mónadas, puesto que todas las mónadas reflejan el universo. La versión verdadera de la naturaleza de la materia llega a ser, que las representaciones de las causas son causas de las representaciones de los efectos (G. IV. 533), especie de teoría berkeleyana que vuelve absurdo el intento de deducir la actividad de la sustancia de aspecto alguno de la dinámica.

Además, si (como es forzoso suponer) lo que parece ser movimiento es un cambio real en un conjunto de mónadas, y es por lo tanto parte de una serie causal independiente, su percepción (el movimiento subjetivo), es también parte de tal serie, y habrá tantas series causales independientes en una mónada como hay mónadas en el mundo que ella refleja. Dificultad que, sin embargo, puede dejarse de lado hasta que nos ocupemos de la armonía preestablecida.

50. Subsiste una última y principal dificultad, y se trata de una que, hasta donde estoy informado, no puede ser evitada por ninguna teoría conocida de la dinámica. Cuando una partícula está sometida a varias fuerzas, éstas se componen mediante la ley del paralelogramo, y su resultante se considera como la suma de todas ellas. Se sostiene que cada fuerza produce independientemente su efecto, y que el efecto resultante es la suma de los efectos parciales. Así, "todo conato es compatible con todos los demás, pues todo movimiento puede componerse con todos los otros para proporcionar un tercer movimiento, que siempre puede determinarse geoméricamente. Y de este modo, no puede suponerse cómo un conato podría, en forma natural, ser destruido o arrancado de un cuerpo" (*Archiv für Gesch. d. Phil.* I. 578). Si hemos de admitir causas particulares, cada una de las cuales, independientemente de todas las demás, produce su efecto, debemos considerar al movimiento resultante como compuesto por los componentes de dichas causas. Si no admitimos tales causas particulares, toda parte de la materia, y por tanto toda la materia, es incapaz de acción causal, y la dinámica (a menos que la escuela descriptiva tenga razón), se vuelve imposible. Pero no

²³ Cf. G. II. 112.

ha llegado en general a advertirse que la suma de los movimientos, o fuerzas, o vectores en general, es una suma en sentido muy peculiar, pues sus constituyentes no son partes de ella. Esta es una peculiaridad de todas las sumas de vectores, y aun de las cantidades dotadas de un signo. De manera que ninguna de las causas constituyentes puede jamás producir, en realidad, su efecto: el único efecto es aquel compuesto (en este sentido especial), de los efectos que *habrían* resultado si las causas hubieran actuado independientemente. Esta es una dificultad fundamental respecto de la naturaleza de la adición, que explica, según creo, por qué Leibniz llegó a confundirse tanto respecto de la causalidad de los particulares por particulares. Tan grande es esta confusión que Wundt no fue injusto cuando la describió con las siguientes palabras: "Toda sustancia se determina a sí misma, pero esta autodeterminación está determinada por otra sustancia" (*Die physikalischen Axiomæ*, pág. 57).

Así, pues, debe dictaminarse que el intento de establecer, sobre la base de la dinámica, una pluralidad de series causales independientes, constituyó un completo fracaso. No sólo contenía errores parciales, sino que era también erróneo en principio, pues el resultado que se buscaba (a saber, la reducción de toda la serie de fenómenos dinámicos a la serie subjetiva de percepciones) habría convertido a todo el mundo de la dinámica en una *única* serie dentro de cada mónada percipiente. La confusión se debió (como veremos que ocurre con la mayoría de las confusiones de Leibniz) a no haber captado las consecuencias, audazmente extraídas (menos para la cosa en sí) por Kant, de la subjetividad del espacio. En los próximos dos capítulos tendremos que examinar un argumento mejor, que va de las dificultades del *continuum* a la irrealidad del espacio, y a la consecuente naturaleza no espacial de las mónadas.

CAPÍTULO VIII

LA FILOSOFÍA DE LA MATERIA

(continuación)

b) Como explicatoria de la continuidad y de la extensión

51. Llegamos ahora finalmente al punto central de la filosofía de Leibniz: la doctrina de la extensión y de la continuidad. El rasgo más característico del pensamiento leibnicense es su preocupación respecto del "laberinto del *continuum*". Hallar un hilo conductor dentro de este laberinto fue uno de los fines principales de la doctrina de las mónadas —fin que, a juicio de su autor, dicha doctrina cumplió acabadamente. Y el problema de la continuidad bien podría tomarse, como lo hace el señor Latta (L. 21) como punto de partida para exponer la filosofía leibnicense: "¿Cómo puede lo continuo estar compuesto de elementos indivisibles?" Responder a esta pregunta era, según creo, uno de los dos fines principales de la doctrina de la sustancia de Leibniz y de todo lo que hay de mejor en su filosofía. Si no empecé por esta cuestión, se debió a motivos de prioridad lógica; en efecto, las doctrinas abstractas que hasta ahora hemos examinado, aunque tal vez hayan sido inventadas con vistas a encarar este problema, son lógicamente previas a él: forman un aparato que debe dominarse para poder entender el tratamiento del presente asunto por parte de Leibniz.

Este capítulo puede considerarse como un comentario de los dos primeros párrafos de la *Monadología*. "La mónada de que hablaremos aquí", dice Leibniz, "no es más que una sustancia *simple*, que entra en compuestos. Por 'simple' se da a entender 'sin partes'. Y debe haber necesariamente sustancias simples,

habiéndolas compuestas, pues el compuesto no es más que una colección o agregado de cosas simples” (L. 217: D. 218; G. VI. 607). Pero en esta afirmación, quisiera indicar las siguientes suposiciones previas: 1) que el significado de *sustancia* es conocido, 2) que tenemos fundamentos para suponer la existencia de algo sustancial pero complejo; 3) que todo lo sustancial y complejo debe, finalmente, estar compuesto de partes no complejas, o sea, que no tengan partes a su vez, sino que sean ellas mismas sustancias simples. De estas suposiciones previas, la relativa al significado de la sustancia ya ha sido examinada. Se ha probado también que la suposición de que la materia existe es esencial. Queda por averiguar por qué la materia es un agregado de sustancias, y por qué debe constar de sustancias simples.

52. Leibniz toma como punto de partida, en este discurso, el hecho de que la materia es extensa, y de que la extensión no es sino repetición (cf. G. II. 261). Al hacer esta afirmación, es preciso distinguir cuidadosamente la extensión del espacio. La extensión, como la duración, es una propiedad de la cosa extensa, que ésta lleva consigo de un lugar a otro. “Un cuerpo puede cambiar de espacio, pero no puede despojarse de su extensión” (D. 263; G. VII. 398); todo tiene su propia extensión y duración, pero no su propio espacio y tiempo (D. 265; G. VII. 399). De modo que nuestro tema ahora es la extensión, y no el espacio. Respecto de la extensión, Leibniz adoptó una actitud más o menos de sentido común; en cuanto al espacio, formuló una teoría complicada y bastante paradójica, cuyo pleno examen sólo puede abordarse una vez expuesta la doctrina de la extensión. El gran error, en Leibniz, fue la idea de que la extensión y la duración son previas al espacio y al tiempo. Su orden lógico, por oposición al orden de descubrimiento, es el siguiente: primero viene la noción de sustancia, en segundo término la de muchas sustancias, en tercer lugar la de extensión, proveniente de la repetición de las anteriores, y por último la de espacio, que depende de la extensión, pero que añade la noción de orden, mientras que elimina la de dependencia respecto de las sustancias *actuales*. Pero el orden de prueba o de descubrimiento es diferente de éste. La existencia de muchas sustancias se infiere del hecho de la extensión, mediante el aserto de que ésta implica repetición. Parece bastante evidente que la extensión supone

lógicamente el espacio, por cuanto se reduce, en realidad, a la propiedad de ocupar parte de éste. Pero Leibniz pasó por alto este hecho. Comenzó con la extensión, cosa por cierto natural en cualquiera que considerase a la sustancia como lógicamente previa al espacio. Es instructivo poner esto en contraste con el orden de la *Crítica* de Kant, que comienza con el espacio y el tiempo, y sólo después aborda las categorías, entre las cuales se cuentan la sustancia y el atributo. Precisamente, el hecho de que Leibniz no haya seguido este orden es la principal objeción a su filosofía del *continuum*. Comenzó, en cambio, con una teoría (basada en el sentido común) de la extensión y de la duración, que trató vanamente de emparchar con una paradójica teoría del espacio y del tiempo.

53. En el capítulo anterior (pág. 100) afirmé que uno de los argumentos de Leibniz contra la doctrina de que la esencia de la materia es la extensión que provenía de la misma naturaleza de la extensión. Debemos ahora examinar este argumento. La extensión, dice, en un diálogo dirigido contra Malebranche, no es un ente concreto, sino la abstracción de lo extenso. Esta, continúa diciendo, es la diferencia esencial entre su teoría de la sustancia y la teoría cartesiana defendida por Malebranche (G. VI. 582-84). "Además de la extensión", dice en otro lugar, "debe haber un sujeto que sea extenso, o sea, una sustancia a la cual pertenezca la propiedad de ser repetido o continuado. Pues la extensión sólo significa una repetición o multiplicación continua de lo extenso, una pluralidad, continuidad y coexistencia de partes; y por ello la extensión no basta para explicar la naturaleza de la propia sustancia extensa o repetida cuya noción es anterior a la de su repetición" (D. 44; G. IV. 467). Y no sólo debe existir una pluralidad de sustancias, sino que también (supongo que para que la pluralidad pueda constituir una repetición), debe haber una cualidad repetida o extensa. Así, en la leche, hay una difusión de la blancura, y en el diamante una difusión de la dureza (G. VI. 584). Pero la difusión de tales cualidades es sólo aparente, y no se encuentra en sus partes más diminutas. De modo que la única cualidad propiamente extensa es la resistencia, que es la esencia de la *materia prima* (N.E. pág. 700; G. IV. 394). Así, la esencia de la *materia prima* no es la extensión, pero es extensa, y por cierto que es la única cualidad

que puede, estrictamente, llamarse extensa; pues se trata de la única que es común a todas las sustancias creadas, y por ello se ha repetido en todas partes. La extensión o materia primaria, dice Leibniz, no es sino cierta repetición de las cosas en la medida en que son similares o indiscernibles. Pero esto supone cosas que son repetidas, y que tienen, además de cualidades comunes, otras que les son peculiares (D. 176; F. de C. 28-30). Esta teoría explica dos importantes puntos. Primero, demuestra por qué todas las mónadas poseen *materia prima*; es en virtud de esta cualidad común que una colección de mónadas es extensa. En segundo lugar, vincula la identidad de los indiscernibles con la naturaleza abstracta y fenomenal de la extensión. Pues la extensión es una repetición de las cosas *en la medida* en que son indiscernibles; y así, como no hay dos cosas que realmente lo sean, la extensión implica la abstracción a partir de aquellas cualidades en que difieren. En consecuencia, una colección de mónadas sólo es extensa cuando dejamos de lado todo menos la *materia prima* de cada mónada y la propiedad general de la actividad, y consideramos meramente la repetición de estas cualidades.

54. Pero la *materia prima*, como vimos en el último capítulo, y como se desprende, además, del hecho de que dos trozos de *materia prima* sean indiscernibles, es una mera abstracción; las sustancias cuya repetición da por resultado la extensión deben tener otras propiedades además de esta pura pasividad, a saber, la actividad esencial de la sustancia, y las diferencias requeridas para que existan muchas. Pero allí donde hay repetición, debe haber necesariamente muchas sustancias indivisibles. “Donde sólo hay seres por agregación”, dice Leibniz, “ni siquiera hay seres reales. Pues todo ser por agregación supone de antemano seres dotados de una unidad verdadera, dado que sólo obtiene su realidad de la de aquellos que lo componen, de manera que no tendría ninguna en absoluto si cada componente fuera a su vez un ser por agregación”. Si admitimos la existencia de los agregados, “debemos, o bien recurrir a los puntos matemáticos... o a los átomos de Epicuro... o debemos admitir que no hay realidad en los cuerpos, o, finalmente, debemos reconocer en ellos algunas sustancias que poseen verdadera unidad” (G. II. 96). Cuando pasemos a examinar el *continuum* me referiré a las objeciones especiales en contra de los puntos matemáticos. Las objeciones a

los átomos (que se aplican también a otros temas), son, que son indiscernibles, y que, si son puramente materiales, no pueden poseer actividad. La objeción a admitir la realidad de los cuerpos parece ser, como ya lo he indicado, ni más ni menos que un producto del sentido común; pero ella condujo a Leibniz a preferir, en caso de que pudiera lógicamente hacerlo, la teoría de las "unidades verdaderas", a la mera irrealidad de los cuerpos. Al mismo tiempo es notable que, en sus primeras exposiciones de la doctrina de las mónadas, vacilara en admitir unidades reales de *todos* los cuerpos, y se inclinara a creer que puede haber cuerpos inanimados carentes de toda unidad, y por tanto, de realidad (G. II. 77 y 127)¹. De manera que su argumentación puede presentarse del siguiente modo: suponiendo que lo que se nos presenta como materia sea algo real, es evidente que debe ser una pluralidad. Pero ésta sólo es real si sus constituyentes lo son, y nada es real, en último análisis, fuera de las sustancias y sus estados. Pero la pluralidad, en este caso, dado que sus constituyentes existen simultáneamente, no es una mera pluralidad de estados; por lo tanto, es una pluralidad de sustancias, y éstas son necesariamente indivisibles. De aquí que lo que se nos presenta como materia deba ser una colección de sustancias indivisibles. Lo que no es realmente *un ser*, no es realmente *ser*; si fuera de la esencia de un cuerpo carecer de unidad, sería también de su esencia ser un mero fenómeno (G. II. 97). Estas unidades reales son lo que Leibniz llama *entelequias* o *formas*. Estos términos, que tomó de Aristóteles, denotan, cuando se los emplea con exactitud, no la mónada entera, sino su actividad, o aquello en lo que es análoga a un alma, por oposición a su *materia prima*, que es pasiva, y que es materia también en el sentido aristotélico, por oposición a la forma (cf. G. II. 252).

¿Cuál es la naturaleza de estas "verdaderas unidades" implicadas en la realidad de lo que se presenta como materia? Esta naturaleza, en general, la examinaremos en el capítulo XI; por el momento, me ocuparé de ella sólo en la medida en que resulte necesaria para explicar la extensión. Deberemos en el próximo capítulo investigar la doctrina abstracta relativa al continuo y al discreto, y al espacio y la extensión, que está en el trasfondo del

¹ Véase, por oposición, Stein, *op. cit.*, pág. 167, nota.

presente argumento; pero convendrá empezar con la forma más concreta de la difícil doctrina leibniziana del *continuum*.

55. Leibniz distingue tres clases de puntos: "Los átomos de la materia", dice, "son contrarios a la razón... sólo los átomos de la sustancia, o sea, aquellas unidades que son reales y absolutamente desprovistas de partes, son fuentes de las acciones y primeros principios absolutos de la composición de las cosas, y, podríamos decir, últimos elementos del análisis de las sustancias. Podrían llamarse *puntos metafísicos*; poseen cierta vitalidad y una especie de percepción, mientras que los *puntos matemáticos* son sus puntos de vista para expresar el universo. Pero cuando las sustancias corpóreas son comprimidas, todos sus órganos agrupados forman sólo un *punto físico* ante nuestra vista. Así, los puntos físicos sólo son indivisibles en apariencia, y los puntos matemáticos son exactos, pero se reducen a puras modalidades; sólo los puntos metafísicos, o sea, los de la sustancia (constituidos por formas o almas) son exactos y reales, y sin ellos nada habría real, pues sin unidades verdaderas no habría multiplicidad" (D. 76; L. 310-11; G. IV. 482). La expresión "puntos metafísicos" no es usual, y sólo se emplea, al parecer, para establecer el vínculo con la división infinita. Podemos resumir la cuestión así: el espacio consiste en un conjunto de relaciones de distancia; los términos de éstas, tomados simplemente como términos, son *puntos matemáticos*. Son, por tanto, meras modalidades, al constituir un mero aspecto o cualidad de los términos actuales, que son *puntos metafísicos* o mónadas. El *punto físico*, por el contrario, es una extensión infinitesimal, como la utilizada en el cálculo de ese nombre. En realidad, dicho punto no es verdaderamente indivisible, pues es, después de todo, una pequeña extensión, y la extensión es esencialmente repetición. De manera que el argumento puede exponerse, brevemente, así: la materia, como tal, es extensa: la extensión es esencialmente pluralidad, por lo tanto, los elementos de lo extenso no pueden serlo ellos mismos. Una sustancia simple no puede ser extensa, pues toda extensión es compuesta (G. III. 363). Los átomos de la materia son contrarios a la razón, pues tendrían que ser entes indivisibles cuya esencia fuera la indivisibilidad. De ahí que los constituyentes de la materia no sean materiales, si lo material debe ser extenso. Pero tales constituyentes no pueden ser puntos matemá-

ticos, pues por ser éstos puramente abstractos, son no existentes, y no componen extensión. Los constituyentes de lo que se presenta como materia, por tanto, son inextensos, y no son puntos matemáticos. Deben ser sustancias, dotadas de actividad, y diferentes *inter se* a causa de la identidad de los indiscernibles. De forma que nada queda, entre los objetos de la experiencia, que esas sustancias puedan ser, a menos que sean algo análogo a almas. Las almas son existentes concretos, o sustancias, diferentes *inter se*, e inextensas. Ellas, por consiguiente, deben ser los constituyentes de lo que parecen ser los cuerpos. Los cuerpos como tales, o sea, como extensos, son fenómenos; pero son *phenomena bene fundata*, pues son las apariencias de colecciones de sustancias reales. La naturaleza de éstas es la fuerza, y son indivisibles, como nuestras mentes (D. 72; L. 301; G. IV. 479).

El argumento aparece expuesto de manera excelente en una carta a De Volder (G. II. 267). De Volder dice: siendo la extensión necesaria a todo cuerpo matemático, se concluye, rectamente, que a tal cuerpo no pueden asignársele unidades indivisibles. Pero esto no prueba que el cuerpo matemático carezca de realidad. A este argumento Leibniz da una réplica muy completa. Lo que puede dividirse en varios, dice, es un agregado de varios; un agregado, es algo que sólo existe para la mente, y que no tiene otra realidad que la que le confieren sus componentes. Por eso hay en las cosas unidades indivisibles, pues de lo contrario no habría en ellas unidades verdaderas, ni realidad alguna que no fuese derivada, lo cual es absurdo. Pues donde no hay unidad verdadera, tampoco hay verdadera multitud. Y donde no hay realidad no derivada, no hay realidad en absoluto, pues ésta, en definitiva, debe derivar de algún sujeto. Asimismo, dice, concluyo que en la masa de los cuerpos *pueden* hallarse unidades indivisibles, o constituyentes primos. Los *cuerpos* siempre son divisibles y siempre divididos, pero no así los elementos que los constituyen. El cuerpo *matemático* no es real, pues carece de tales constituyentes; es una entidad mental, y designa una mera pluralidad de partes. Así como el número no es sustancia sin las cosas numeradas, el cuerpo matemático, o extensión, no es sustancia si carece de actividad y pasividad. Pero en las cosas corpóreas, reales, las partes no son indefinidas (como en el espacio, que es de índole mental), sino que están actualmente asignadas de

cierto modo, ya que la naturaleza instituye divisiones y subdivisiones actuales según las variedades del movimiento; y estas divisiones siguen hasta el infinito, pero no por ello dejan de proporcionar ciertos constituyentes primarios o unidades reales, sólo que infinitas en número. Pero para hablar estrictamente, la materia no está *compuesta* de unidades constitutivas, sino que resulta de ellas, pues la materia o masa extensa es sólo un fenómeno bien fundado, y toda realidad consta de unidades. Por lo tanto, los fenómenos siempre pueden dividirse en fenómenos menores, pero no hay fenómenos mínimos. Las unidades sustanciales no son partes, sino fundamentos, de los fenómenos.

56. Hay muchos rasgos de este argumento que suponen por anticipado la actitud general de Leibniz con respecto a la continuidad, actitud que, junto con su teoría del espacio, debemos dejar para el próximo capítulo. Pero para representar equitativamente el desplazamiento del argumento de Leibniz, de la extensión hacia las mónadas, debe recordarse que él mismo creyó, sobre una base dinámica, haber probado que la materia es la apariencia de algo sustancial. Pues la fuerza, que él consideraba como equivalente a la actividad, es exigida por las leyes del movimiento y lo es en cada porción de materia. El hecho de que debe haber enteleguias dispersas por todas partes en medio de la materia, se deduce del hecho de que los principios del movimiento están así dispersos (G. VII. 330). Y desde este punto de vista, podemos asignar a la doctrina de la fuerza un sentido algo mejor que el que se perfilaba anteriormente. La fuerza es más real que el movimiento, y aun que la materia. El movimiento no es una causa, sino un efecto de la fuerza, y no es un ser real en mayor grado que el tiempo. Pero la fuerza sí es un ser real, aunque la materia sólo sea un fenómeno bien fundado (G. II. 115; III. 457). Así, aunque la materia y el movimiento sólo sean apariencias, lo son *de* algo dotado de actividad, y por tanto, de algo sustancial. Si suponemos, como Leibniz siempre lo hace, que nuestras percepciones de la materia *corresponden* a un mundo real fuera de nosotros, entonces ese mundo, por razones provenientes de la dinámica, debe contener fuerzas, y en consecuencia, sustancias. La única dificultad es la de conciliar esta teoría con la divisibilidad arbitraria e infinita de la materia. Dificultad que nos introduce en la doctrina de la infinitud y la continuidad.

CAPÍTULO IX

EL LABERINTO DEL CONTINUUM

57. Vimos en el capítulo anterior que la materia es un fenómeno, resultante de agregados de unidades reales o mónadas. La extensión es repetición, y lo extenso es, por tanto, plural. Pero si lo que aparece como materia es pluralidad, debe ser una pluralidad infinita. Pues todo lo extenso puede dividirse *ad infinitum*. La masa, dice Leibniz, es discreta, o sea, una multitud actual, pero compuesta de infinidad de unidades (G. II. 379). Aquí observamos la creencia de Leibniz en el infinito actual. Un infinito actual ha sido generalmente considerado inadmisibles y Leibniz, al admitirlo, se encuentra cara a cara con el problema del *continuum*. De modo que a esta altura es necesario examinar sus opiniones respecto del infinito, la continuidad, el número infinito y la división infinita. Será preciso estudiarlas antes de que vayamos más adelante con la descripción de las unidades verdaderas o mónadas, puesto que Leibniz profesa deducir la existencia y la naturaleza de las mónadas, en gran parte, de la necesidad de explicar el *continuum*. “En esta consideración” (es decir, la de las mónadas), expresa, “no hay extensión ni composición del continuo, y todas las dificultades relativas a los puntos se desvanecen. Y de esto quise decir algo en mi *Teodicea*, a saber, que las dificultades del *continuum* deberían persuadirnos de que es necesario concebir las cosas en forma muy diferente” (G. II. 451; cf. G. VI. 29). Y vuelve a decir (G. II. 262): “Sólo la mónada es una sustancia, el cuerpo es varias sustancias, no una sustancia; de otro modo no podrían eludirse las dificultades de la composición del *continuum*, ni otras afines”; y “sólo la geometría puede proporcionarnos el hilo conductor para recorrer

el laberinto de la composición del *continuum*, de los máximos y de los mínimos, y de lo indesignable, y del infinito, y nadie llegará a una metafísica verdaderamente sólida sin haber recorrido dicho laberinto”¹. Pero, ¿cuáles son las dificultades del *continuum*, y cómo pueden ser eludidas? No puedo alentar la esperanza de explicar el tema claramente, tanto por ser casi el más difícil asunto de la filosofía, como por el hecho de que el tratamiento de Leibniz ofrece especiales dificultades para el comentador.

58. Quien sepa algo de la filosofía de Leibniz sabe que éste creía en el infinito actual. Pocas citas suyas son más familiares que la siguiente (D. 65; G. I. 416): “Soy tan partidario del infinito actual, que en lugar de admitir que la naturaleza tiene horror de él, como suele decirse, sostengo que la naturaleza lo exhibe por todas partes, para mejor revelar las perfecciones de su autor. De modo que a mi entender no hay parte de la materia que no sea, no diré divisible, sino actualmente dividida; y en consecuencia, la mínima partícula debe considerarse como un mundo, lleno de una infinidad de diferentes criaturas”. Estos pasajes, digo, son bien conocidos, y se los engloba en la observación habitual de que Leibniz creía en el infinito actual, o sea, en lo que un hegeliano llamaría el falso infinito. Pero esto no agota en modo alguno la cuestión. Para empezar, Leibniz negaba el número infinito, y apoyaba su negación con argumentos muy sólidos². En segundo lugar, conocía bien la distinción, luego utilizada por Hegel, entre el infinito verdadero y el falso. “El verdadero infinito”, dice, “existe, hablando con propiedad, sólo en lo *Absoluto*, que es anterior a toda composición, y no está formado por la adición de partes”³; un agregado infinito no es verdadera-

¹ Cohen, *Infinitesimalmethode*, pág. 64; G.M. VII. 326.

² Cf. G. VI. 629; I. 338; II. 304-305; V. 144; N.E., pág. 161.

³ N.E., pág. 162; G. V. 144. Cf. el siguiente pasaje: “Creo, con el señor Locke, que, hablando con propiedad, puede decirse que no hay espacio, tiempo ni número que sea infinito, sino que sólo es verdad que, por grande que sean un espacio, un tiempo, o un número, siempre hay otro mayor que él, *ad infinitum*; y que así, el verdadero infinito no se encuentra en un todo formado de partes. Pero se encuentra, sin embargo, en otro lugar, o sea, en el *absoluto*, que carece de partes y que tiene influencia sobre las cosas compuestas porque provienen de la limitación del absoluto. De modo que, como el *infinito positivo* no es otra cosa que el absoluto, puede decirse que hay en

mente una totalidad, y por tanto no es verdaderamente infinito (G. II. 304-305; N.E. págs. 161-63; G. V. 143-45). Y estas afirmaciones no significan que Leibniz hubiera olvidado su punto de vista favorable al infinito actual. Por el contrario, dice en un pasaje: "Los argumentos contra la infinitud actual suponen, que si se la admite, habrá un número infinito, y que todas las infinitudes serán iguales. Pero debe observarse que un agregado infinito ni es una totalidad, ni posee magnitud, ni es compatible con el número" (G. II. 304). El infinito actual es así defendido con el argumento paladino de que no conduce al número infinito. Por tanto, debemos convenir en que las opiniones de Leibniz sobre la infinitud no son en modo alguno tan simples ni tan ingenuas como se supone con frecuencia. Exponer la teoría de la cual provienen las observaciones antedichas es empresa difícil; sin embargo, me veo ahora obligado a intentarlas.

Ya he tenido ocasión de mencionar a Hegel, y creo que una analogía con él en otros aspectos puede servir para arrojar luz sobre los argumentos de Leibniz. En primer lugar, parece a menudo dar a entender, como ya hemos visto respecto de la extensión, la opinión esencialmente hegeliana de que la abstracción es falsificación. En segundo lugar, su argumento relativo a esta cuestión, y toda su deducción del monadismo a partir de las dificultades del *continuum*, parecen guardar estrecha analogía con un argumento dialéctico. O sea, para decirlo crudamente, que se acepta un resultado como verdadero porque puede inferirse de premisas reconocidamente falsas e incompatibles entre sí⁴. Quienes admiran estos dos elementos en la filosofía de

este sentido una idea positiva del infinito, anterior a la del finito" (D. 97; N.E., 16-17; G. V. 17; ed. de Erdmann, pág. 138. El texto de G. parece defectuoso).

⁴ El argumento no es estrictamente dialéctico, pero en la siguiente exposición puede advertirse su debilidad. La premisa general es: como la materia tiene partes, éstas constituyen otros tantos seres reales. Pero las partes de la materia son extensas, y, debido a la divisibilidad infinita, las partes de lo extenso son siempre extensas. Pero como la extensión significa repetición, lo repetido es, en definitiva, inextenso. De aquí que las partes de la materia sean, finalmente, inextensas. Por lo tanto, es contradictorio suponer que la materia tenga partes. Y de ahí, los muchos entes reales no son parte de la materia. (El argumento aparece casi exactamente en esta forma en G. VII. 552.)

Es evidente que este argumento, al alegar la existencia de muchos entes

Hegel pensarán que el argumento de Leibniz es mejor por contenerlos. Pero en todo caso, la comprensión del argumento, si estoy acertado en mi interpretación, es grandemente facilitada por esta analogía con un método que se ha vuelto familiar.

59. A pesar de la ley de continuidad, la filosofía de Leibniz puede describirse como una negación completa del *continuum*. La repetición es *discreta*, dice, cuando se disciernen partes agregadas, como en el número: es *continua* cuando las partes son indeterminadas, y pueden suponerse en un número infinito de modos (N.E. pág. 700; G. IV. 394). Leibniz niega que pueda existir ninguna cosa actual en este sentido; pues aunque lo actual puede tener un número infinito de partes, éstas no son indeterminadas ni arbitrarias, sino perfectamente definidas (G. II. 379). Sólo el espacio y el tiempo son continuos en el sentido en que los entiende Leibniz, y son puramente ideales. En los actuales, dice, lo simple es anterior a lo agregado; en los ideales, el todo es anterior a la parte (G. II. 379). Vuelve a decir luego que el *continuum* es ideal, por cuanto implica partes indeterminadas, mientras que en lo actual todo es determinado. El laberinto del *continuum*, sigue diciendo (y esta es una de sus observaciones favoritas) proviene del hecho de que se buscan partes actuales en el orden de los posibles, y partes indeterminadas en el agregado de los actuales (G. II. 282, Cf. *ib.* 379; IV. 491). Esto significa que los puntos y los instantes no son partes actuales del espacio ni del tiempo, que son ideales⁶, y que nada extenso (pues lo extenso es indeterminado) puede ser un verdadero componente de un agregado de sustancias, que es actual. Respecto del espacio y el tiempo, y del número también, el todo finito es lógicamente anterior a las partes en que puede dividirse: respecto a la sustancia, en cambio, el agregado es lógicamente subsiguiente a las sustancias individuales que lo componen⁶.

Lo que Leibniz quiere decir, según parece, es lo siguiente: hay dos clases de indivisibles, a saber, ideas simples y sustan-

reales, supone que éstos son partes de la materia —premisa que se ve obligado a negar para probar que los entes reales no son materiales.

⁶ Véase, como contraste, Cohen, *op. cit.*, pág. 63; G.M. V. 385: "Un punto es una línea infinitamente pequeña o evanescente". Esto parece tener sólo sentido matemático.

⁶ Cf. G.M. IV. 89 y ss.

cias singulares. En el primer sentido, el número uno es indivisible: es una idea simple, lógicamente anterior a las fracciones cuya suma es uno. Estas fracciones lo suponen de antemano, y su simplicidad no es refutada por el hecho de que exista un número infinito de fracciones de las cuales pueda estar compuesto. Es más legítimo, en verdad, considerar las fracciones como formadas mediante la división de la unidad, que considerar a la unidad como formada por fracciones componentes. De modo similar, un medio, tomado abstractamente, es una mera razón, no la suma de dos cuartos; esta última sólo vale en el caso de cosas numeradas (G. IV. 491). Así, muchos que han filosofado acerca del punto y la unidad pueden haberse confundido, por no haber distinguido la resolución en nociones y la división en partes (G. III. 583). Análogamente, Leibniz cree que la línea abstracta no es compuesta (G. IV. 491), pues lo que es verdadero de la línea es únicamente la relación de distancia, la cual, en tanto relación, es indivisible. La composición sólo existe en los concretos, o sea, en las masas cuyas relaciones indican esas líneas abstractas. En las cosas actuales sustanciales, la totalidad es en realidad el resultado de una aglomeración de sustancias simples (*Ib.*). Es la confusión de lo ideal con lo actual, vuelve a decir Leibniz, lo que ha embrollado todo y ha producido el laberinto del *continuum*.

60. Al llegar a esta altura, parecería indispensable examinar la teoría leibniziana del espacio. Esta teoría está más o menos implicada en todo lo que pueda decirse acerca de la filosofía de Leibniz; ya he comentado esta circunstancia, y volveré a hacerlo repetidas veces. Por el momento sólo formularé algunas observaciones explícitas, que servirán para ilustrar la doctrina del *continuum*.

Los entes ideales en los cuales, según Leibniz, el todo es anterior a la parte, son los números, el espacio y el tiempo. Respecto de los números, es evidente que la unidad, y aún los demás enteros, son previos a las fracciones. En cuanto al espacio y el tiempo, la aplicación de la teoría relacional produce resultados similares. En todos estos casos, Leibniz habría hecho mejor con decir, con toda osadía, que aunque los números y las distancias puedan ser mayores o menores, no constan de partes. Con referencia a las fracciones lo dice en efecto (G. IV.

491) y esto es lo que en realidad se propone decir en todos esos casos. Los entes ideales, si son números, son conceptos aplicables a posibles agregados, pero no lo son ellos; si son distancias, son posibles relaciones, y deben ser distinguidos de una extensión que va de un extremo de la distancia al otro.

61. Hay dos grandes tipos de teoría espacial, a saber, el representado por Newton y el que representa Leibniz. Estos dos se enfrentan en la polémica con Clarke. Ambos provienen de la alternativa de subrayar una u otra de las dos ideas siguientes. Si tomamos dos puntos A y B, éstos guardan entre sí 1) una distancia, que es simplemente una relación entre los dos, y 2) una longitud actual, que consta de cierta porción del espacio, o sea, la que se extiende entre A y B. Si adoptamos la primera como esencia del espacio, obtenemos una teoría relacional; los términos A y B, cuya distancia es espacial, deben ser a su vez, ellos mismos, no espaciales, pues no son relaciones. Si adoptamos la segunda, es decir, la distancia actual que media entre los dos puntos, comprobamos que ésta es divisible en un número infinito de puntos, cada uno de ellos igual a los puntos terminales A y B. Esta alternativa da lugar a la teoría newtoniana del espacio absoluto, compuesto, no de un conjunto de relaciones posibles, sino de una colección infinita de puntos actuales. La objeción a la teoría de Newton es que resulta contradictoria en sus términos; la objeción a la de Leibniz consiste en que es evidentemente incompatible con los hechos, y en definitiva, tan contradictoria como la de Newton. Sería muy de desear una teoría libre de ambos defectos, cosa que la filosofía no ha conocido hasta hoy. Volveré a los argumentos de Leibniz en mi próximo capítulo. Por ahora, sólo deseo exponer las consecuencias de su teoría relacional, consecuencias también extraídas por Lotze y por otros que igualmente la abrazaron.

El espacio es un conjunto de las relaciones de distancia posibles. Éstas sólo llegan a ser actuales cuando los puntos A y B son ocupados por sustancias actuales. Las distancias pueden ser mayores o menores, pero no pueden dividirse en partes, por ser relaciones. (Esta consecuencia no sólo no es extraída por Leibniz, sino que la niega expresamente; pero sin embargo emplea el término de *parte* con más frecuencia que yo en este trabajo. Dice, y con ello me basta, que en el espacio y el tiempo no hay divisiones, salvo las

que introduce la mente [G. II. 278-79]). Y los términos que están distantes, dado que el espacio es relacional, no pueden ser ellos mismos espaciales o extensos. La distancia, además, debe analizarse en predicados de los términos distantes A y B; esto lo hace Leibniz representando la distancia como parte de la manera en que A y B se reflejan exactamente entre sí. Y de esta forma, un punto matemático, el *lugar* de A, es meramente aquella cualidad de A en virtud de la cual, en cualquier momento dado, refleja otras cosas tal como las refleja. Por ello los puntos matemáticos son los *puntos de vista* de las mónadas, y es también por ello que son meras modalidades, y no partes del espacio. Esta concepción del espacio también explica por qué el todo no está compuesto de sus partes. Pues las partes de una distancia son meramente otras relaciones menores de la distancia y no están en modo alguno presupuestas por la distancia mayor, que es lógicamente independiente de ellas. En realidad, la distinción se establece entre cantidades intensivas y extensivas. Las primeras suponen de antemano todos los constituyentes de los cuales son sumas; las segundas, por el contrario, nunca dan por supuesta la existencia de cantidades menores de la misma especie. La posición de Leibniz, pues, es que las cantidades espaciales y temporales son relaciones, y por lo tanto intensivas, mientras que la extensión es una cantidad extensiva, y supone de antemano partes actuales en lo extenso⁷.

La distinción entre la composición de lo actual y la resolución de lo ideal es, por ende, de gran importancia. Ella explica lo que Leibniz quiere decir cuando afirma que un instante no es parte del tiempo (G. III. 591) y que el punto matemático no es parte del continuo espacial (D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482). El continuo espacial es el conjunto de todas las distancias

⁷ Así, respondiendo a Clarke, Leibniz dice que "respecto de la objeción según la cual el espacio y el tiempo son cantidades, o mejor dicho, cosas dotadas de cantidades y que la situación y el orden no lo son, contesto que el orden también posee su cantidad; la hay en aquello que precede, y en aquello que sigue; hay distancia o intervalo. Las cosas relativas poseen su cantidad, lo mismo que las absolutas. Por ejemplo, las razones o proporciones de la matemática tienen su cantidad, y son medidas mediante logaritmos; y sin embargo, no dejan de ser relaciones. De manera que, aunque el tiempo y el espacio consten de relaciones, poseen de todos modos su cantidad" (D. 270; G. VII. 404). Sin embargo, las ideas de Leibniz sobre la cantidad intensiva no eran claras en absoluto.

posibles. Los puntos matemáticos son meramente posiciones, o sea, términos posibles de la relación de distancia. Por ello, no son del mismo orden que las posibles distancias que constituyen el continuo espacial, y no son partes de éste. En verdad, una distancia, por ser una relación, carece en propiedad de partes, y así, no tenemos ninguna razón para resolverla en partes indivisibles. En cambio, lo que es extenso en el espacio, es concreto; no tratamos ya con meras distancias, sino también con términos a los que ellas responden. Un espacio abstracto no es plural, pero en cambio debe serlo un cuerpo que ocupa ese espacio. Pues en lugar de una mera posibilidad, tenemos ahora algo actual en las posiciones que, de lo contrario, son "meras modalidades".

62. Podemos exponer brevemente todo el argumento en la siguiente forma: 1) Nada es absolutamente real, salvo las sustancias indivisibles y sus diversos estados (G. II. 119). Este es el resultado de la doctrina lógica abstracta con la cual inicié mi exposición de la obra de Leibniz; el mismo se da por supuesto en el argumento que a partir de la extensión llega a las mónadas, y no debe considerarse como resultado de éste. 2) Lo que se nos presenta como materia es real, si bien en tanto que materia es fenomenal. La realidad de lo que se presenta como materia es, según vimos, mero prejuicio. 3) La materia, en cuanto fenómeno, es un agregado, y en rigor un agregado de un número infinito de partes. 4) Un agregado no puede poseer otra realidad que la derivada de sus constituyentes, pues sólo las sustancias son reales, y son indivisibles. 5) Por tanto, si ha de salvarse la realidad de lo que se presenta como materia, ella deberá constar de una pluralidad infinita de sustancias indivisibles.

63. Pero el número infinito es en sí mismo contradictorio, y no podemos contentarnos con la afirmación de que existe un número infinito de mónadas. Para eludir esta objeción, Leibniz hace un uso muy audaz de su principio, según el cual en los conceptos, la parte es anterior al todo, y nada es absolutamente real salvo las sustancias indivisibles y sus diversos estados. El ser y la unidad, dice, son términos convertibles (G. II. 304). Los agregados, por carecer de unidad, no son más que fenómenos, pues con excepción de las mónadas componentes, el resto (la unidad del agregado, supongo) es añadido sólo por la percepción, por el mismo hecho de ser percibido en un momento dado (G. II. 517). Esta observa-

ción es de máxima importancia. Constituye una consecuencia legítima de la actitud general de Leibniz, y es quizás la mejor alternativa que dicha actitud podía depararle. Al mismo tiempo, sus implicaciones, como pronto podrá advertirse, destruyen por completo la posibilidad de la pluralidad de las sustancias.

La posición de Leibniz es la siguiente: la noción de un *entero* sólo puede aplicarse a lo que es sustancialmente indivisible. Lo que de realidad pueda tener un agregado es *sólo* la realidad de sus constituyentes tomados uno a la vez; la unidad de una colección es de la índole que Leibniz llama *semimental* (G. II. 304) y por lo tanto la colección es fenomenal, aunque sus constituyentes sean todos reales. El *uno* es el único número que es aplicable a lo real, pues cualquier otro número implica partes, y los agregados, como las relaciones, no son "seres reales". Esto explica la posibilidad de negar los números infinitos, admitiendo al propio tiempo el infinito actual. "No hay número infinito", dice Leibniz, "ni línea, ni ninguna otra cantidad infinita, si se los toma como verdaderos enteros" (N.E., pág. 161; G. V. 144). Un entero debe ser necesariamente una sustancia, y a lo que no es un entero no puede aplicársele, con propiedad, el número. El mundo es un entero sólo en sentido verbal (G. II. 305) y hasta un agregado infinito de mónadas no es un entero *per se*. La unidad es mental o *semimental*. En la mayoría de las ocasiones Leibniz sólo aplica esta doctrina contra los agregados infinitos, pero es evidente que debe valer también contra todos los agregados. De ello parece haber tenido conciencia, pues dice (N.E., pág. 148; G. V. 132): "Tal vez una docena o una veintena sean sólo relaciones, y sólo estén constituídas mediante una relación con el entendimiento. Las unidades están separadas, y el entendimiento las junta, por dispersas que puedan hallarse". Igual opinión aparece al final del mismo capítulo (Libro II, cap. XII), donde dice: "Esta unidad de la idea de agregados es muy verdadera, pero en el fondo, debe confesarse, esta unidad de colecciones sólo es un respecto (*rapport*) o una relación, cuyo fundamento reside en lo que se encuentra en cada sustancia por separado. Por lo tanto, estos seres por agregación no poseen otra unidad completa que la de índole mental, y en consecuencia, su entidad es también en cierto modo mental o fenomenal, como la del arco iris" (N.E., 149; G. V. 133).

Ahora bien, esta posición constituye una deducción legítima de

la teoría según la cual todas las proposiciones han de reducirse a las de la forma de sujeto y predicado. La aserción de una pluralidad de sustancias no es de esta forma, pues no asigna predicados a una sustancia. En consecuencia, como en otros casos de naturaleza parecida, Leibniz se refugia, al igual que muchos filósofos posteriores, en la mente; casi podríamos decir, en la unidad sintética de apercepción. La mente, y sólo ella, sintetiza la diversidad de las mónadas; cada mónada, por separado, es real aparte de la percepción que de ella se tenga, pero una colección, como tal, sólo adquiere una realidad precaria y derivada de la percepción simultánea. Así, la verdad del juicio de pluralidad queda reducida a un juicio sobre el estado de cada una de las mónadas que perciben la pluralidad. Es sólo en tal percepción donde la pluralidad forma un entero, y así la percepción es definida por Leibniz como la expresión de una multitud en una unidad (G. III. 69).

64. Esta noción, de que las proposiciones reciben su verdad del hecho de ser creídas, he de criticarla al referirme a la relación de Dios con las verdades eternas. Por ahora, bastará con presentarle a Leibniz un dilema. Si la pluralidad reside *sólo* en el percipiente, no puede haber muchos percipientes, y así toda la doctrina de las mónadas se desmorona. Si la pluralidad *no* reside solamente en el percipiente, entonces, hay una proposición no reducible a la forma de sujeto y predicado, se desploma el fundamento del uso de la noción de sustancia y la afirmación de los agregados infinitos, con todas sus contradicciones, se vuelve para Leibniz inevitable. De este modo, la decantada solución de las dificultades del continuo se disipa en humo, y todos los problemas de la materia quedan sin respuesta ⁸.

Ya hemos visto, pues, el uso que Leibniz hizo de su principio según el cual, en los entes actuales, la parte es anterior al todo. También hemos visto cómo esto lo indujo a sostener que hay una multitud infinita de cosas, mientras que al mismo tiempo negaba el número infinito. La multitud de las cosas, dice, supera a todo número finito, o mejor dicho, a todo número (G. VI. 629). Sólo podríamos exigir que algún número fuera aplicable, en el caso de

⁸ El principio general de que todos los agregados son fenomenales no debe confundirse con el otro principio, que Leibniz también sostuvo, según el cual los agregados infinitos no tienen número. Este último principio es tal vez una de las mejores formas de escapar de la antinomia del número infinito.

que esta multitud fuese un entero, y esto Leibniz lo niega, por más que la aserción de la integridad aparece ya cuando se le da el nombre de multitud. No puede negarse que esta actitud sea coherente con sus principios, y más aún, resultado directo de ellos. Pero la coherencia es de tal índole que señala un error en los principios. El dilema en el cual se ve colocado Leibniz es justamente resultado directo de la combinación de tres premisas, las cuales, como lo demostré en el capítulo I (§ 13) son absolutamente incompatibles entre sí. Las tres premisas en cuestión son: 1) que todas las proposiciones tienen un sujeto y un predicado, 2) que la percepción otorga conocimiento de un mundo distinto de mí y de mis predicados, 3) que el *ego* es un sujeto lógico final.

CAPÍTULO X

LA TEORÍA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO Y SU RELACIÓN CON EL MONADISMO

65. En el capítulo anterior he descrito en términos generales la índole de la teoría leibniziana del espacio y del tiempo; en el presente, me propongo examinar cuáles fueron sus fundamentos, hasta qué punto ellos son los mismos que los del monadismo en general, y qué relación guardan las mónadas de Leibniz con el espacio. Mucho de lo que diré será también aplicable a Lotze¹, y, en general, a todas las teorías que preconizan la pluralidad de las cosas. Empecemos por la teoría del espacio.

“Cuento con varias demostraciones”, dice Leibniz, “para rebatir la fantasía de quienes toman al espacio por una sustancia, o cuando menos por un ser absoluto” (D. 243; G. VII. 363). Estas demostraciones, según él las presenta, se basan en la lógica tradicional, y con tal fundamento, son en verdad muy sólidas. Pues la lógica tradicional (que es la subyacente en todo uso de la noción de la sustancia o de lo absoluto) supone, como he tratado de demostrar, que toda proposición consta de sujeto y predicado. Ahora bien, si se admite que el espacio existe *per se*, y al mismo tiempo se conserva la doctrina de la sustancia, habrá una relación entre las sustancias y los espacios que ellas ocupan. Pero esta relación será *sui generis*; no será una relación de sujeto y predicado, pues cada término de la relación existe, y puede continuar existiendo aunque la relación cambie. Tampoco se aniquila la cosa ni la respectiva parte del espacio cuando esta es evacuada por la pri-

¹ Aunque Lotze, en definitiva, no preconizaba la pluralidad, sino que agrupó todo en su M.

mera y vuelta a ocupar por otra distinta. De modo que la relación entre un lugar y la sustancia que lo ocupa no tiene cabida en la lógica tradicional. Por ello, la existencia independiente de los lugares fue negada por los filósofos cautos, y fue admitida por Newton sólo porque éste era ciego a sus consecuencias. Clarke, para evitarlas, hizo del espacio y del tiempo partes de la esencia de Dios, tesis cuyo absurdo fue fácilmente demostrado por Leibniz (D. 263; G. VII. 398). La aserción que Leibniz estaba en realidad combatiendo fue la de que el espacio existe *per se*, y no como mero atributo de algo.

Así vemos por qué, si se quiere fundar una filosofía de la sustancia, es indispensable refutar la realidad del espacio. Un monista debe alegar que el espacio es un atributo; un monadista, que es un conjunto de relaciones. Leibniz es terminante contra la primera de esas suposiciones, y no es concluyente respecto de la segunda. Pero es preciso examinar sus argumentos.

“Si no hubiese criaturas”, dice Leibniz, “el espacio y el tiempo sólo estarían en las ideas de Dios” (D. 252; G. VII. 376-77). Contra esta opinión, dice Kant: “Nunca podríamos imaginar que no existiera el espacio, aunque podemos muy bien suponer que no haya en él objeto alguno” (ed. Hartenstein, 1867, vol. III, pág. 59). Se trata, pues, de una oposición tajante y definida: Kant ha sacado las conclusiones, que Leibniz se había propuesto evitar con su teoría². “Si el espacio es una realidad absoluta”, dice Leibniz, “lejos de ser una propiedad o un accidente opuesto a la sustancia, será más subsistente que las sustancias mismas” (D. 248; G. VII. 373). Entonces, ¿cuáles fueron los argumentos que Leibniz empleó para refutar la realidad del espacio?

66. El argumento lógico abstracto, según el cual el espacio, para ser real, debe ser necesariamente sujeto o predicado, cuando evidentemente no es ni uno ni otro, no está, que yo sepa, expresado en Leibniz de modo explícito, si bien en la polémica con Clarke sostiene que el espacio, teniendo partes, no puede ser atributo de Dios, y que el espacio vacío no puede ser atributo de nada (D. 264, 248; G. VII. 399, 372). Contra la concepción del espacio como *atributo*, el argumento real es que la esencia de la materia no es la extensión, y ya hemos visto que este argumento es con-

² La subjetividad kantiana del espacio puede dejarse aquí de lado.

cluyente. Contra la concepción del espacio como *sustancia* o ser existente independiente, el argumento favorito de Leibniz deriva de la identidad de los indiscernibles y del principio de razón suficiente; y este argumento también puede utilizarse contra el tiempo. El espacio es absolutamente uniforme, y en él un punto es lo mismo que cualquier otro. Así, no sólo los puntos son indiscernibles, sino que lo serían también los diversos ordenamientos de las cosas, por ejemplo, el actual y el que resultaría de hacer rotar al universo según cualquier ángulo dado (D. 243-44; G. VII. 364). Una vez más, si el tiempo fuera real, el mundo podría haber sido creado antes, y no habría razón suficiente para haberlo creado en cierto momento y no en otro (D. 249; G. VII. 373). Y en general, el universo en su integridad no puede tener posiciones diferentes absolutas en el espacio o en el tiempo, pues ellas serían indiscernibles, y por lo tanto, una y la misma (D. 247; G. VII, 372). Además de estos argumentos, se plantean las contradicciones del *continuum*, que hemos examinado en el capítulo anterior. El espacio y el tiempo, de ser reales, no pueden componerse de otra cosa que de *puntos matemáticos*; pero en verdad nunca podrían estar compuestos de ellos, por cuanto dichos puntos son meros extremos; dos de ellos no tienen mayor magnitud que uno, así como dos oscuridades perfectas no son más oscuras que una (G. II. 347). Y con respecto al tiempo, nada de él existe como no sean los instantes, que no son propiamente partes suyas, ¿y cómo podría existir algo de lo cual nunca existe parte alguna? (D. 268; G. VII. 402).

67. Pero si el espacio y el tiempo no son reales, ¿qué son? La respuesta es sugerida por el argumento fundado en la identidad de los indiscernibles. De él se deduce que no hay posición absoluta, sino únicamente relaciones recíprocas de los cuerpos, de las cuales se abstrae la posición. El espacio es un orden según el cual están dispuestas las situaciones, y el espacio abstracto es ese orden de situaciones cuando se las concibe como posibles (D. 281; G. VII. 415). El tiempo, una vez más, es un ente de razón exactamente como el espacio, mientras que co-, pre- y post-existencia son algo real (G. II. 183). Pero si el espacio es un orden de situaciones, ¿qué son las situaciones mismas? ¿Cómo han de ser explicadas *ellas*, en sentido relacional?

Sobre esta cuestión Leibniz es muy explícito (D. 265-67; G. VII.

400-402). Cuando la relación de situación de un cuerpo A con otros cuerpos C, D, E, etc. se modifica, sin que cambien las relaciones recíprocas de situación de C, D, E, etc., inferimos que la *causa* del cambio está en A, y no en C, D, E, etc. Y si otro cuerpo B viene a tener, respecto de C, D, E, etc., una relación de situación precisamente similar a la que A tenía anteriormente, decimos que B está en el *mismo lugar* en donde estuvo A. Pero en realidad nada hay individualmente idéntico en estos dos casos; pues en el primero, las relaciones de situación eran afecciones de A, mientras que ahora lo son de B, y el mismo accidente individual no puede estar *en* dos sujetos diferentes. Así, la identidad implicada cuando hablamos del *mismo lugar* es ilusoria; sólo hay relaciones de situación precisamente similares. La concepción leibniziana se hace innecesariamente contradictoria por la introducción del movimiento absoluto, al cual, como hemos visto, dedujo de la fuerza (cf. D. 269; G. VII. 404). Del movimiento absoluto debería haber inferido, como Newton, la posición absoluta. Pero su descripción de la *situación* puede liberarse de esta incoherencia. Anhela otorgar un significado inequívoco al *mismo lugar*, para poder decir, terminantemente, que los dos cuerpos A y B están, o no están, sucesivamente en el mismo sitio. Pero esto, según su teoría, no es ni necesario ni posible. Debe necesariamente designar siempre a los cuerpos en relación con los cuales va a determinarse el lugar, y debe admitir (como puede hacerlo, sin contradecirse), que otros cuerpos, tomados no menos legítimamente como puntos de referencia, podrían acarrear distinto resultado. Su referencia a la *causa* del cambio de situación proviene de una contradicción fundamental de su dinámica, y de toda dinámica que opera con la posición relativa, pero que puede evitarse en una teoría relacional del espacio, mientras no se introduzca una referencia a la dinámica. Así, podemos aceptar la siguiente definición: "El lugar es aquello que es lo mismo en diferentes momentos para diferentes cosas existentes, cuando sus relaciones de coexistencia con otros existentes dados... coinciden por entero". Pero cuando agrega la suposición de que estos otros entes "continúan inalterados de uno a otro de esos momentos", está suponiendo algo que en una teoría relacional carece lisa y llanamente de significado (D. 266; G. VII. 400). Son tales añadidos los que descubren la debilidad de la teoría. Hay, evidentemente, algo más que relaciones en el con-

cepto de espacio, y quienes tratan de negarlo son incapaces, ante la evidencia de los hechos, de evitar la contradicción. Pero debe reconocerse que con el recurso de negar lo evidente la teoría relacional puede adquirir un grado considerable de coherencia interna.

68. Me referiré ahora a otro tema muy afín al anterior, o sea, la relación entre el espacio y las mónadas. El espacio, según hemos visto, es algo puramente ideal; es una colección de relaciones abstractas posibles. Pero las relaciones siempre deben ser reducidas a atributos de los términos relacionados. Para efectuar esta reducción de las relaciones espaciales es preciso introducir las mónadas y sus percepciones. Y aquí Leibniz tiene por fuerza que haber tropezado con una gran dificultad —dificultad que se opone a todo monadismo y, en general, a toda filosofía que mientras reconoce la existencia del mundo exterior sostiene también la subjetividad del espacio.

La dificultad es la siguiente: las relaciones espaciales no se establecen entre las mónadas, sino únicamente entre los objetos simultáneos de percepción de cada una de ellas³. Así, el espacio es propiamente subjetivo, como en Kant. No obstante, las percepciones de las diferentes mónadas difieren entre sí, dada la diferencia de los puntos de vista; pero éstos son puntos matemáticos, y la reunión de los puntos de vista posibles es la reunión de las posiciones posibles⁴. Así, Leibniz tenía dos teorías del espacio, la primera subjetiva y kantiana, y la segunda con una réplica objetiva, constituida por los distintos puntos de vista de las mónadas. La dificultad es que la réplica objetiva no puede consistir *meramente* en la diferencia de los puntos de vista, a menos que el espacio subjetivo sea *puramente* subjetivo; pero si lo *es*, desaparece todo fundamento para suponer puntos de vista diferentes, pues no hay razón para creer que los fenómenos hayan de tener una base apropiada.

La naturaleza de esta dificultad se aclara todavía más si se examina el desarrollo de las opiniones de Leibniz sobre la relación entre las mónadas y el espacio. Veremos que, cuando era joven, siguiendo su tendencia materialista, creía sin lugar a dudas que las almas ocupaban puntos en el espacio, mientras que posterior-

³ G. II. 444, 430-51, 378; III. 357, 623.

⁴ Cf. G. II. 253, 324, 339, 438; IV. 439, 482-83 (D. 76; L. 311); 484-85 (D. 78; L. 314); VII. 303-304 (D. 102; L. 340-42).

mente, cuando se hubo persuadido de la irrealidad del espacio, trató cada vez más de subrayar la subjetividad de éste, a expensas de la réplica objetiva.

69. "Hace muchos años", escribía Leibniz en 1709, "cuando mi filosofía no estaba aún suficientemente madura, situaba a las almas en puntos" (G. II. 372). De esta concepción primeriza parecen haber derivado muchas de las premisas de su doctrina, las que luego aceptó como bases establecidas, para el ulterior desarrollo de la misma. Olvidando que tales premisas se basaban en la realidad del espacio, no trepidó en utilizarlas para refutar dicha realidad. Por lo menos, a mí me parece que ésta es una explicación plausible de la evolución de su doctrina. Es de creer que se aproximó mucho a su teoría de las mónadas en 1671-72, y que luego, mediante su relación con el cartesianismo, se dejó apartar, por un tiempo, de sus tendencias individualistas, a las cuales sólo retornó una vez que hubo experimentado la insuficiencia de la dinámica cartesiana y la falsedad del dogma según el cual la extensión es la esencia de la materia.

Antes de su viaje a París ya se había aproximado mucho a la doctrina de las mónadas. "Puedo demostrar", dice, "a partir de la naturaleza del movimiento... que la mente actúa sobre sí misma... que la mente consiste en un punto o centro, y es por tanto indivisible, incorruptible e inmortal... La mente es un microcosmos, comprendido en un punto, y compuesto de sus ideas, así como un centro, aunque indivisible, está compuesto de ángulos" (G. I. 61). Y en 1671 dice que sus pruebas de Dios y de la inmortalidad se fundan en la difícil doctrina del punto, el instante, lo indivisible, y el conato —precisamente las mismas dificultades a cuya solución se encaminaría su teoría posterior. "La mente misma", continúa diciendo, "consiste, propiamente, en un solo punto del espacio, mientras que un cuerpo ocupa un lugar". "Si atribuyésemos a la mente lugar mayor que un punto, ya sería un cuerpo, y tendría *partes extra partes*; en ese caso, no estaría inmediatamente presente a sí misma". Pero si sostenemos que la mente consiste en un punto, resulta indivisible e indestructible. El cuerpo, dice, posee un núcleo de sustancia que siempre se conserva, y ese núcleo consiste en un punto físico, mientras que el alma consiste en un punto matemático (G. I. 52-54).

70. En estas opiniones de juventud hay una franca aceptación de la realidad del espacio, y un materialismo que recuerda el del conmutador telefónico de Karl Pearson⁵. La mente, dice, debe ser el lugar común de todos los movimientos ocasionados por los objetos de los sentidos (G. I. 53). Pronto debe haber advertido Leibniz que esta doctrina no resolvía las dificultades del punto y del instante, ni ofrecía una teoría coherente de la sustancia. Y así es como hallamos, en las primeras exposiciones publicadas de su teoría de las mónadas, la adición de una tercera clase de puntos a las dos ya mencionadas, a saber, el punto metafísico, mientras que el punto matemático ya no es aquel en que consiste el alma, sino únicamente su punto de vista (D. 76; L. 311; G. IV. 482-83).

71. Pero aún aquí el espacio y el punto matemático conservaban más realidad de lo que se deseaba, y por ello, tanto la expresión "puntos metafísicos" como la afirmación de que los puntos metafísicos son los puntos de vista de las sustancias, desaparecen después de 1695⁶. A partir de ese momento, sigue hablando de puntos de vista, y siempre los explica basándose en la analogía de los puntos especiales desde los cuales el mundo, *por así decir*, es visto en perspectiva (G. II. 438; III. 357). Pero insiste en que ésta es *sólo* una analogía, sin decirnos, sin embargo, a qué es análoga. Parece haberse dado cuenta de la dificultad, pues en sus escritos posteriores evita toda alusión distinta a la *ubidad* del alma. Las almas pueden tener, a su criterio, por lo menos en relación con los cuerpos, lo que puede llamarse *ubidad definitiva*, o sea, estar en cierto volumen, sin que pueda atribuirseles ningún punto especial dentro del mismo (N.E. 230-31; G. V. 205-206). En el último año de su vida es aún más negativo en sus observaciones. "Dios", dice, "no está presente en las cosas por situación, sino por esencia; su presencia se manifiesta por su operación inmediata. La presencia del alma es de naturaleza completamente distinta. Decir que está difundida por todo el cuerpo es hacerla extensa y divisible. Decir que está, toda ella, en todas las partes de un cuerpo, es hacerla

⁵ *Grammar of Science*, cap. II, § 3.

⁶ La desaparición de la primera no ha de atribuirse solamente al descubrimiento del término *mónada* en 1696, dado que retuvo otros términos (entelequias, sustancias simples, formas, etc.) pese a la adopción de dicha palabra.

divisible de sí misma. Fijarla en un punto, difundirla toda ella en muchos puntos, sólo son expresiones abusivas, *idola tribus*" (D. 245-46; G. VII. 365-66). Luego de esta afirmación puramente negativa, Leibniz pasa a otro tema. Parecería, en efecto, no tener nada mejor que decir, sino que hay tres clases de *unidad*: circunscriptiva, definitiva y repletiva⁷, que la primera pertenece a los cuerpos, la segunda a las almas y la tercera a Dios (N.E. 230; G. V. 205). La afirmación más terminante aparece en una carta a Lady Masham (G. III. 357): "La cuestión de si (una sustancia simple) está en alguna parte o en ninguna es simplemente verbal; pues su naturaleza no consiste en la extensión, sino que está relacionada con la extensión que representa, y de este modo, debemos necesariamente colocar el alma en el cuerpo, en donde se encuentra su punto de vista según el cual representa ahora el universo. Desear algo más, y encerrar las almas en dimensiones, es querer imaginar las almas como cuerpos". Aquí, y en todos los demás pasajes suyos que conozco, Leibniz se niega a encarar el hecho de que todas las mónadas representan el mismo mundo, y que éste es siempre imaginado por él como dotado de algo análogo al espacio de nuestras percepciones. En verdad, parece una vez haber advertido que el argumento que va de la extensión a la pluralidad de las sustancias implicaba un espacio objetivo, y en consecuencia, haber repudiado tal argumento. "Lo que pertenece a la extensión", dice, "no debe usignarse a las almas, ni debemos deducir su unidad o pluralidad de la predicación de la cantidad, sino de la predicación de la sustancia, o sea, no de puntos, sino de la fuerza primitiva de la operación" (G. II. 372). Esto sugiere que el argumento tomado de la dinámica es más fundamental que el proveniente de la extensión —opinión que, como lo hemos visto, no puede sostenerse. Y si examinamos el asunto más de cerca, encontraremos todavía más confusión, y más insanable. Leibniz trata de atribuir posición a las mónadas en relación con los cuerpos. Las mónadas, dice, si bien no son extensas, poseen cierta clase de situación, a saber, una relación ordenada de coexistencia con otras cosas, mediante la máquina que dominan. "Las cosas extensas implican en sí mismas muchas cosas que tienen situación; pero las cosas simples, aunque

⁷ Opinión que, en verdad, es citada como escolástica, pero sin desaprobación.

no posean extensión, deben tener situación en la extensión, por más que ésta no pueda designarse *punctatim* como en los fenómenos incompletos” (G. II. 253). En otro pasaje dice, asimismo, que una sustancia simple, aunque no posea extensión, tiene posición, que es el fundamento de la extensión, por cuanto esta última consiste en la repetición continua y simultánea de la primera (G. II. 339). Y como insiste también en que un número infinito de *puntos* reunidos no forman una extensión (*ib.* 370), debemos suponer que la posición, también en este caso, es presencia en un volumen, y no en un punto. Esta opinión (muy curiosamente) es presentada sin más trámite en el *Nuevo sistema*, la misma obra en la cual habla de los puntos matemáticos como los puntos de vista de las almas. Luego de explicar la unión del alma y el cuerpo por medio de la armonía preestablecida, continúa diciendo: “Y podemos así entender cómo el alma tiene su asiento en el cuerpo mediante una presencia inmediata, que no podría ser mayor, pues el alma está en el cuerpo tal como la unidad * está en la resultante de las unidades, que es la multitud”.⁸ A esta noción inopinada de la presencia inmediata en un volumen le dio plausibilidad por referencia al cuerpo orgánico o máquina, pero como éste, a su vez, consta de mónadas, habría hecho falta una nueva explicación sobre la situación de *ellas*. Las almas, dice Leibniz, no han de ser consideradas como si residieran en puntos, pero podemos decir que están en un lugar por correspondencia, y así, se encuentran en todo el cuerpo que animan (G. II. 371). Pero como el cuerpo, a su vez, consta de mónadas, se plantea la cuestión obvia: ¿dónde está el cuerpo? De manera que, en síntesis, ninguno de sus expedientes le proporciona a Leibniz por dónde escapar de un espacio objetivo, previo al espacio fenomenal y subjetivo de las percepciones de cada mónada; y esto debería haber sido obvio para él, dado el hecho de que no hay tantos espacios como mónadas, sino un solo espacio, y hasta uno solo para todos los mundos posibles.⁹

* En inglés *unit*, o bien *unity*; en francés, *unité* para ambos sentidos, como en castellano. (N. del T.)

⁸ G. IV. 485; D. 78; L. 314. Cf. la nota de Latta sobre este pasaje. Respecto de la noción de presencia por la operación, en la cual Leibniz parece estar pensando aquí, hablaré más tarde, cuando llegue a la teoría del alma y el cuerpo. Pero Leibniz ridiculizó la opinión, que parece deducirse de su teoría, según la cual las almas son extensas. Véase D. 267; G. VII. 402.

⁹ Cf. D. 102; L. 340-42; G. VII. 303-34; II. 379.

La constelación de relaciones y lugares que constituye el espacio no sólo se halla en las percepciones de las mónadas, sino que debe ser, en sentido actual, algo que es percibido por todas esas percepciones. Las confusiones en las cuales Leibniz incurre son su castigo por considerar la extensión como anterior al espacio, y revelan una objeción fundamental a todos los monadismos. Pues éstos, al suponer la sustancia, deben negar la realidad del espacio; pero para obtener la pluralidad de las sustancias coexistentes, deben aceptar subrepticamente esa realidad. Puede decirse que Espinosa había demostrado que el mundo actual no podía ser explicado por medio de una sustancia; Leibniz demostró que no podía explicarse por medio de muchas sustancias. Por lo tanto, se hizo necesario basar la metafísica en alguna noción que no fuera la de sustancia —tarea que hasta hoy no se ha llevado a cabo.

72. Falta por decir algo acerca del tiempo y del cambio. Aquí tenemos muchos menos textos a qué referirnos, y, hasta donde llega mi conocimiento, Leibniz no procedió a ningún examen completo de estos temas una vez que maduró su filosofía. El tiempo, como el espacio, es relacional y subjetivo (cf. D. 244; G. VII. 364; II. 183). Su subjetividad ya ha sido analizada en el capítulo IV. Quiero aquí referirme únicamente a su relatividad. Leibniz no parece haber advertido claramente lo que ésta implica. Se trata de que en el tiempo, como en el espacio, sólo tenemos distancias, no longitudes ni puntos. O sea, que sólo tenemos *antes y después*: los acontecimientos no se encuentran en un tiempo determinado, pero aquellos que no se producen simultáneamente guardan entre sí una distancia, expresada al decir que uno ocurre antes que el otro. Esta distancia no consta de puntos de tiempo, de modo que no podemos decir que haya pasado tiempo entre ambos sucesos. Otros acontecimientos pueden ocurrir entre ellos, o sea, que puede haberlos antes de uno de los de nuestro par, y después del otro. Pero cuando dos acontecimientos no tienen otros entre sí, guardan meramente una relación de antes y después, sin estar separados por una serie de momentos. Ningún acontecimiento puede durar ninguna longitud de tiempo, pues no hay tal cosa; sólo hay diferentes acontecimientos que forman una serie. Tampoco podemos decir que los acontecimientos duren un instante, pues no hay instantes. Así, no podrá existir nada parecido a un *estado* de cambio, pues ello requeriría continuidad. En el movimiento, por

ejemplo, tendremos diferentes posiciones espaciales ocupadas en forma seriada, pero no habrá paso de una a otra. Es cierto que Leibniz sostiene que el tiempo es un pleno (D. 281; G. VII. 415), expresión que, como en el caso del espacio, sólo puede significar, en una teoría relacional, que las distancias más pequeñas que ocurren en acto son infinitesimales. O mejor dicho, dado que, como Leibniz mismo lo confiesa (N.E. 159; G. V. 142), si dos acontecimientos sólo estuvieran separados por un tiempo vacío, nunca podríamos descubrir la cuantía de dicho tiempo, debemos entender, cuando decimos que el tiempo es un pleno, que entre dos acontecimientos dados siempre debe haber otro. Pero esta concepción deja intactas las *dificultades* de la continuidad.

Cuando se aplica al movimiento, esta noción no debe expresarse como si se dijera que un cuerpo pasa instantáneamente de un lugar a otro, y luego queda en este último hasta que da otro salto. Pues ello implicaría que ha transcurrido tiempo entre los saltos sucesivos, siendo así que la esencia de la concepción relacional es que no pasa tiempo en absoluto: la presencia en una posición en el espacio está separada por una distancia temporal, pero no por una longitud temporal (véase págs. 134-135), de la presencia en la siguiente posición ocupada. Tampoco debemos decir que un cuerpo que se mueve está a veces en movimiento y a veces en reposo; en realidad nunca puede, en la acepción usual de las palabras, estar en reposo ni en movimiento. Decir que un cuerpo está en reposo, sólo puede significar que su ocupación de cierta posición con el espacio es simultánea (siendo la simultaneidad una relación última) con dos acontecimientos que no son simultáneos entre sí. Y decir que un cuerpo está en movimiento significa que su ocupación de una posición y su ocupación de otra son sucesivas. Pero a partir de esto nunca llegaremos a un *estado* de movimiento, ni siquiera tomando un número infinito de posiciones espaciales ocupadas sucesivamente. Exactamente el mismo argumento se aplicará al cambio en general, y como hemos visto, un estado de movimiento o de cambio es absolutamente necesario para la doctrina leibniziana de la actividad ¹⁰.

¹⁰ Cf. G. IV. 513. No conozco examen alguno de las dificultades del movimiento salvo el que aparece en los *Archiv f. Gesch. der Phil.* I. 213-14, y que data de 1676; de él no se obtienen mayores elementos de juicio acerca

73. La teoría relacional del tiempo es en general más paradójica que la del espacio, a raíz del hecho de que el pasado y el futuro no existen en el mismo sentido en que existe el presente. Además, Leibniz admite que el tiempo anterior tiene prioridad natural sobre el posterior (G. III. 582) y que hubo probablemente un primer acontecimiento, es decir, la creación (D. 274; G. VII, 408), admisiones que aumentan considerablemente la dificultad de sostener la relatividad de la posición temporal. Hay además, en todos los monadismos, cierta asimetría respecto de la relación de las cosas con el espacio y el tiempo, a favor de la cual me parece que nada puede alegarse como no sea la aparente persistencia del *ego*. Se sostiene que las sustancias persisten a través del tiempo, pero que no penetran todo el espacio. La diferencia de posición espacial a un mismo tiempo indica diferencia de sustancia, mientras que la diferencia de posición temporal en el mismo lugar no la indica. El orden temporal consta de relaciones entre predicados, mientras que el orden espacial se establece entre sustancias. Pero no hay en la obra de Leibniz argumento alguno en favor de esta importante presunción. La fórmula de modo confuso el sentido común respecto de las cosas, y parece que de él la toman prestada, sin asomo de crítica, todos los monadismos. El hecho de que haya sido tan descuidada, hasta por quienes creían que estaban tratando del tiempo y del espacio en forma sumamente similar, constituye un ejemplo curioso e infortunado de la fuerza de la imaginación psicológica.

74. Parecería, pues, que Leibniz, más o menos inconscientemente, contaba con dos teorías del espacio y del tiempo, una subjetiva, que sólo se refería a las relaciones entre las percepciones de cada mónada, y la otra objetiva, que proporciona a las relaciones entre las percepciones aquella réplica, en los *objetos* de la percepción, que es una y la misma para todas las mónadas y aun para todos los mundos posibles. Esa réplica, por su gusto, Leibniz la habría considerado como algo "puramente ideal", un "ente de razón" o una "entidad mental". Quiero repetir brevemente las razones que hicieron aplicable esos epítetos insultantes sólo al espacio y al tiempo *subjetivos* y no a la réplica que deben tener

de lo que Leibniz pensaba de esta cuestión cuando su filosofía había ya madurado.

fuera de la percepción. Ello puede hacerse recapitulando los argumentos en que se basa la *Monadología*.

“El cuerpo”, dice Leibniz, “es un agregado de sustancias, y no, en propiedad, una sola sustancia. En consecuencia, es preciso que en el cuerpo haya por doquiera sustancias indivisibles” (D. 38; G. II. 135)¹¹. Este argumento se anularía si el espacio fuera *puramente* subjetivo, y si el cuerpo extenso fuera, como para Kant, puro fenómeno. Otro de los argumentos favoritos de Leibniz, sosteniendo la diferencia entre las mónadas, y que, según él, está a la altura de las pruebas geométricas (G. II. 295) es que, si no fueran diferentes, el movimiento en un pleno no introduciría ningún cambio, pues cada lugar sólo recibiría el equivalente de lo que tenía antes (D. 219; L. 221; G. VI. 608) —otra vez, un argumento basado en un *lugar* que no está meramente en las percepciones de las mónadas. Y esto debe vincularse con su argumento según el cual debe haber entequeias dispersas a través de toda la materia, dado que los principios del movimiento así lo están (G. VII. 330). Otra razón a favor de la objetividad del espacio y del tiempo es que éstos son órdenes de lo posible tanto como de lo actual, mientras que, en cierto sentido, pasaron a existir, después de la creación, en forma diferente de aquélla en que anteriormente habían existido en la mente de Dios. En el origen de las cosas, según Leibniz, se utilizó cierta matemática divina para determinar la máxima cantidad de existencia, “teniéndose en cuenta la capacidad del tiempo y del lugar (o del posible orden de la existencia)” (D. 102; L. 341; G. VII. 304). Pero este orden posible, antes de la creación, existía sólo en la mente de Dios (D. 252; G. VII. 377), mientras que después de la creación pasó a existir de alguna otra manera; pues Leibniz declara terminantemente que el espacio no existe, como Dios, de modo necesario (G. IV. 403), si bien como mero objeto del entendimiento divino debe, por supuesto, existir necesariamente. De lo que precede podemos distinguir: 1) el espacio y el tiempo en la mente de Dios; 2) el espacio y el tiempo en las percepciones de cada mónada, y 3) el espacio y el tiempo objetivos, que existieron después de la creación, pero no antes. Esta tercera clase de existencia seguiría siendo para Leibniz, por

¹¹ Cf. G. II. 301: “Como las mónadas o principios de la unidad sustancial están por doquiera en la materia, se deduce que debe haber un infinito actual, pues no hay parte, ni parte de parte, que no contenga mónadas”.

supuesto, también relacional. Así, sostiene que “hay sustancias simples por doquiera, que están separadas actualmente entre sí por sus propias acciones, y que continuamente cambian sus relaciones” (D. 209; L. 408; G. VI. 598). Pero el asunto importante es que como las relaciones tienen lugar entre mónadas, y no entre las diversas percepciones de una misma mónada, serían relaciones irreducibles, y no pares de adjetivos de las mónadas. En el caso de la simultaneidad esto es peculiarmente obvio, y parece, en verdad, que se hallara supuesto de antemano en la idea de la percepción. Si así fuera efectivamente, deducir la simultaneidad de la percepción constituiría fatalmente un círculo vicioso.

CAPÍTULO XI

LA NATURALEZA DE LAS MÓNADAS EN GENERAL

75. Iniciaremos ahora la descripción de las cualidades comunes de las mónadas. Las primeras de ellas son la *percepción* y la *apetencia*. Que las mónadas deben tener percepciones se demuestra de diversas maneras. 1) (D. 209; L. 407; G. VI. 598) Las mónadas "no pueden tener formas, pues de lo contrario tendrían partes. Y en consecuencia, una mónada, en sí misma y en un momento dado, no puede distinguirse de otra salvo por sus cualidades y acciones internas, que no pueden ser otras que sus *percepciones* (es decir, representaciones de lo compuesto, o de lo que está afuera, en lo simple) y sus *apetencias* (es decir, sus tendencias a pasar de una percepción a otra), que son los principios del cambio". O sea, que debido a la identidad de los indiscernibles, las mónadas deben diferir entre sí; pero como carecen de partes, sólo pueden diferir en sus estados internos, y éstos, hasta donde lo indica la experiencia, son o bien percepciones o apetencias. 2) Hay otro argumento de índole más dinámica (D. 210; L. 409; G. VI. 599). "Dado que el mundo es un pleno, todas las cosas están vinculadas entre sí, y todo cuerpo actúa sobre todos los demás, en mayor o menor grado, según las distancias que los separan, y es afectado por los restantes por reacción. De ahí se deduce que cada mónada es un espejo viviente, o un espejo dotado de actividad interior, representativo del universo según su propio punto de vista". Leibniz no podía, evidentemente, emplear este argumento para probar que él mismo tenía percepciones, pues éstas, de acuerdo con un sistema como el suyo, quedan presupuestas en la dinámica. Así, la prueba de que todas las mónadas poseen percepciones supone de antemano que uno mismo las tenga, y esto queda como premisa. Lo que se

prueba es que todo lo demás consta de sustancias similares con similares percepciones.

El hecho de que Leibniz mismo tuviera percepciones, o, si se prefiere, que existiera un mundo que no consistiera en el mismo *ego* o en sus predicados, nunca fue deducida por él de principio ulterior alguno. "Las almas conocen las cosas", dice, "porque Dios ha puesto en ellas un principio representativo de las cosas exteriores" (D. 251; G. VII. 375; Cf. D. 275-76; G. VII. 410). "Lo que es milagroso, o mejor dicho maravilloso, es que cada sustancia representa el universo desde su propio punto de vista" (G. III. 464). La percepción es maravillosa, pues no puede concebirse como una acción del objeto sobre el sujeto percipiente, dado que las sustancias nunca interactúan. De manera que, aunque está relacionada con el objeto y es simultánea con él (al menos aproximadamente), no es debida en modo alguno al objeto, sino sólo a la naturaleza del percipiente. El ocasionalismo preparó el camino para esta concepción mediante la doctrina según la cual la mente percibe la materia, aunque las dos no puedan actuar entre sí. Lo que Leibniz hizo, fue extender a un número infinito de sustancias la teoría inventada solamente para dos (D. 275-76; G. VII. 410).

En cuanto al significado de la percepción, ésta es "la expresión de la pluralidad en una unidad (*l'expression de la multitude dans l'unité*)" (G. III. 69). Respecto de lo que ha de entenderse por *expression*, Leibniz es muy terminante. "Una cosa expresa a otra", dice, "... cuando hay una relación constante y regular entre lo que puede decirse acerca de una y de la otra. Así es como una proyección en perspectiva expresa su original. La expresión es común a todas las formas, y es un género del cual son especies la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual. En la percepción natural y en el sentimiento basta con que lo divisible, material, y disperso entre varios seres, sea expresado o representado en un ser indivisible, o en una sustancia dotada de verdadera unidad" (G. II. 112). Y Leibniz dice asimismo: "No es necesario que lo que expresa sea similar a la cosa expresada, siempre que se mantenga cierta analogía de condiciones... Y así, el hecho de que las ideas de las cosas están en nosotros equivale ni más ni menos al hecho de que Dios, autor por igual de las cosas y de la mente, ha impreso en ésta la facultad del pensamiento, de tal modo que mediante su propia opera-

ción puede extraer aquello que corresponde perfectamente a lo que se sigue de las cosas. Y así, aunque la idea del círculo no sea similar al círculo, de ella pueden extraerse verdades que indudablemente se habrían confirmado en la experiencia del círculo verdadero" (N.E. 716-17; G. VII. 264). Así, la percepción podría parecer apenas distinguible de la armonía preestablecida, y reducirse únicamente a la aserción de que todo estado de una mónada corresponde, según cierta ley, al estado simultáneo de todas las demás mónadas; y así es como, según sugerí al final del capítulo X, la simultaneidad se ve implicada en la definición de la percepción. Hay, sin embargo, un solo elemento de la percepción, a saber, la síntesis o expresión de la *multitude*, que no está implicado en la armonía preestablecida; y por ello, es preciso recordarlo y subrayarlo.

76. Respecto de la *apetencia*, poco queda por agregar a lo ya dicho sobre la actividad de la sustancia. "El apetito es la tendencia de una percepción a otra" (G. III. 575). Se lo concibe por analogía con la volición. La naturaleza de las formas sustanciales, dice Leibniz, es la fuerza, que implica algo similar a la sensación o al deseo, de modo que resultan similares a las almas (D. 72; L. 301; G. IV. 479). Las percepciones, en la mónada, surgen unas de otras de acuerdo con la ley de los apetitos, o mediante las causas finales del bien y del mal (D. 210; L. 409; G. VI. 599). Pero sólo la volición, que es privilegio de las mónadas autoconscientes, está determinada definitivamente por el hecho de que el objeto del deseo parece bueno. Más adelante nos referiremos a esta cuestión, sobre la cual Leibniz se expresa con alguna vaguedad.

77. La teoría leibniziana de la percepción resulta peculiar por el hecho de que niega toda acción de las cosas exteriores sobre el percipiente. Esta teoría puede considerarse como la antítesis de la de Kant, quien creía que las cosas en sí mismas son las causas (o fundamentos) de las presentaciones, pero que no pueden ser conocidas por medio de éstas¹. Leibniz, a la inversa, negaba la relación causal, pero admitía el conocimiento. Su negación de la primera se debía, desde luego, a su negación general de la acción transeúnte, que a su vez, como hemos visto, provenía de su concepción de la sustancia individual como aquella que contiene

¹ V. g. *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, pág. 349.

eternamente todos sus predicados. "No creo", dice, "que sea posible un sistema en el que las mónadas interactúen, pues no parece haber forma posible de explicar tal acción. Además, ésta sería superflua, pues ¿por qué razón debería una mónada darle a otra lo que ésta ya tiene? Pues incumbe a la naturaleza misma de la sustancia que su presente esté preñado de su futuro" (G. II. 503). Su primera expresión, bastante incipiente, de la independencia recíproca de las sustancias, en enero de 1686, es interesante por exponer muy claramente los fundamentos de esa opinión suya. "Podemos decir, de algún modo, y con buen sentido, aunque no según el uso, que una sustancia particular nunca actúa sobre otra sustancia particular, ni recibe la acción de ella, si consideramos que lo que le sucede a cada una es sólo consecuencia de su idea o noción completa, y nada más, pues dicha idea ya contiene todos sus predicados o acontecimientos, y expresa todo el universo". Procede luego a explicar que nada puede ocurrirnos que no sean pensamientos y percepciones, los que serán consecuencias de los presentes. "Si pudiera ver distintamente todo lo que me está sucediendo ahora, podría ver todo lo que llegará a sucederme en el futuro, y esto sucedería aunque todo desapareciera, con excepción de Dios y de mí" (G. IV. 440).

Esta teoría de la percepción tiene, sin duda, apariencia paradójica. Parece absurdo suponer que el conocimiento de lo que está ocurriendo fuera de mí haya de surgir en mí simultáneamente con el suceso exterior, a menos que exista alguna conexión causal, entre ambas cosas. Pero hay muchas objeciones que se oponen a la teoría según la cual los objetos externos actúan sobre la mente y producen percepciones. Una de ellas es que tal explicación no vale para el conocimiento de las verdades eternas. No podemos suponer que la proposición "dos y dos son cuatro" actúe sobre la mente cada vez que ésta la tenga en consideración. Pues una causa debe ser un acontecimiento, y esta proposición no lo es. Debemos reconocer, por lo tanto, que hay *algún* conocimiento no causado por la proposición que es conocida. Una vez aceptado esto, no parece haber motivo para negar que todo el conocimiento puede ser causado de otro modo. Por lo que sé, Leibniz no utiliza expresamente este argumento, pero su especial ansiedad en el primer libro de los *Nuevos Ensayos* por probar que las verdades *eternas* son innatas puede estar relacionada con una opinión similar. Pues

de acuerdo con su teoría, todo conocimiento es innato en el mismo sentido que las verdades eternas, o sea, que todo conocimiento proviene de la naturaleza de la mente, y no de los objetos de los sentidos. El argumento que utiliza Leibniz es mejor: se trata de la ininteligibilidad de toda acción causal que pueda adscribirse a los objetos de los sentidos. "No asiento", dice Leibniz, "a las nociones vulgares de que las imágenes de las cosas son transportadas a la mente por los órganos de los sentidos. Pues no es concebible por qué apertura o por qué medios de transporte estas imágenes pueden ser trasladadas del órgano al alma" (D. 275; G. VII. 410). En verdad, basta con exponer estas nociones para advertir lo "vulgares" que son. Pero cuando Leibniz sigue diciendo, de acuerdo con los cartesianos, que "no puede explicarse cómo la sustancia inmaterial es afectada por la materia", (D. 276; G. VII. 410), está utilizando un argumento que, indudablemente, influyó mucho en la formación de su teoría, pero que, a pesar de ello, no tiene ningún derecho a emplear. Pues como sostiene que sólo hay mónadas, la percepción, aunque fuera causada desde el exterior, seguiría siendo una acción de lo similar sobre lo similar, y no, como él sugiere, una acción de la mera materia sobre la mente. La relación entre la mente y el cuerpo, en realidad, es una relación entre muchas mónadas, no entre dos sustancias radicalmente diferentes, la mente y la materia.

78. Lotze ha proporcionado, en su *Metafísica* (§§ 63 a 67) una crítica de la independencia de las mónadas, que me parece indicar una interpretación radicalmente errónea de los fundamentos de Leibniz. "No puedo admirar", dice (§ 63), "esta expresión (que las mónadas tienen ventanas), porque me parece por completo inmotivada, y considero que excluye, sin miramientos, aquello que todavía está en discusión". Si Lotze hubiera recordado el despliegue de argumentos lógicos presentados en los capítulos II a IV de este libro, y que prueban que, si hay en absoluto sustancias, cada una de ellas debe ser la fuente de todos sus predicados, difícilmente podría haber formulado esta afirmación. Si hubiera tenido presente su propia filosofía, y cómo, ya en el capítulo siguiente, (Libro I, cap. VI) tiene que abandonar la pluralidad de las cosas por el motivo expreso de que la acción transeúnte es ininteligible, si hubiera recordado que, según sus propias enseñanzas, la unidad de una cosa es esencialmente la unidad de una

serie causal —si hubiera tenido en cuenta todas o cualquiera de estas consideraciones, no se habría atrevido a tirar piedras y habría preservado su propio techo de cristal. Y cuando consideramos que una cosa, para él, es una única serie causal, el absurdo de admitir la interacción de las cosas se convierte en una flagrante contradicción. Es más, creo que nunca entendió claramente la antinomia de la causación (a saber, que todo elemento del presente debe tener su efecto, aunque por otra parte no pueda afirmarse ningún efecto sin tomar en cuenta *todo* el presente). Se contenta con afirmar primero la tesis, mientras se ocupa de la pluralidad, y luego la antítesis, cuando examina su *M*, su unidad. Pero afirmar, como lo hace, que dos series causales pueden interactuar, es una contradicción directa, hasta tal punto que, aunque implique una antinomia real, no puede motejarse de absurdo a quien la niegue. De modo que la crítica de Leibniz por Lotze parece más bien debida a su propia confusión mental, que a error alguno en el primero. Hay tanto fundamento válido para el monadismo como para el monismo, y un monadista debe, con Leibniz, sostener la independencia recíproca de las sustancias.

79. Para explicar cómo las percepciones proporcionan conocimiento de las cosas exteriores presentes, por más que no se originen en ellas, Leibniz inventó la concepción que corona su filosofía, y aquella con la cual denota su sistema. Le encantaba darse a sí mismo el nombre de “autor del sistema de la armonía preestablecida”. Al parecer, este es el aspecto de su filosofía en el que cifraba mayor orgullo. Lo mismo que la independencia recíproca de las sustancias, esta concepción fue sugerida sin duda por la evolución de la filosofía cartesiana. El símil de los relojes, con el que la ilustró, se encuentra en Geulinx y en otros ocasionalistas contemporáneos, y hasta en Descartes². La relación del pensamiento con la extensión en Espinosa es muy similar a la de dos mónadas cualesquiera en Leibniz. La ventaja que tuvo sobre el ocasionalismo, y en la cual hizo gran hincapié, fue que mediante la actividad de cualquier sustancia podía preservar la

² Véase Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus*, *Archiv für Gesch. der Phil.*, vol. I; esp. pág. 59, nota. Leibniz ha sido acusado de plagiar esta ilustración de Geulinx, pero Stein observa que era tan común que podía obtenerse de muchas otras fuentes, y que no era de rigor reconocer su origen.

armonía de toda la serie sin la intervención perpetua de Dios. Esta ventaja ya la había conseguido Espinosa, pero no así la escuela ocasionalista de Malebranche. Esta sostenía que, siendo la materia esencialmente pasiva, los cambios producidos en ella, correspondientes a los de la mente, debían ser efectuados en cada caso mediante la intervención directa de Dios. En Leibniz, por el contrario, sólo se necesitaba un milagro original para poner en marcha todos los relojes (G. III. 143), y el resto se producía naturalmente. Podemos suponer que Leibniz comenzó con el problema cartesiano de la armonía de cuerpo y alma, y después halló en su doctrina de las mónadas una armonía mucho más vasta, mediante la cual podían explicarse muchas más cosas. La armonía preestablecida, para Leibniz, está probada *a priori*: sólo hay tres explicaciones posibles de la relación entre el alma y el cuerpo, y de las tres la suya es la mejor (G. III. 144). Las otras dos son, por supuesto, el *influxus physicus* o acción causal directa, y el sistema de las causas ocasionales, o sea, la acción de Dios sobre la materia en *ocasión* de cada volición. Mientras se conservara la pasividad perfecta de la materia, la hipótesis de Leibniz era ciertamente la mejor. Pero los sistemas de Geulincx y Espinosa, que dejó de lado a este respecto (a Geulincx, en rigor, nunca lo menciona, y parece que ni siquiera supo de su existencia), tenían, en cuanto a este problema, muchas de las ventajas que se atribuye como particularmente suyas. Es interesante comparar, por ejemplo, la enunciación de la proposición XII, parte II, de la *Ética* de Espinosa: "Cuanto acontece en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser percibido por ésta, o, en otras palabras, debe existir necesariamente en la mente humana una idea de dicho acontecimiento. Es decir, que si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada puede ocurrir en ese cuerpo que no sea percibido por la mente". Evidentemente, de esta teoría puede haber deducido Leibniz muchas sugerencias para su teoría de la percepción y de la armonía preestablecida. Es de lamentar, pues, que no haya tomado más en cuenta estas teorías estrechamente afines.

La armonía preestablecida es resultado inmediato de la percepción y de la independencia recíproca de las mónadas. "La naturaleza de toda sustancia simple, alma, o mónada verdadera",

explica Leibniz, "es tal que su estado siguiente es consecuencia del precedente; he aquí la causa de la armonía preestablecida. Pues Dios sólo necesita hacer que una sustancia simple se convierta una sola vez, y al principio, en representación del universo, de acuerdo con su punto de vista; con ello bastará para que desde entonces siga siéndolo perpetuamente, y para que todas las sustancias simples guarden siempre armonía entre sí, pues representan siempre al mismo universo" (D. 278; G. VII. 412)². Cada mónada siempre representa el universo entero, y por ello los estados de todas las mónadas en cada instante se corresponden, siendo el mismo universo el que representan. A esto objeta Lotze que algunas mónadas podrían recorrer la serie de sus percepciones con mayor o menor velocidad que otras (Met., § 66). Para esta dificultad, dice, no recuerda respuesta alguna en Leibniz. Parece haber olvidado que Clarke suscitó precisamente la misma cuestión (G. VII. 387-88) y que Leibniz le contestó así (G. VII. 415 y D. 281): "Si el tiempo es mayor habrá mayor número de estados sucesivos y similares interpuestos; y si es menor, habrá menos, pues no hay vacío, ni condensación, ni penetración (si me es lícito hablar así) en los diversos tiempos, como no los hay en los lugares". Es decir, que así como la cantidad de la *materia prima* es proporcional a la extensión, el número de acontecimientos es proporcional al tiempo. Cualquiera que sea la opinión que merezca esta respuesta, es evidente que las mónadas, si cada una de ellas refleja el estado presente del universo, necesariamente observan entre sí un ritmo coordinado. Es mejor, quizás, empezar con la percepción, y deducir la armonía preestablecida. Pues cabe aducir algunos argumentos, si se admite que tenemos percepciones del mundo exterior, para probar que lo mismo ocurre con otras sustancias; y de ahí se sigue la armonía preestablecida.

Falta explicar, en términos de mónadas, la relación entre el alma y el cuerpo, y la actividad y pasividad de las sustancias. Esto lo intentaremos en el próximo capítulo.

² Cf. también G. I. 382-83.

CAPÍTULO XII

ALMA Y CUERPO

80. Paso ahora a una sección enteramente nueva de la doctrina de las mónadas. Hasta ahora hemos considerado las mónadas individualmente, como unidades aisladas, pero ha llegado el momento de ocuparnos de sus relaciones. Tenemos que considerar, en realidad, el mismo problema que en un sistema dualista tendríamos con la relación entre el espíritu y la materia. La forma especial de este problema, y la que se considera usualmente, es la relación entre alma y cuerpo. Al examinar esta relación, Leibniz introdujo una nueva idea, la de *pasividad*. Esta idea, ciertamente, ya estaba implicada en la *materia prima*, pero allí no tenía, como en la teoría del alma y el cuerpo, relación con la *actividad* de alguna otra mónada. Mediante esta relación, tanto la actividad como la pasividad adquieren nuevos significados. De aquí en adelante la filosofía de Leibniz es menos original que en lo que antecede. En verdad, se propone en primer término adaptar a la doctrina de las mónadas teorías previas (especialmente, la de Espinosa), que por medio de la relación entre actividad y pasividad quedan a su alcance, pese a la negación de la acción transeúnte. Por ello, a mi entender, debería trazarse una línea divisoria tajante entre las partes de la filosofía de Leibniz que hemos estudiado hasta ahora, y aquellas que, por intermedio de la pasividad, dependen de la aparente interacción de las mónadas. Las primeras parecen predominantemente originales, mientras que las segundas están tomadas en gran parte, aunque siempre sin reconocerlo, de Espinosa.

81. El problema de la relación entre el alma y el cuerpo ocupó grandemente la atención de los cartesianos. La propia posición

de Descartes ante este asunto, según la cual es posible la acción directa de la mente sobre la materia, alterando la *dirección*, aunque no la cantidad, del movimiento de los espíritus animales, fue abandonada por sus discípulos con sobrada razón. Ellos advirtieron que si la mente y la materia son dos sustancias, no debe suponérselas en absoluto capaces de interacción. Esto condujo, por una parte, al ocasionalismo (o sea, a la teoría de que Dios mueve al cuerpo con ocasión de nuestras voliciones) y por otra a la teoría de Espinosa. Según esta última, que es más afín a la de Leibniz, mente y cuerpo no son diferentes sustancias, sino diferentes atributos de una misma, cuyas modificaciones forman dos series paralelas. La mente es la idea del cuerpo, y todo cambio en éste es acompañado, aunque sin ninguna interacción, por un cambio correspondiente en su idea, o sea, en la mente. Esta teoría, tanto como la de los ocasionalistas, fue reducida a la imposibilidad por el descubrimiento leibniziano de que la esencia de la materia no es la extensión, sino, necesariamente, la pluralidad. En consecuencia, necesitaba una nueva teoría del alma y el cuerpo, y esta necesidad fue sin duda uno de los principales motivos de la doctrina de la armonía preestablecida ¹. El empleo de esta doctrina para explicar la relación entre cuerpo y alma es sumamente ingenioso, y trataré de describirlo a continuación.

82. En breve, la doctrina sostiene que como nada hay real sino las mónadas, el cuerpo es la apariencia de una infinita colección de ellas. Pero las mónadas difieren en la claridad de sus percepciones, y las que las tienen más claras, son más activas. Cuando un cambio en una mónada explica un cambio en otra, se dice que la primera es activa, y la segunda pasiva. Así, en mi cuerpo, la mónada que es mi yo posee percepciones más claras que todas las restantes, y puede decirse que es la dominante, pues, en relación con las demás, es activa, mientras que ellas son pasivas. No hay interacción real, sino que ésta es sólo una apariencia, resultante de la armonía preestablecida. Así, el alma es una, el cuerpo, múltiple, y no hay interacción entre una y otro. Pero en la medida en que el alma tiene percepciones claras, las razones de lo que ocurre en el cuerpo han de encontrarse en el alma; y en este

¹ En la filosofía de Wolff, la armonía de las mónadas ha desaparecido, y sólo queda la del alma y el cuerpo.

sentido ella actúa sobre el cuerpo y lo domina. Esta es, en líneas generales, la teoría que vamos a examinar en detalle.

83. Hay, en primer lugar, tres grandes clases en la jerarquía de las mónadas, que no se distinguen entre sí terminantemente, sino que se superponen en parte. Son las mónadas desnudas, las almas y los espíritus. Las *mónadas desnudas*, también llamadas formas o entelequias, tienen el mínimo de percepción y de deseo; poseen algo análogo a las almas, pero nada que pueda llamarse estrictamente alma. Las *almas* se distinguen de la primera clase por la memoria, el sentimiento y la atención (D. 190-91; G. VII. 529; D. 220; L. 230; G. VI. 610). Los animales tienen alma, pero los hombres tienen *espíritu* o alma *racional*. Los *espíritus* incluyen una jerarquía infinita de genios y ángeles superiores al hombre, pero que no difieren de él sino en grado. Se definen por la autoconciencia o apercepción, por el conocimiento de Dios y de las verdades eternas, y por la posesión de lo que llama *razón*. Los espíritus no reflejan, como las almas, sólo el universo de las criaturas, sino también a Dios. Así, componen la Ciudad de Dios, en relación con la cual sólo Dios posee propiamente la bondad [G. VI. 621-22 (D. 231; L. 267-68)]; véase como contraste G. VI. 169]. Los *espíritus* también son inmortales; preservan la identidad moral, que depende de la memoria del yo, mientras que las demás mónadas son meramente incasantes, o sea, que siguen siendo numéricamente idénticas sin saberlo.

84. En relación con la claridad de la percepción, se dice que las mónadas son activas o pasivas². Podemos seguir diciendo, en términos corrientes, que una sustancia actúa sobre otra cuando un cambio en la primera determina un cambio en la segunda (D. 79; L. 317; G. IV. 486). Pero “la dominación y subordinación de las mónadas, consideradas en sí mismas, consiste sólo en el grado de sus perfecciones” (G. II. 451). “Las modificaciones de una mónada son causas ideales de las de otra, en la medida en que aparecen en la primera las razones que indujeron a Dios, en el principio, a disponer las modificaciones de la segunda” (G. II. 475). Y así, el cuerpo depende de la mente en el sentido de que la razón de lo que en él ocurre ha de hallarse en ésta. En la medida, sigue diciendo Leibniz, en que el alma es perfecta, y

² Este sentido de la actividad no debe confundirse con el que es esencial de la sustancia.

tiene percepciones claras, el cuerpo está sometido a ella; en la medida en que es imperfecta, está sometida al cuerpo (G. VI. 138)³. Y más adelante vuelve a expresar que se dice que la criatura *actúa* exteriormente en la medida en que es perfecta, y que *padece* de otra en la medida en que es imperfecta. Por tanto, la acción es el atributo cuando las percepciones son distintas, y la pasión, cuando son indistintas. Una criatura es más perfecta que otra cuando contiene aquello que determina *a priori* lo que sucede en esta última, y así se dice que *actúa* sobre ella. La influencia de una mónada sobre otra es puramente ideal, ejercida por intermedio de Dios, quien tiene en cuenta a la mónada superior para regular a las demás [G. VI. 615 / D. 225; L. 245]. Toda sustancia que asciende a un grado mayor de perfección *actúa*, y la que pasa a un grado menor de perfección *padece*. En toda sustancia dotada de percepción la acción trae alegría, mientras que la pasión trae dolor (G. IV. 441).

La actividad que se opone a la pasividad es completamente distinta de la que es esencial de la sustancia. "Tomando la acción en sentido estrictamente metafísico", dice Leibniz (N.E. págs. 218-19; G. V. 195) "como aquello que ocurre en una sustancia espontáneamente y obedeciendo a su propia naturaleza, ocurre que la sustancia propiamente dicha, sólo *actúa* (por bastarse completamente a sí misma) en función de Dios, siendo imposible que una sustancia creada pueda tener influencia sobre otra. Pero si se toma la acción como ejercicio de perfección, y la pasión como lo contrario, hay acción en las verdaderas sustancias sólo cuando su percepción (pues se la concedo a todas) está desarrollada y se vuelve más distinta, ya que sólo hay pasión cuando se hace más confusa; de modo que en las sustancias susceptibles de placer y de dolor, toda acción es un paso hacia el placer, y toda pasión un paso hacia el dolor".

85. Según esta teoría, llena de reminiscencias de Espinosa⁴, hay dos elementos en aquello que es activo, a saber, la perfección, y la claridad de la percepción. Es claro que Leibniz no confunde estos dos elementos, si bien los considera como necesariamente vinculados entre sí. Evidentemente cree, además, que el uso que hará de ellos abarcará los casos que se consideran ordina-

³ Cf. Espinosa, *Ética*, parte V, prop. X.

⁴ Cf. o.g. Espinosa, *Ética*, libro III, prop. I.

riamente como casos de acción y de pasión respectivamente. Pero estas ideas necesitan alguna explicación, lo mismo que la determinación *a priori* de lo que sucede en otra mónada. Tal explicación, según creo, es la siguiente.

Sólo los espíritus son buenos o malos como fines en sí mismos: las mónadas desnudas y las almas son meros medios para ellos. Pero en los espíritus la volición siempre está determinada por la razón del bien⁵ o sea, que perseguimos aquello que nos parece lo mejor posible⁶. Por ello, actuaremos siempre rectamente si juzgamos siempre con rectitud (G. VII. 92)⁷. En consecuencia, como el juicio recto depende de la percepción clara, somos más o menos perfectos según la mayor o menor claridad de nuestras percepciones. En la volición, durante la cual se dice ordinariamente que somos activos, el paso a una nueva percepción se *percibe* como siendo (y siempre lo es realmente) determinado desde adentro, y por tanto, nuestra percepción es hasta ese punto, clara. Pero en la sensación, durante la cual se dice ordinariamente que somos pasivos, la nueva percepción aparece, falsamente, como si proviniera del exterior, y por ello, nuestra percepción es confusa. No percibimos la vinculación con la percepción anterior, y hasta ese punto somos imperfectos. Así, el uso que Leibniz hace de las palabras *activo* y *pasivo* no es completamente ajeno al uso popular, aunque sería imprudente exagerar el alcance de tal afinidad.

Y así, la frase "determinando *a priori* los cambios de otra mónada" ha de entenderse en relación tanto con la perfección como con la claridad de la percepción. Debido a la armonía preestablecida, los cambios en diferentes mónadas están relacionados entre sí, pero los cambios en las mónadas inferiores existen

⁵ G. IV. 454; V. 171 (N.E., 190-91); F. de C. 62 (D. 182).

⁶ Así es, dicho sea de paso, cómo las razones suficientes actuales de lo actual se distinguen de las razones suficientes posibles de lo posible. Todas las razones suficientes actuales son voliciones ya sea de Dios o de las criaturas libres, y siempre están determinadas por la percepción (verdadera o falsa) del bien. Pero sería posible, no sólo para nosotros, sino también para Dios, procurar el mal, y entonces la percepción de lo malo sería una razón suficiente. Así, las razones suficientes *actuales* son causas finales, e implican referencia al bien. Cf. § 15, *supra*.

⁷ El hecho de que esta opinión fuera a menudo contradicha por Leibniz (v.g., implícitamente, *Ib.*, pág. 95), sólo se debió a razones teológicas. Era la única opinión a que tenía derecho.

principalmente a raíz de los cambios correlativos en los espíritus⁸. Así, la explicación mediante la razón suficiente, o mediante las causas finales, de lo que ocurre en una mónada inferior, sólo es posible tomando en cuenta alguna mónada superior, en la cual el cambio correlativo es bueno. Pero cuando esta mónada superior es libre, y cuando debido a una percepción confusa escoge lo que es realmente malo, esta explicación mediante las causas finales ya no es válida, y la mónada superior es tenida, entonces, por pasiva, pues la razón final de su cambio hacia lo peor no reside en ella misma, sino en algún cambio correlativo ocurrido en otra parte.

86. Hay, en la teoría precedente, muchas lagunas obvias, que no he de comentar⁹. Es más importante explicar las vinculaciones entre la pasividad y la *materia prima*. Leibniz llega a distinguir (G. II. 252) los cinco términos siguientes: "1) La entelequia primitiva o alma; 2) la materia primaria o fuerza pasiva primaria; 3) la mónada compuesta de las dos anteriores; 4) la masa o materia secundaria de la máquina orgánica, a la cual concurren innumerables mónadas subordinadas; 5) la sustancia animal o corpórea, que la mónada dominante convierte en una máquina". Además, la vinculación entre alma y cuerpo sólo es explicable mediante la *materia prima*¹⁰. De aquí que, antes de que podamos entender la vinculación del alma con el cuerpo, debemos examinar la naturaleza de la *materia prima* como un elemento de cada mónada, y su conexión con la *materia prima* en la dinámica.

La *materia prima*, como elemento de cada mónada, es aquella cuya repetición produce la *materia prima* de la dinámica. Se identifica también con la pasividad o fuerza pasiva de cada mónada, con la percepción confusa, y con la finitud en general. Dios podría privar a una mónada de su *materia secunula*, o sea, del conjunto de mónadas que constituyen su cuerpo; pero no podría privarla de su *materia prima*, sin la cual sería *actus purus*, o sea, Dios mismo (G. II. 325). De manera que es así, por la *materia prima*,

⁸ Respecto de la inconsecuencia de Leibniz en este aspecto, véase el § 124.

⁹ La principal de ellas es que al parecer no hay razón para que la acción en una sustancia deba corresponder a la pasión y no a la acción en otra. Leibniz, en verdad, parece considerar esto como un suceso más o menos accidental; así dice, por ejemplo (G. IV. 440): "Puede ocurrir que un cambio que aumenta la expresión de uno disminuya la del otro".

¹⁰ G. II. 520, 248; VI. 546 (D. 169).

como se distinguen las mónadas de Dios, y se conforman como limitadas y finitas; y esto, al parecer, es lo que Leibniz quiere decir cuando afirma que las percepciones confusas son las que implican materia o el infinito en el número (G. III. 636). En una carta a Arnould, Leibniz le dice: "Si entendemos por materia algo siempre esencial a la misma sustancia, podríamos, con algunos escolásticos, entender por ella la fuerza pasiva primitiva de una sustancia, y en este sentido la materia no sería ni extensa ni divisible, aunque sería el principio de la divisibilidad, o bien de aquello que en ella pertenece a la sustancia" (G. II. 120) (1687). Esta es, me parece, la primera vez que introduce en la teoría de las mónadas la *materia prima* en el sentido que le dan "algunos escolásticos", dándole el carácter provisional de una nueva idea. Pero en adelante se atiene siempre a este sentido. La *materia prima*, dice, no es extensa, pero es lo que la extensión presupone. Es la fuerza pasiva que, con la entelequia o fuerza activa, completa la mónada, y se adhiere siempre a su propia mónada¹¹. Las sustancias poseen materia metafísica o fuerza pasiva en la medida en que expresan algo confusamente y poseen fuerza activa en la medida en que expresan algo distintamente (N.E. 720; G. VII. 322). Las mónadas están sometidas a las pasiones, y por tanto no son puras fuerzas; son el fundamento, no sólo de acciones, sino también de resistencias o pasividades, y sus pasiones están en percepciones confusas (G. III. 636). Pues la sustancia actúa tanto como puede, a menos que se vea impedida; y no es impedida naturalmente, salvo desde adentro. Cuando se dice que una mónada es impedida por otra, ello debe entenderse como la representación de la otra en ella (G. II. 516). Además, no es absurdo, piensa Leibniz, que la resistencia en una sustancia no haga sino impedir su propia actividad; necesitamos, dice, un principio de limitación en las cosas limitadas, como de la acción en los agentes (*ib.* 257).

87. Hay varias cosas interesantes y notables en esta teoría de la *materia prima*. Primero, es instructivo observar la diferencia entre la concepción leibniziana de la limitación, y la de Espinosa. "Es llamada finita en su propia clase", dice Espinosa (*Ética*, I., Def. 2), "aquella cosa que puede ser limitada por otra de la

¹¹ G. II. 306; cf. también G. IV. 511 (D. 120).

misma naturaleza". Así, la finitud consiste en una relación con alguna otra cosa, y el ser finito no es autosubsistente. Pero la *materia prima* de Leibniz no es nada relativo, sino parte de la naturaleza de cada mónada. Cada una de ellas está limitada, no por ninguna otra cosa, sino por sí misma¹², y así Dios no es la suma de mónadas finitas, sino algo radicalmente diferente en su naturaleza. Vinculada con esta cuestión está la forma en la cual la pasividad implica la materia y el infinito en el número (G. III. 636). Sólo hay una forma de percibir claramente el mundo, a saber, la forma en que Dios lo percibió, o sea, tal como es realmente. Pero hay un número infinito de formas de percibirlo confusamente. Así, la identidad de los indiscernibles sólo admite un Dios, y es sólo compatible con muchas otras sustancias si todas ellas tienen percepciones que son más o menos confusas. Y como la materia es la percepción confusa de una pluralidad infinita de mónadas, la materia presupone doblemente la *materia prima*, a saber, como fuente de la pluralidad, y nuevamente como la razón de que la pluralidad sea percibida como materia. Y esto nos lleva a la relación de la *materia prima* en cada mónada con la *materia prima* en la dinámica. Los dos elementos de la definición dinámica (la impenetrabilidad y la inercia), corresponden respectivamente, según creo (aunque esto sólo sea una inferencia), al hecho de que las mónadas difieren en cuanto a su punto de vista, y al hecho de que la pasividad causa una resistencia a una nueva percepción en la mónada. Ambos están incluidos bajo la percepción confusa. Dios, el único que ve con plena claridad, no tiene punto de vista —el espacio, para él, es como en la geometría, sin ningún *aquí* ni *allá*. Todos los puntos son semejantes en su relación con Dios (G. IV. 439; II. 438) y lo mismo ha de ocurrir necesariamente con las partes del tiempo. Así, el punto de vista es parte de la percepción confusa, y por ende, de la *materia prima*, y la diferencia de puntos de vista es la fuente de la impenetrabilidad. En forma similar, debido a la pasividad o al carácter

¹² Cf. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3ª ed., Berlín, 1878, vol. II, pág. 150. En un trabajo muy interesante, todo él muy espinozano, y que proviene probablemente del período comprendido entre 1676 y 1680, Leibniz llega a dar la definición de la finitud, de Espinosa, como suya propia: "Lo finito implica negación de algo de su propia clase" (G. VII. 196). Luego procede a observar, sin embargo, que esta definición parece inaplicable a los discretos.

indistinto de la percepción, una percepción dada no origina la percepción que resultaría si la misma cosa fuera más claramente percibida; y ésta, podemos suponer, es la fuente de la inercia. Hay, sin embargo, una diferencia entre el uso de la *materia prima* en la dinámica y su uso en la teoría de las mónadas, a saber, que en la primera, la palabra suele aplicarse a una extensión finita, resultante de un número infinito de mónadas, mientras que en la segunda se aplica a la cualidad correspondiente de cada mónada, es decir, a aquella cualidad cuya repetición es necesaria para producir la extensión.

88. La vinculación de la percepción confusa con el punto de vista explica también algunas aserciones bastante difíciles relativas a la interconexión de las mónadas. "Si sólo hubiera espíritus", dice Leibniz, "carcerían de la necesaria vinculación y del orden de los tiempos y los lugares. Este orden exige materia y movimiento, y sus leyes" (G. VI. 172). Sólo Dios está por encima de toda la materia; si hubiera criaturas libres de la materia, serían desertoras del orden general, y estarían desprendidas de la concatenación universal (D. 169; G. VI. 546). Leibniz se pronuncia también contra la creencia según la cual los ángeles son espíritus desencarnados. Separarlos de los cuerpos y del lugar, dice, es apartarlos de la conexión y del orden universales del mundo, que está formado por relaciones con el tiempo y el lugar (G. II. 324). Todas estas afirmaciones parecen explicadas por el hecho de que los lugares provienen de los puntos de vista, y los puntos de vista implican percepción confusa o *materia prima*. Y esto, una vez más, está íntimamente vinculado con la doctrina de la percepción inconsciente, que Leibniz esgrimió con tanto éxito contra Locke. La aserción de que reflejamos el universo entero sólo fue posible mediante un uso generoso de esta doctrina. Y Leibniz, en realidad, llevó la doctrina tan lejos como para sostener que toda percepción de que tenemos noticia está compuesta de un número infinito de percepciones insensibles (N.E. 116-18; G. V. 105-107). Hasta llega a deducir, tan sólo de esta consideración, el número infinito de las mónadas. Entre nuestras percepciones, dice, cualquiera que sea su grado de distinción, las hay confusas en todos los grados de pequeñez, y a ellas habrán de corresponderles mónadas, lo mismo que a las mayores y más distintas (G. II. 460-61).

89. Podemos ahora tratar de entender la vinculación entre alma y cuerpo. Hay en este aspecto, según creo, dos teorías incompatibles en la obra de Leibniz. Esto ha llevado a una división entre los comentaristas, algunos de los cuales abrazan una de ellas como la única teoría, mientras que otros se pronuncian por la otra. Como no he encontrado la manera de conciliar entre sí todas las declaraciones de Leibniz sobre esta cuestión, empezaré por presentar la teoría que me parece compatible con el resto de su filosofía, y luego procederé a exponer la segunda, indicando por qué no puede armonizarse con sus demás opiniones, y cómo parece haber llegado a concebirla. La primera teoría ha sido apoyada por Erdmann y la segunda por Kuno Fischer, en cuyas historias de la filosofía se exponen ampliamente los respectivos argumentos.

90. Para empezar, debemos distinguir al cuerpo orgánico de la mera masa. Todo cuerpo orgánico posee una mónada dominante, en relación con la cual adquiere cierta unidad. En lo que difieren las dos teorías es en lo relativo a la naturaleza y al grado de dicha unidad. Un cuerpo inorgánico no posee tal mónada dominante única, sino que es un mero agregado¹³. Pero toda mónada pertenece a *algún* cuerpo orgánico, ya sea como mónada dominante o como subordinada¹⁴. Todo cuerpo orgánico está compuesto de un número infinito de cuerpos orgánicos más pequeños, entre los cuales los más pequeños de todos sólo ocupan un punto físico. Una máquina natural, dice Leibniz, es una máquina hasta en sus más pequeñas partes perceptibles [G. VI. 599 (D. 209, L. 408); G. II. 100; IV. 492]. En la primera teoría, la mónada dominante domina en el sentido de que representa más claramente aquello que las demás mónadas representan en forma muy confusa. De acuerdo con las afecciones del cuerpo, la mónada dominante representa, como un centro, las cosas exteriores a sí misma [G. VI. 598 (D. 209; L. 407)]. Leibniz no es muy terminante en cuanto al significado de la palabra *dominación*, pero, al parecer, le atribuye el siguiente sentido; toda mónada percibe más claramente lo que sucede en su vecindad que lo que ocurre a mayor distancia [G. II. 74; G. VI. 599 (D. 210; L. 409)]. De modo que si en el interior de un volumen dado hay una mónada

¹³ G. VI. 539 (D. 163); G. V. 309 (N.E., 362); G. II. 75, 100.

¹⁴ G. II. 118, 135; III. 356; VII. 502.

dotada de percepciones mucho más claras que las demás, esta mónada puede percibir todo lo que ocurre dentro de ese volumen con mayor claridad que cualquiera de las otras situadas en el interior del mismo. Y en este sentido puede ejercer su dominio sobre todas las mónadas de su vecindad inmediata.

Pero no podemos suponer que las mónadas componentes del cuerpo orgánico sean siempre las mismas. No hay ninguna porción de materia, o sea, de seres vivientes inferiores, asignada al alma para siempre, pues los cuerpos están en perpetuo flujo. El alma cambia su cuerpo, pero siempre gradualmente [G. VI. 619 (D. 229; L. 258)]. Así, no podemos estar seguros de que la mínima partícula de materia (es decir, de materia secundaria) recibida por nosotros al nacer, continúe todavía en nuestro cuerpo. Pero el mismo animal o máquina subsiste en cierto sentido [G. VI. 543 (D. 167)]; persiste, como dice Leibniz, en forma específica pero no individual [G. V. 214 (N.E. 240)]. Ciertos órganos permanecen, al menos mediante su substitución por equivalentes, como un río sigue siendo el mismo aunque su materia cambie (G. IV. 529). Este es meramente el punto de vista científico, según el cual el cuerpo sigue siendo de la misma clase, aunque no esté compuesto de la misma materia. Así, el cuerpo está compuesto meramente por aquellas mónadas inferiores cuyos puntos de vista, en cualquier momento dado, están tan próximos al de la mónada dominante que perciben *todo* con menor claridad que ella, pues toda mónada percibe con máxima claridad lo que tiene más cerca. El cuerpo y el alma, en conjunto, no forman una sustancia (G. VI. 595) y ni siquiera interactúan. "Los cuerpos actúan como si (lo cual es imposible) no hubiera almas, y las almas actúan como si no hubiera cuerpos, y ambos actúan como si los unos influyeran sobre los otros" [G. VI. 621 (D. 230; L. 264)]. La masa organizada, dentro de la cual se halla el punto de vista del alma, está dispuesta a actuar por sí misma, en el momento en que el alma así lo quiera. Esto, dice Leibniz, produce la llamada unión del alma con el cuerpo [G. IV. 484 (D. 78; L. 314)]. El alma y el cuerpo no interactúan, sino que sólo coinciden, pues la primera obra libremente, de acuerdo con las reglas de las causas finales, mientras que el segundo obra mecánicamente, según las leyes de las causas eficientes. Pero esto no menoscaba la libertad del alma, pues todo agente que obra de

acuerdo con las causas finales es libre. Dios, previendo lo que la causa libre haría, reguló la máquina para que actuara en armonía con ella [G. VII. 412 (D. 278)].

Esta, pues, es la primera teoría del alma y el cuerpo. Un cuerpo orgánico es una colección de mónadas cambiantes, que sólo adquiere unidad por estar siempre sujeta a una misma mónada dominante. Esta sujeción se concreta tanto en las percepciones más claras de la mónada dominante como en el hecho de que las causas finales, que rigen todos los sucesos, guardan relación, por lo que al cuerpo concierne, ya sea con la mónada dominante, o con alguna mónada exterior al cuerpo, o con la "perfección metafísica" y con el "orden de las cosas". Un cuerpo dominado por un espíritu consta de innumerables cuerpos orgánicos menores, pero en sí mismo, aparentemente, no forma parte de ningún cuerpo orgánico mayor. La materia secundaria, o masa, consiste en una colección de cuerpos orgánicos no unificados por una mónada dominante. Hay, sin embargo, muchos aspectos de la obra de Leibniz que son incompatibles con esta sencilla teoría. A ellos dirigiremos ahora nuestra atención.

91. Aunque todos los elementos de la teoría referida, según acabo de exponerlos, se encuentran en Leibniz, hay muchos otros pasajes, de los cuales nada he dicho hasta ahora, que conducen a una teoría por completo diferente. Esta segunda teoría debe rechazarse, según creo, por ser absolutamente incompatible con la filosofía general de Leibniz. Sin embargo, es preciso decir algo sobre ella, en particular por haber sido apoyada, con constante referencia a los textos, por un comentador reciente, Dillmann¹⁵.

En esta otra teoría, la mente y el cuerpo unidos forman una sustancia, poseyendo verdadera unidad. La mente convierte al cuerpo en un *unum per se*, en lugar de un mero agregado. *Contra* esta opinión tenemos aserciones terminantes, como por ejemplo la siguiente (D. 177; F. de C. págs. 32, 34): "La sustancia corpórea posee un alma y un cuerpo orgánico, es decir, una masa formada de otras sustancias. Es cierto que la misma sustancia piensa, y que tiene unida a sí una masa extensa, pero no consiste en dicha masa, pues toda ella puede serle suprimida sin

¹⁵ *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, Leipzig, 1891.

que por ello se altere la sustancia". No obstante, en otros pasajes Leibniz habla como si el alma y el cuerpo formaran una sola sustancia.

"La entelequia", dice, "o bien es un alma, o algo análogo a un alma, y siempre acciona naturalmente a algún cuerpo orgánico, que tomado en sí mismo, aparte del alma, no es una sustancia, sino un agregado de varias; en una palabra, una máquina natural" (G. IV. 395-96; N.E. 701) (1702). Y vuelve a decir: "Toda mónada creada está provista de algún cuerpo orgánico" (G. VII. 502), "los principios de la vida pertenecen únicamente a los cuerpos orgánicos" [G. VI. 539 (D. 163)] y nuevamente: "Hay tantas entelequias como cuerpos orgánicos" (G. II. 368). Es evidente que no *todu* mónada puede tener un cuerpo orgánico, si éste se compone de otras mónadas subordinadas. Y hay muchas otras razones directas en apoyo de la opinión según la cual cuerpo y alma forman juntos una sola sustancia. "Los cuerpos que son un *unum per se*, como el hombre", dice Leibniz, "son sustancias, y tienen formas sustanciales" (G. IV. 459) (enero de 1686). Y Leibniz siempre habla como si la presencia del alma impidiera al cuerpo ser un *mero* agregado: sugiere que el cuerpo *sin* el alma *es* un mero agregado, pero que *con* ella adquiere verdadera unidad. "El número de las sustancias simples", dice, "en cualquier masa, por pequeña que sea, es infinito; pues además del alma, que hace la real unidad del animal, el cuerpo de la oveja, por ejemplo, está actualmente dividido, o sea, que es un conjunto de animales o de plantas invisibles, de composición similar salvo por lo que constituye *su* unidad real; y aunque esta va hasta el infinito, es evidente que en definitiva depende de estas unidades, mientras que el resto, o los resultados, son sólo fenómenos bien fundados" (G. IV. 492). Esta tendencia se lleva al extremo en una teoría que ha ocasionado muchas dificultades a los comentadores, pero que en realidad no es más incompatible con el sistema de Leibniz que muchos otros pasajes —me refiero en particular a la doctrina del *vinculum substantiale*.

92. Esta doctrina está desarrollada en las cartas a Des Bosses, y proviene del intento de Leibniz de reconciliar su filosofía con el dogma de la transustanciación. Es necesario hallar algún sentido en el cual el Cuerpo de Cristo sea una sola sustancia. Leib-

niz comienza por admitir “cierta unión real metafísica del alma y el cuerpo orgánico” (G. II. 371), admisión que ya ha hecho ante Tournemine (G. VI. 595), pero Des Bosses lo persuadió de que eso no es suficiente para la ortodoxia católica. Sugiere entonces, como doctrina que no comparte, pero que podría ayudar a un buen católico, la hipótesis de un *vínculo sustancial* (G. II. 435). “Si la sustancia corpórea”, dice, “es algo real además de las mónadas, tal como se sostiene que la línea es algo que existe además de sus puntos, tendremos que afirmar que la sustancia corpórea consiste en cierta unión, o mejor dicho en cierta cosa real que une, y que es agregada por Dios a las mónadas; que de cierta unión de la fuerza pasiva de las mónadas resulta la *materia prima*, o sea, aquello que es requerido por la extensión y la *antitipia*, o por la difusión y la resistencia; pero que, de la unión de las entelequias de las mónadas, se origina una forma sustancial, pero de tal índole que puede así nacer y extinguirse, y que se extingue cuando esa unión cesa, a menos que Dios la conserve milagrosamente. Pero tal forma no será un alma, que es una sustancia simple e indivisible”¹⁶. Este *vinculum substantiale*, según se afirma, sólo es útil “si la fe nos guía hacia las sustancias corpóreas” (*ib.*). Y luego dice (*ib.* pág. 458): “Y esto parece que debería ser dicho por gente de vuestra forma de pensar (*secundum vestros*) del cambio de toda la sustancia de un cuerpo en toda la sustancia de otro, que sin embargo conserva su naturaleza anterior”. El *vinculum substantiale* difiere de la unión real de alma y cuerpo (que Leibniz también admite en otros pasajes) por el hecho de que las mónadas no se suman como enteros para formar un total dotado de verdadera unidad, sino que se dividen en *materia prima* y entelequia antes de la adición. Así, la suma de los elementos constitutivos de la *materia prima* proporciona una masa extensa pasiva, mientras que la suma de las entelequias suministra una forma sustancial que anima la masa. Hay un *vinculum substantiale* por cada cuerpo orgánico, o sea, uno que corresponde a cada mónada dominante (G. II. 481, 486, 496). Leibniz es luego inducido por Des Bosses a admitir que este vínculo sustancial, para ser útil desde el punto de vista teológico, debe necesariamente ser impercedero

¹⁶ Cf. la nómina de todas las entidades, G. II. 506.

como el alma individual (G. II. 481). En cartas posteriores, esta doctrina suele darse por supuesta como base de la discusión, y es empleada para establecer la materia real y un continuo también real. Pero en ninguna parte dice Leibniz que crea en ella. Su ferviente anhelo era persuadir a los católicos de que podían, sin caer en la herejía, creer en su doctrina de las mónadas. Así, el *vinculum substantiale* es más bien la concesión de un diplomático que el credo de un filósofo (cf. G. II. 499).

93. No parece imposible que otras de las observaciones de Leibniz, en la medida en que son incompatibles con la primera teoría del cuerpo, se deban también a influencias teológicas. El problema de la presencia real ocupaba a Leibniz desde la época en que estaba al servicio del arzobispo de Maguncia, y constituyó uno de sus motivos para negar que la esencia de la materia fuera la extensión. En las primeras exposiciones de su sistema, destinadas al celoso y proselitista Arnauld, pueden hallarse sugerencias similares. "El cuerpo en sí mismo", dice Leibniz, "aparte del alma, sólo posee una unidad de agregación" (G. II. 100); y esto parece implicar que *con* el alma el cuerpo tiene unidad real. Asimismo, dice que el cuerpo, *aparte* del alma, no es propiamente una sustancia, sino un agregado, como un montón de piedras (*ib.* 75). Y cuando Arnauld objeta, a la nueva filosofía, que el alma unida a la materia no constituye una unidad, por cuanto sólo otorga una denominación extrínseca, Leibniz replica que la materia pertenece a la sustancia animada, que es verdaderamente un solo ser; y la materia tomada sólo como masa es meramente un fenómeno bien fundado, como el espacio y el tiempo (*ib.* 118). Esto podría entenderse como si se refiriese, en la primera parte, a la *materia prima*, pero el pasaje siguiente es más difícil. "Quienes no admitan", dice, "que hay almas en los animales, y formas sustanciales en los demás seres, pueden sin embargo aprobar la forma en que explico la unión del alma con el cuerpo, y todo lo que digo sobre la sustancia verdadera; pero a ellos les corresponde salvar lo mejor que puedan la realidad de la materia y de las sustancias corpóreas sin tales formas, y sin nada que posea verdadera unidad, ya sea mediante puntos, o si bien les parece, mediante átomos" (G. II. 127). Y más adelante dice que si no hay sustancias corpóreas como él quiere, entonces los cuerpos son meramente

fenómenos verdaderos, como el arco iris. Pues como la materia está, de modo actual, infinitamente dividida, nunca llegaremos a dar con un ser verdadero, salvo cuando hallemos máquinas animadas, cuya alma o forma sustancial constituye una unidad sustancial independientemente de la mera contigüidad. Y si no hubiera ninguna, concluye, entonces el hombre es la única cosa sustancial en el mundo visible (G. II. 77). Todas estas afirmaciones implican que el alma y el cuerpo juntos son verdaderamente una sola cosa, aunque el cuerpo solo, en la medida en que es real, sea múltiple. En las cartas a Arnauld, esto podría atribuirse meramente a imperfección de una filosofía nueva, pero, como ya hemos visto, hay otras muchas expresiones posteriores de índole similar. Y con esta concepción ha de relacionarse la doctrina que nos pareció inevitable al examinar la relación de las mónadas con el espacio (§ 71), a saber, que el alma está presente en un volumen, y no en un mero punto. El alma, por su sola presencia, informa a todo el cuerpo y lo hace uno solo, aunque otras almas subordinadas estén presentes en distintas partes del cuerpo y hagan de cada parte una¹⁷. Nuevamente, el espacio, para Leibniz, es un pleno, pero no está compuesto de puntos matemáticos. De ahí que debamos suponer que toda mónada ocupa al menos un punto físico. Tal punto físico podría ser llamado un cuerpo orgánico, y podría explicar cómo todas las mónadas llegan a tener ese cuerpo. El cuerpo orgánico de una mónada que no domina sería, en sí mismo, un *puro* fenómeno, y en ningún sentido un agregado. Es imposible, sin embargo, liberar a esta doctrina de contradicciones. A ello pueden haber contribuido dos causas, a saber, el deseo teológico de salvar la realidad de los cuerpos¹⁸, y una confusión ocasional de la materia primaria, como elemento en cada mónada, ya sea con

¹⁷ Cf. el pasaje siguiente (G. II. 474): "Se pregunta si el alma de un gusano existente en el cuerpo de un hombre es parte sustancial del cuerpo humano, o más bien, como yo preferiría decir, un mero requisito y algo no necesario metafísicamente, sino que sólo es requerido en el curso de los procesos naturales".

¹⁸ Así, en un pasaje redondea sus argumentos observando que: "Además, el último Concilio de Letrán declara que el alma es verdaderamente la forma sustancial de nuestro cuerpo" (G. II. 75).

la materia primaria en cuanto extensa, o con la materia secundaria. Esta última puede haber sido una causa parcial en las cartas a Arnauld; en las cartas a Des Bosses puede haber influido sólo la primera, pues las distinciones entre las diversas clases de materia están allí más claramente trazadas que en ningún otro escrito¹⁹.

Puede haber una teoría que explique mejor estas aparentes incoherencias, pero no he podido encontrarla. Mi teoría es sustancialmente la de Erdmann, a quien puedo referirme para mayores explicaciones.

94. Parece necesario decir algo sobre la preformación, o sea, la teoría mediante la cual Leibniz explica la generación. Como toda mónada es eterna, la que constituye el yo de cada persona debe haber existido previamente. Leibniz sostiene que ella formó una de las mónadas que integraron el cuerpo ya sea del padre o de la madre (G. III. 565). Antes de la concepción, a su criterio, era o bien una mera mónada sensitiva, o poseía en todo caso, sólo una razón elemental. Esta última concepción posee la ventaja de que permite prescindir de los milagros. Pero según la doctrina anterior, como una mónada sensitiva no puede hacerse racional por vías naturales, debemos suponer que la generación implica un milagro. Leibniz no puede decidirse entre estas dos alternativas, y por cierto que ambas aparecen en su *Teodicea*²⁰ (G. VI. 152, 352). Parecería que la alternativa del milagro es la mejor, por cuanto Leibniz desea sostener que los seres humanos no pueden naturalmente, después de la muerte, hundirse al nivel de meras mónadas sensitivas; pero si las mónadas pueden *volverse* naturalmente racionales, no parece haber motivo para que no puedan dejar también naturalmente de serlo. Leibniz apoyó su teoría de la preformación refiriéndose a la embriología microscópica de su tiempo. No obstante, salta a la vista que no podía explicar la igual influencia de ambos padres. Cuando esto se toma en cuenta, perdemos la sencillez

¹⁹ Véase por ejemplo G. II. 368, 370, 371.

²⁰ Hecho que, dicho sea de paso, abona la afirmación de Stein, según la cual las partes fueron escritas en muy diferentes épocas: véase *Leibniz und Spinoza*, Berlín, 1890, págs. 275 y ss.

de una sola mónada dominante, y en cambio nos vemos con una teoría singularmente parecida a la de Weissmann sobre la continuidad del plasma germinal. Por lo tanto, hace algunos años podríamos habernos referido a Leibniz como precursor de los últimos resultados de la ciencia moderna; pero desde la caída de Weissmann nos vemos privados de esta satisfacción.

CAPÍTULO XIII

LA PERCEPCIÓN CONFUSA Y LA INCONSCIENTE

95. Hay, según hemos visto, dos aspectos en que las mónadas difieren, a saber, en cuanto al *punto de vista* y en cuanto a la *claridad de la percepción*. El primero de ellos cambia continuamente: la realidad que subyace el fenómeno del movimiento es el cambio de punto de vista. Esta me parece la única interpretación posible, aunque Leibniz no la formuló definitivamente en ninguna parte. En esta forma, podríamos vernos en condiciones de interpretar la diferencia entre movimiento absoluto y relativo. La mónada que cambia su punto de vista posee movimiento absoluto, mientras que la que percibe este cambio sólo tiene un cambio relativo de situación¹. Esta teoría, una vez más, implica la réplica objetiva del espacio, que, según ya hemos visto, es inevitable.

El punto de vista, pues, depende de la percepción confusa, pero no de los diferentes grados de confusión. Respecto del grado de confusión, también, debemos suponer posible el cambio. Dejando de lado el posible cambio milagroso en el momento de la concepción, Leibniz difícilmente podría sostener que los nenes poseen percepciones tan claras como los adultos. Y dice que la muerte, aunque no puede destruir por entero la memoria, vuelve confusas nuestras percepciones [G. VII. 531 (D. 193)]. Esta es también su explicación del sueño. Sostiene, contra Locke, que el alma siempre piensa, pero confiesa que no siempre está consciente del pensamiento. Nunca estamos sin percepciones, dice, pero a menudo estamos sin apercepciones, a

¹ Compárese, al respecto, G. II. 92 y IV. 513.

saber, cuando no tenemos percepciones distintas (N.E. pág. 166; G. V. 148). El pensamiento es la actividad propia del alma, y una sustancia, una vez que se haya puesto en actividad, siempre lo estará (G.V. 101; N.E. 111). Si esta actividad cesara, la sustancia, como ya hemos visto, cesaría también, y al despertarnos no seríamos, numéricamente, los mismos que éramos cuando nos dormimos.

96. Esto nos lleva a un progreso muy importante que Leibniz hizo en el campo de la psicología. Locke creía que no podía haber nada en la mente, de lo cual ésta no tuviera conciencia. Leibniz señaló la absoluta necesidad de estados mentales inconscientes. Distinguió entre la percepción, que consiste meramente en tener conciencia de algo, y la apercepción, que consiste en la autoconciencia, o sea, en estar enterado de la percepción [G. V. 46 (N.E. 47; L. 370); G. VI. 600 (D. 211; L. 411)]. Una percepción inconsciente es un estado de conciencia, pero es inconsciente en el sentido de que no estamos enterados de ella, aunque en ella estamos enterados de alguna otra cosa. La importancia de estas percepciones inconscientes aparece ya en la introducción a los *Nuevos Ensayos*. Es a raíz de ellas que “el presente está preñado del futuro y cargado con el pasado, que todas las cosas obran de consuno, y que, aún en las sustancias más diminutas, ojos tan penetrantes como los de Dios podrían leer todo el curso de las cosas en el universo” (N.E. 48; L. 373; G. V. 48). Ellas preservan también la identidad del individuo, y explican la armonía preestablecida, evitan una indiferencia ocasionada por el equilibrio (*ib.*) y es en virtud de ellas que no hay dos cosas perfectamente iguales (G. V. 49; N.E. 51; L. 377).

Leibniz tiene varios argumentos, en favor de los estados mentales inconscientes, algunos muy sólidos, y otros, según me parece, basados en confusiones. El argumento de Locke, dice, según el cual no podemos saber algo sin estar enterados de que lo sabemos, prueba demasiado, pues entonces no sabemos nada que no estemos pensando actualmente. (G. V. 80; N.E. 84). Una vez más, y este es el argumento más concluyente, “es imposible para nosotros reflexionar siempre expresamente sobre todos nuestros pensamientos: si esto ocurriera, la mente reflexionaría sobre cada reflexión hasta el infinito, sin ser jamás capaz de pasar a un nuevo pensamiento. Por ejemplo, al percibir algún

sentimiento presente yo tendría siempre que pensar que estoy pensando en él, y además pensar que pienso que estoy pensando en él, y así hasta el infinito" (G. V. 108; N.E. 118-19). Otro argumento menos concluyente es que todas las impresiones tienen su efecto, y que lo perceptible debe estar compuesto de partes imperceptibles [G. V. 24, 105, 107 (N.E. 25, 116, 118)]; de donde, supuestamente, se deduciría que las percepciones finitas, como sus objetos, deben por necesidad ser infinitamente divisibles, y por tanto compuestas de partes de las cuales no tenemos consciencia. Leibniz, en realidad, tomaba por una sola cuatro cosas aparentemente diferentes, a saber, 1) la percepción inconsciente, 2) la percepción confusa, 3) la percepción infinitesimal y 4) la disposición psíquica. De estas cuatro, la primera está probada por el retorno eterno que resulta de la autoconsciencia, y es necesaria para sostener que siempre pensamos y que siempre reflejamos el universo entero. La segunda se requiere para explicar la sensopercepción, y, como hemos visto, las diferencias entre las distintas mónadas. La tercera proviene del argumento según el cual una percepción, que se supone finita, tiene tantas partes como su objeto, y como su objeto puede ser el universo entero, el número de sus partes puede ser infinito. La cuarta se requiere para explicar el sentido en el cual las verdades son innatas —sentido, dicho sea de paso, muy similar al de la presencia en la mente del *a priori* kantiano. Las cuatro parecen haber sido igualmente negadas por Locke y afirmadas por Leibniz. Por lo tanto, valdrá la pena investigar sus afinidades.

97. Parece evidente que la percepción inconsciente es la más fundamental, y que las demás se deducen de ella una vez que se la admite. Una percepción confusa, podemos decir, es tal que no tenemos consciencia de sus partes por separado. El conocimiento es confuso, en la fraseología de Leibniz, cuando no puedo enumerar por separado los rasgos requeridos para distinguir la cosa conocida de las demás (G. IV. 422; D. 27). Y así, en la percepción confusa, aunque yo pueda tener consciencia de algunos elementos de mi percepción, no estoy consciente de todos (v.g. G. V. 109; N.E. 120); pues se supone que la percepción es tan compleja como su objeto, y por tanto, si yo tuviera consciencia de todos los elementos de mi percepción, podría distinguir plenamente el objeto, de otros objetos diferentes. Las partes que no

distingo son diminutas². Una vez más, respecto de estas percepciones minúsculas, Leibniz sostiene, con la psicofísica moderna, que una percepción debe alcanzar cierta magnitud antes de que lleguemos a tener conciencia de ella, y así, las percepciones demasiado pequeñas son necesariamente inconscientes. Las disposiciones psíquicas, finalmente, son un *nombre* para algo que debe ser supuesto por quien sostenga que toda mente tiene una naturaleza definida y no es la *tabula rasa* de Locke; pero el nombre *per se* no es una explicación, mientras que la teoría de Leibniz se propone serlo. Locke ha negado que haya verdades innatas, porque cuanto sabemos lo hemos *aprendido*. Leibniz, en respuesta, no muestra, como Shelley en el puente de la Magdalena, ningún asombro de que los nenes olviden tan pronto. Pero dice que las verdades innatas están siempre en la mente, si bien sólo se actualizan, o sea, se convierten en objetos de la *apercepción*, mediante la experiencia y la educación. Los sentidos, dice, proporcionan los materiales para la reflexión; no pensaríamos acerca del pensamiento si no pensáramos acerca de alguna otra cosa, es decir, de las cosas particulares que suministraron los sentidos (G. V. 197; N.E. 220). Confiesa que pueden existir verdades innatas en el alma, que ella misma nunca llegue a conocer; pero mientras no las conozca, no puede saber que siempre están allí (G. V. 75; N.E. 80). Es decir, que la mente percibe estas verdades, pero no tiene conciencia de estar haciéndolo. Esta es una explicación de la vaga idea de las disposiciones psíquicas mediante la percepción inconsciente. Leibniz explica que cuando dice que las verdades son innatas, no quiere decir tan sólo que la mente tenga la facultad de conocerlas, sino que posee también la de encontrarlas en sí misma (G. V. 70; N.E. 74-75)³. Todo lo que conocemos se desarrolla a partir de nuestra propia naturaleza, o sea, que se obtiene mediante la reflexión, haciendo conscientes las percepciones que eran antes inconscien-

² Cf. G. IV. 574: "En el fondo los pensamientos confusos no son sino una multitud de pensamientos que en sí mismos son como los distintos, pero tan pequeños que cada uno de ellos, por separado, no nos da ocasión de distinguirlo".

³ No puede negarse, sin embargo, que tanto en el resto de este pasaje, como en otros, recae en la explicación de las verdades como disposiciones psíquicas [v.g., G. V. 79, 97 (N.E., 84, 105)].

tes. De modo que en definitiva todo depende de la percepción inconsciente, cuya posibilidad había sido negada por Locke, y cuya necesidad fue demostrada por Leibniz.

Al mismo tiempo, parecería que las percepciones minúsculas e inconscientes fueran, después de todo, términos casi exactamente sinónimos, y que las percepciones confusas fuesen las que contienen partes diminutas o inconscientes. Para empezar, no todas las cogniciones son confusas. El conocimiento de una verdad necesaria es algo distinto e indivisible, si en verdad lo tenemos y si no es confuso. Y en cualquier percepción compleja dada, si alguna parte es conocida distintamente, puede separársela del resto, que es lo único propiamente confuso. Como nuestras percepciones son siempre parcialmente correctas, la parte que lo es puede ser abstraída como percepción distinta, y sólo el resto será confuso. Por ejemplo, en la percepción de la materia, como hay realmente pluralidad, no es en la pluralidad donde nuestra concepción es confusa. La confusión reside en la aparente continuidad de las partes, y se debe a la gran pequeñez de éstas. Y en todos los ejemplos favoritos de Leibniz en cuanto a la percepción confusa (por ejemplo, el murmullo del mar, compuesto de los ruidos hechos por olas separadas) siempre insiste en la pequeñez de los constituyentes. Así, parece que podemos identificar la percepción minúscula con la inconsciente. Pero ello crearía una dificultad en la explicación de las verdades innatas de las que no tenemos conciencia, a menos que supongamos que nuestra percepción de tales verdades pueda aumentar o disminuir en intensidad, sin ser divisibles en partes. Sobre esta cuestión, hasta donde alcanzan mis conocimientos. Leibniz nunca llegó a definirse. No parece haber advertido que la percepción confusa, si proporciona algún conocimiento verdadero, debe ser parcialmente distinta; y esto, según creo, le impidió adquirir una percepción clara de la relación entre confusión y extrema pequeñez. El uso que hizo de estas nociones podrá apreciarse mejor en el próximo capítulo, donde examinaremos su teoría del conocimiento.

CAPÍTULO XIV

LA TEORÍA LEIBNICIANA DEL CONOCIMIENTO

98. Antes de internarme en la exposición de la teoría leibniciana del conocimiento, tal vez deba indicar que no se trata en este caso de un análisis epistemológico, sino de un tema que, en su mayor parte, incumbe a la psicología. En las secciones dedicadas a la lógica (capítulos II a V) me he ocupado de aquellos aspectos, dentro de lo que comúnmente se entiende por epistemología, que me parecieron ajenos a la psicología. El problema que ahora abordamos es de diferente índole. No se trata de preguntarnos: ¿cuáles son las condiciones generales de la verdad? o ¿cuál es la naturaleza de las proposiciones?, sino de una cuestión por entero subsiguiente, a saber: ¿cómo llegamos, nosotros, y nuestros semejantes, a conocer alguna verdad? y ¿cuál es el origen de las cogniciones, consideradas como sucesos en el tiempo? Evidentemente, se trata de una cuestión que pertenece ante todo a la psicología, y que, como dice Leibniz, no presenta, en la filosofía, carácter preliminar [G. V. 15 (N.E. 15; D. 95)]. Las dos cuestiones han sido confundidas (en todo caso, a partir de Descartes) porque se ha dado en suponer que la verdad no sería verdadera si nadie la conociese, y que sólo llega a serlo cuando es conocida. Leibniz, como veremos al examinar el concepto de Dios, incurrió en esta confusión, y Locke parecería haber caído también en ella, desde el momento en que afirma no estar movido por un propósito meramente psicológico¹. Pero ese no es motivo para que nosotros los imitemos, y en lo que sigue trataré de evitar dicha confusión. Pero al mismo tiempo,

¹ *Ensayo*, Introducción, § 2.

Locke está justificado en cierto sentido. El problema no es *puramente* psicológico, pues concierne al conocimiento más bien que a la creencia. Desde un punto de vista estrictamente psicológico no puede hacerse ninguna distinción entre la creencia verdadera y la falsa, entre el conocimiento y el error. Como fenómeno psíquico, una creencia puede distinguirse por su contenido, pero no por la verdad o falsedad del mismo. Así, al estudiar el conocimiento, o sea, la creencia en una proposición verdadera, damos por supuestas tanto la verdad como la creencia. De modo que esta investigación es híbrida, y subsiguiente tanto al examen filosófico de la verdad como al examen psicológico de la creencia.

99. En el capítulo anterior expliqué brevemente el sentido en el cual Leibniz sostenía la existencia de ideas y verdades innatas. Ellas están siempre en la mente, pero sólo llegan a ser conocidas apropiadamente al convertirse en objetos conscientes de la percepción. Leibniz sólo procura, en los *Nuevos Ensayos*, probar el carácter innato de las verdades *necesarias*, si bien se ve obligado a sostener, dada la independencia de las mónadas, que todas las verdades que lleguen a conocerse han de ser innatas. Halla más fácil, sin embargo, demostrar la imposibilidad de aprender las verdades necesarias mediante la experiencia, y confía, supongo, que esto servirá como presunción contra toda la teoría del conocimiento de Locke. Utiliza la expresión *verdad innata* en los *Nuevos Ensayos*, para denotar una verdad en la cual todas las ideas son innatas, es decir, no derivadas de los sentidos; pero explica que hay un uso diferente de la palabra [G. V. 66 (N.E. 70)]. En el sentido en que Leibniz emplea este concepto, “lo dulce no es lo amargo”, no es una verdad innata, pues *dulce* y *amargo* provienen de los sentidos exteriores. Pero “el cuadrado no es el círculo” es una verdad innata, porque tanto *cuadrado* como *círculo* son ideas suministradas por el entendimiento mismo [G. V. 79 (N.E. 84)]. Y ahora se plantea otra cuestión: ¿cómo distingue Leibniz las ideas provenientes de los sentidos de las demás ideas? Pues no puede sostener, como podrían haberlo hecho otros filósofos, que las ideas de los sentidos son impresas desde afuera. Tampoco puede alegar que son de tal índole que les incumbe con exclusividad la representación de las cosas exteriores, pues son todas ellas confusas, sin excepción, y estarían ausentes en un conocimiento verdadero del mundo [G. V. 77, 109

(N.E. 82, 120)]. De modo que las ideas de los sentidos deben ser distinguidas por su propia naturaleza, y no por una referencia a causas externas. A este respecto, hasta donde llega mi información, Leibniz no dice nada definido. La mayor aproximación a una explicación definida está en el *Discours de Métaphysique* (G. IV. 452). Según declara, se refiere a la acción de los objetos de los sentidos sobre nosotros, en la misma forma que un copernicano podría hablar de la salida del sol. Hay un sentido en el cual puede decirse que las sustancias actúan unas sobre otras, “y en este mismo sentido puede decirse que recibimos conocimientos desde el exterior, por intermedio de los sentidos, porque algunas cosas externas contienen o expresan más particularmente las razones que determinan la aparición, en nuestra alma, de ciertos pensamientos”. Según esto, las ideas de los sentidos son aquellas respecto de las cuales somos pasivos, tal como se explica en el capítulo XII. Una vez más, las ideas de los sentidos son confusas y expresan el mundo exterior. “Las ideas distintas son una representación de Dios; las ideas confusas son una representación del universo” [G. V. 99 (N.E. 109)]. De hecho, denota como ideas de los sentidos todas aquellas que presuponen extensión o exterioridad espacial, si bien el espacio mismo no es una idea de los sentidos. “Las ideas de las cuales se dice que provienen de más de un sentido”, explica, “como las de espacio, figura, movimiento, reposo, provienen más bien del sentido común, que pertenece a la mente misma, pues son ideas del entendimiento puro, si bien están relacionadas con el exterior, y los sentidos hacen que las percibamos” [G. V. 116 (N.E. 129)]. Así, las cualidades que parecen externas son ideas de los sentidos, pero no todo lo implicado en la exterioridad misma tiene origen sensorial. Y las cualidades que aparecen como externas son confusas, pues no pueden, según se presentan, ser estados de mónadas. Las ideas derivadas de la reflexión, por el contrario, no son necesariamente confusas (cf. G. II. 265), pues si describen con veracidad nuestros propios estados mentales, están describiendo algo actual, y no un mero fenómeno. Además, se da también el hecho de que mediante la reflexión descubrimos las categorías (o predicamentos, como les llama Leibniz). Hay, por cierto, mucho que nos recuerda a Kant en la teoría leibniziana del conocimiento. La existencia, dice, no puede hallarse en los objetos sensibles si no

es con ayuda de la razón, y por ello la idea de la existencia deriva de la reflexión [G. V. 117 (N.E. 130)]. A la máxima de que nada hay en el intelecto que no provenga de los sentidos, Leibniz agrega "salvo el intelecto mismo" (G. V. 100; N.E. 111). "Es muy cierto", dice, "que nuestras percepciones de las ideas provienen ya sea de los sentidos externos, o del sentido interno, que puede llamarse reflexión; pero esta reflexión no se limita a las meras operaciones de la mente, como se sostiene (por parte de Locke); se extiende hasta a la mente misma, y es al percibir la mente cuando percibimos la sustancia" [G. V. 23 (N.E. 24)]. El alma, dice, es innata para sí misma, y por ello contiene ciertas ideas con carácter esencial [G. III. 479; G. V. 93 (N.E. 100)]. Así, comprende las nociones del ser, unidad, sustancia, identidad, causa, percepción, razón y muchas otras que los sentidos no pueden suministrar [G. V. 100 (N.E. 111)]; y estas ideas están supuestas de antemano en cualquier conocimiento que pueda derivar de los sentidos. Y las verdades necesarias, señala Leibniz, son ciertamente conocidas, aunque los sentidos no puedan mostrar que son necesarias [G. V. 77 (N.E. 81)]. De lo cual deduce que tales verdades se elaboran a partir de la naturaleza de la mente. Es probable que Leibniz se haya inclinado a favor de las verdades necesarias porque, en el caso de éstas, no puede suponerse que el conocimiento se deba a una acción causal de lo conocido sobre la mente. Pues lo que se conoce, en este caso, no está en el tiempo, y por tanto no puede ser la causa de nuestro conocimiento. Esto hizo más fácil la suposición de que el conocimiento nunca es causado por lo conocido, sino que surge, con independencia, de la naturaleza de la mente.

100. La doctrina de las verdades innatas, según se desarrolla en los *Nuevos Ensayos*, se parece más de lo que podría esperarse a la teoría de Kant. El espacio y el tiempo, y las categorías, son innatas, mientras que no lo son las cualidades que aparecen en el espacio. Para la teoría general de que todas las verdades, objetos del conocimiento, son innatas, que Leibniz debería haber adoptado, la única respuesta posible ataca en forma total a la doctrina de las mónadas. Pero para la teoría de los *Nuevos Ensayos*, que adopta la concepción de sentido común según la cual las percepciones sensoriales son causadas por sus objetos, mientras que las verdades innatas no son susceptibles de poscer tal causa, hay, me

parece, respuestas que valen igualmente contra la teoría kantiana de la subjetividad de lo *a priori*. El argumento favorable a la subjetividad parece ser simplemente éste: Cuando lo que conocemos es la existencia de algo actual, puede suponerse que nuestro conocimiento es causado por esa existencia, pues hay una relación temporal entre ellos. Pero cuando lo que conocemos es una verdad eterna, no puede haber tal relación temporal. Entonces, el conocimiento no es causado por lo que se conoce. Pero, se alega, ninguna otra cosa podría haberlo causado, a menos que el conocimiento ya haya estado, de modo oscuro, en la mente. De aquí que tal conocimiento deba ser, en alguna forma, innato. Es difícil presentar este argumento en forma convincente. Parece depender del dilema radicalmente vicioso según el cual el conocimiento debe ser necesariamente causado por lo que se conoce, o bien carecer de causa. En Leibniz, que rechazó la acción causal de los objetos de la percepción, este argumento, como medio de distinguir entre diferentes clases de conocimiento, es peculiarmente escandaloso. Pero dejando de lado esta doctrina especial, y aceptando que los objetos causen nuestras percepciones, ¿se deduce de ello que las verdades necesarias deban ser innatas? Todo aquel que sostenga esta opinión se verá obligado, como Leibniz, a admitir que el conocimiento innato sólo es virtual [G. V. 71 (N.E. 76)], mientras que todo conocimiento *consciente* es adquirido, y tiene sus causas definidas. Pero si el conocimiento puede hacerse consciente por causas diferentes de aquello que es conocido, ¿por qué no puede originarse por entero en dichas causas? Todo lo que podemos decir es que la mente debe haber tenido una *disposición* hacia tal conocimiento —frase vaga que nada explica. Además, el mismo argumento se aplica a la percepción sensorial. Si la mente no fuera capaz de poseer conocimientos sensoriales, los objetos no podrían causarlos. Según esta concepción, las sensaciones de los colores, sonidos, olores, etc., deberían ser igualmente innatas, pues tan difícil es admitir que el conocimiento *consciente* de una verdad necesaria es causado, como aceptar que sea causado *cualquier* conocimiento de ella. En uno y otro caso la dificultad se presenta por haber supuesto que el conocimiento sólo puede ser causado por lo conocido. Esta suposición habría desaparecido si se hubiera empezado por inquirir qué es lo que realmente se conoce. Se supone que en un

conocimiento *a priori* conocemos una proposición, mientras que en la percepción conocemos un existente. Esto es falso. Conocemos una proposición tanto en un caso como en el otro. En la percepción conocemos la proposición de que algo existe. Es evidente que no conocemos meramente el algo, sea lo que fuere, pues éste también se halla presente en la imaginación. Lo que distingue a la percepción es el conocimiento de que ese algo existe. Y en verdad, todo aquello que puede conocerse debe necesariamente ser verdadero, y debe, por lo tanto, ser una proposición. Puede decirse que la percepción es el conocimiento de una proposición existencial, no inferida conscientemente de ninguna otra proposición, y referida a aquel mismo tiempo (con mayor o menor aproximación) en que existe el conocimiento. Si esto se hubiera comprendido debidamente (si se hubiera reflexionado sobre el hecho de que lo conocido es siempre una proposición), habría habido menos propensión a suponer que el conocimiento podría ser causado por lo conocido. Al sostener que el conocimiento es causado, en la percepción, por lo que existe, y no por el hecho de que ello existe, se está admitiendo que tal conocimiento no es causado por lo que se conoce. Así, la percepción y el conocimiento intelectual se vuelven mucho más afines de lo que generalmente se supone. Debemos sostener, ya sea que todo conocimiento está siempre en la mente, en cuyo caso su aparición en la conciencia se convierte en un problema, o bien que todo conocimiento es adquirido, pero nunca causado por la proposición conocida. La averiguación de sus causas, en cada caso particular, se convierte en un problema puramente empírico, que puede confiarse por entero a la psicología.

101. Hay, además, una gran dificultad respecto de lo que Leibniz entiende por ideas innatas. La cuestión se examina en los *Nuevos Ensayos*, al comienzo del libro II [G. V. 99 (N. E. 109)]. “¿No es verdad? (se le hace preguntar a Locke) ¿que la idea es el objeto del pensamiento?” “Lo admito”, replica Leibniz, “siempre que agreguéis que es un objeto interno inmediato, y que este objeto es una expresión de la naturaleza o de las cualidades de las cosas. Si la idea fuera la *forma* del pensamiento, surgiría y cesaría con los pensamientos actuales que a ella corresponden; pero siendo el *objeto*, puede estar antes y después de los pensa-

mientos”². Así una idea, aunque está en la mente, no es ni conocimiento ni deseo; no es un pensamiento, sino aquello acerca de lo cual piensa un pensamiento. Este pasaje deja en claro que la única razón que tenía Leibniz para decir que existen ideas en la mente es que evidentemente no existen fuera de ella. No parece haberse preguntado nunca por qué habría debido de suponerse en absoluto su existencia, ni haber considerado la dificultad de otorgarles únicamente existencia mental. Consideramos, por ejemplo, la idea del número 2. No es, confiesa Leibniz, mi pensamiento del 2, sino algo acerca de lo cual se emplea mi pensamiento. Pero este algo existe en mi mente, y por tanto no es lo mismo que el 2 que piensa alguna otra persona. Por tanto, no podemos decir que haya un número 2 definido, acerca del cual piensen diferentes personas; hay tantos números 2 como mentes. Se dirá que todos ellos tienen algo en común. Pero este algo no puede ser más que otra idea, la cual, por lo tanto, constará a su vez de tantas ideas diferentes como mentes haya. Así nos vemos conducidos a un eterno retorno. No sólo no pueden dos personas pensar la *misma* idea, sino que ni siquiera pueden pensar ideas que tengan nada en común, a menos que se trate de ideas que no sean esencialmente constitutivas de mente alguna. Podemos estar de acuerdo con la definición de Locke, según la cual una idea es el objeto del pensamiento, pero no debemos tratar de eludir la consecuencia de que una idea no es tan sólo algo que está en la mente, ni debemos tratar, tampoco, de otorgar a cada idea existencia en alguna otra parte. Precisamente esta misma crítica se aplica a la afirmación de que el conocimiento, las ideas y las verdades “son sólo hábitos naturales, o sea, disposiciones y aptitudes activas y pasivas” (N. E. 105; G. V. 97).

102. El conocimiento sensorial, en Leibniz, no se distingue con propiedad del conocimiento intelectual por su *génesis*, sino por su naturaleza. Difiere de él en cuanto las cualidades con las que trata son espacialmente extensas, y son, sin excepción, confusas. De su confusión se sigue que aquellas que parecen simples son en realidad complejas, aunque seamos incapaces de hacer el análisis respectivo. Así, el color verde, aunque parezca simple, es en realidad, dice Leibniz, una mezcla de porciones impercep-

² Cf. también G. III. 659 (D. 236); IV. 451.

tibles de azul y de amarillo [G. V. 275 (N.E. 320)]. Pero no nos informa acerca de cómo aparecerían el amarillo y el azul si fueran percibidos distintamente. Parece creer, sin embargo, como era natural en quien creía en los juicios analíticos, que la naturaleza de nuestras *pruebas* en favor de lo necesario y en favor de lo sensorial es diferente. La primera verdad de razón, dice, es el principio de contradicción, mientras que las primeras verdades de hecho son tantas como percepciones inmediatas hay. El hecho de que yo piense no es *más* inmediato que el hecho de que diversas cosas sean pensadas por mí, y esto se esgrime como una crítica contra el *cogito* de Descartes [G. IV. 357 (D. 48)]. Es decir, que el principio de contradicción es la única premisa última de las verdades necesarias, mientras que respecto de las contingentes hay tantas premisas últimas como experiencias haya. Nada, dice, debería tomarse como principio primitivo, salvo las experiencias y el principio de identidad o el de contradicción, sin los cuales no habría diferencia entre verdad y falsedad [G. V. 14 (D. 94; N.E. 13)]. Así, muchas verdades de hecho no tienen otra prueba que su evidencia, pero esto sólo ocurre, entre las verdades necesarias, con el principio de contradicción. En cambio, las verdades de hecho evidentes son todas psicológicas: conciernen únicamente a nuestros propios pensamientos. Ya se ve hasta qué punto Leibniz piensa como Descartes y como Berkeley. Donde es más filosófico que uno y otro es en la comprensión de que las verdades de hecho presuponen verdades necesarias, y que nuestra propia existencia no es, por tanto, una premisa última y fundamental para todas las verdades. Mi propia existencia es un axioma, dice, en el sentido de ser indemostrable, no en el sentido de ser necesaria [G. V. 391 (N.E. 469)]. Como toda existencia finita, es contingente, pero es tan *cierta* como las verdades necesarias (N.E. 499; G. V. 415). Así, Leibniz coincide con Locke en que poseemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios, y un conocimiento sensitivo de la de las cosas restantes (*ib.*). Pero el conocimiento sensorial puede ser puesto en duda, y no puede ser aceptado sin cierto fundamento general para la existencia de las demás cosas [G. V. 117 (N.E. 130)]. En esta teoría que, en sus líneas generales, es más o menos cartesiana, aparecen, como ya lo he señalado, dos progresos destacados con

respecto a Descartes. El primero, es que la propia existencia del yo no es tomada como la premisa de las verdades necesarias; el segundo, que la existencia de mis diversos pensamientos es tan cierta como la existencia de mi yo. Leibniz no advirtió algo que parezca igualmente verdadero, a saber, que la existencia de las cosas exteriores es exactamente tan cierta e inmediata como la de mis propios pensamientos, y así fue incapaz, como vimos, de justificar su creencia en un mundo exterior.

103. Voy a examinar ahora otro aspecto en el que Leibniz refinó las ideas de Descartes, a saber, la doctrina conocida como de la cualidad de las ideas. Esta se desarrolla en los "Pensamientos sobre el conocimiento, la verdad y las ideas" (D. 27-32; G. IV. 422-26) (1684). Descartes sostenía que todo aquello que se concibe de manera clara y distinta es verdadero. Esta máxima, observa Leibniz, es inútil sin criterios de claridad y de distinción [G. IV. 425 (D. 31)]. Por lo tanto, propone las siguientes definiciones: El conocimiento es o bien *oscuro o claro*. El conocimiento claro es *confuso* o *distinto*. El conocimiento distinto es *adecuado* o *inadecuado*, y también *simbólico* o *intuitivo*. El conocimiento perfecto es a la vez adecuado e intuitivo.

En cuanto a los significados de estos términos, una noción es *oscura* cuando no me permite reconocer a la cosa representada, o distinguirla de otras cosas similares; es *clara* cuando me permite reconocer a la cosa representada. El conocimiento claro es confuso cuando no puedo enumerar por separado los rasgos requeridos para distinguir a la cosa de otras cosas, aunque existan tales rasgos. Ejemplos de esto son los colores y los olores, que, si bien no podemos analizarlos, son ciertamente complejos, como puede comprobarse examinando sus causas. (Debemos recordar que Leibniz creía que la percepción tiene siempre el mismo grado de complejidad que su objeto, y como el color verde puede producirse mezclando azul con amarillo, un objeto verde es complejo, y por lo tanto nuestra percepción del verde también lo es). El conocimiento claro es *distinto*, ya sea cuando podemos enumerar separadamente los rasgos de lo que es conocido (es decir, cuando se da una definición nominal) o cuando lo que se conoce es indefinible pero primitivo, o sea, una noción simple última. De este modo, una noción compuesta, como la del oro, es distinta cuando todos sus rasgos se conocen *claramente*; es adecuada, si

todos los rasgos se conocen *distintamente*, pero si no, el conocimiento es *inadecuado*. Leibniz no está seguro de que haya algún ejemplo perfecto de conocimiento adecuado, pero cree que la aritmética se le aproxima mucho. El conocimiento distinto también se divide en simbólico e intuitivo. Es *simbólico* o ciego, cuando no percibimos toda la naturaleza del objeto de una sola vez, sino que la sustituimos con signos o símbolos, como en la matemática, cuyos significados recordamos a voluntad. Cuando abrazamos con el pensamiento de una sola vez todas las nociones elementales que componen una idea, nuestro pensamiento es *intuitivo*. De modo que nuestro conocimiento de las ideas primitivas distintas, si lo tenemos, debe ser intuitivo, mientras que nuestro conocimiento de las nociones complejas es, en general, solamente simbólico.

104. Esta doctrina tiene importantes consecuencias para la definición. Una definición *real*, por oposición a una puramente nominal, muestra la posibilidad de la cosa definida, y aunque esto pueda hacerse *a posteriori*, señalándola como actualmente existente, puede hacerse también *a priori*, siempre y cuando nuestro conocimiento sea adecuado. Pues en este caso, se ha efectuado un análisis completo sin descubrir ninguna contradicción; y allí donde no hay contradicción, lo definido es necesariamente posible [(G. IV. 424-25) (D. 30)]. Respecto de la definición en general, Leibniz formula muchas observaciones importantes. Una definición es sólo la exposición distinta de una idea [G. V. 92 (N.E. 99)], pero puede ser real o nominal. Es nominal cuando se limita a enunciar rasgos, sin probar que ellos sean compatibles. Es real cuando se prueba que todos los rasgos son compatibles, de modo que lo definido es posible. La idea definida es entonces real, aunque no exista nada de lo cual pueda ser predicada [G. V. 279 (N.E. 325)]. Los términos simples no pueden tener una definición nominal; pero cuando son únicamente simples en relación con nosotros, como el verde, pueden tener una definición real que explique su causa, como cuando decimos que el verde es una mezcla de azul y amarillo [G. V. 275 (N.E. 319)]. La continuidad de formas le presenta a Leibniz algunas dificultades respecto a la definición, y lo obliga a admitir que podemos dudar si algunos seres son humanos o no. Pero observa, contra Locke, que aunque no podamos decidir la

cuestión, hay siempre una sola respuesta verdadera. Si la criatura es racional, es humana, y si no, no lo es; y siempre es o racional o irracional, aunque podamos dudar acerca de la alternativa que deba elegirse [G. V. 290 (N.E. pág. 339)]. Hay, sin embargo, una dificultad real en todos los casos de continuidad, a saber, que un cambio infinitesimal en el objeto puede introducir un cambio finito en la idea, así como la pérdida de un solo cabello más puede dejar calvo a un hombre. En tales casos, Leibniz cree que la naturaleza no ha determinado precisamente la noción [G. V. 281 (N.E. 328)]; pero esta respuesta no convence.

105. Vinculada con la noción que adoptó Leibniz de las definiciones, y de la reducción de todos los axiomas a los que son idénticos a las definiciones, o consecuencias inmediatas de ellas [(G. V. 92 (N.E. 99)], está su idea de una *Characteristica Universalis* o matemática universal. Esta fue una idea que acarició toda su vida, y sobre la cual escribió ya a la edad de veinte años³. Parece haber creído que el método simbólico, en el cual las reglas formales excusan la necesidad de pensar, podía producir en todas partes los mismos resultados fructíferos que habían acarreado en las ciencias del número y la cantidad. “Los telescopios y los microscopios”, dice, “no han sido tan útiles para el ojo como lo sería este instrumento para aumentar la capacidad del pensamiento” (G. VII. 14). “Si lo tuviéramos podríamos razonar en metafísica y en moral en forma muy parecida a como lo hacemos en geometría y en análisis” (G. VII. 21). “Si se suscitaran controversias, no habría más necesidad de disputar entre dos filósofos que la que hay entre dos contadores. Pues bastaría con que tomara cada uno su lápiz, que se sentaran ante sus pizarras, y que se dijeran (con un amigo por testigo), si cuadrara: Calculemos” (G. VII. 200). Una vez establecidas las premisas en cualquier ciencia *a priori*, el resto, según creía, podía desarrollarse mediante las meras reglas de la inferencia; y para establecer las premisas correctas, sólo era necesario analizar todas las nociones empleadas hasta llegar a nociones simples, de las que todos los axiomas se seguirían en seguida como proposiciones idénticas. Preconizó el empleo de este método respecto

³ En la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, G. IV. 27-102.

de los axiomas de Euclides, que estimaba susceptibles de prueba [G. V. 92 (N.E. 99)]. La característica universal parece haber sido algo muy semejante al silogismo. Este, dice Leibniz, es uno de los inventos humanos más fructíferos, una especie de matemática universal [G. V. 460 (N.E. 559)]. Lo que se proponía era, evidentemente, algo parecido a la moderna ciencia de la lógica simbólica⁴, que es indudablemente una rama de la matemática, según la desarrolló Boole creyendo que estaba tratando de las "leyes del pensamiento". Como idea matemática (como un álgebra universal, que abarca la lógica formal, el álgebra ordinaria y la geometría como casos especiales) la concepción de Leibniz ha resultado útil en el más alto grado. Pero como método de trabajo en filosofía, tenía el defecto formalista que proviene de la creencia en las proposiciones analíticas, y que condujo a Espinosa al empleo del método geométrico. Pues el asunto de la filosofía es precisamente el descubrimiento de aquellas nociones simples, y de aquellos axiomas primitivos, sobre los cuales debe fundarse necesariamente todo cálculo o toda ciencia. La creencia de que los axiomas primitivos son idénticos lleva a subrayar los *resultados*, más bien que las premisas, cosa radicalmente opuesta al verdadero método filosófico. No puede haber ni dificultad ni interés en las premisas, si estas son del tipo de "A es A" o "AB no es noA". Por ello, Leibniz supuso que el gran requisito era un método deductivo conveniente, cuando en realidad, los problemas de la filosofía son anteriores a la deducción. Una idea que puede definirse, o una proposición que puede probarse, son de interés filosófico secundario. El interés debe concentrarse en lo indefinible y en lo inde demostrable, y en ese terreno no hay otro método disponible que la intuición. La característica universal, por lo tanto, aunque fuera en la matemática una idea de máxima importancia, puso de relieve, en filosofía, un profundo malentendido, con raíces en el silogismo, y basado en la supuesta naturaleza analítica de las verdades necesarias⁵.

⁴ Cf. G. VII. 214-15, 230, donde se dan varias de las reglas del cálculo de la lógica simbólica.

⁵ Un resumen de las opiniones de Leibniz en la materia figura en Guhrauer, *op. cit.*, vol. I, págs. 320 y ss. Una exposición completa aparece en Couturat, *La logique de Leibniz*, París, 1900 (esta última obra se hallaba en prensa cuando se publicó el presente libro).

CAPÍTULO XV

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

106. Llegamos ahora a la parte más débil y contradictoria de la filosofía de Leibniz. Todo aquello que en la doctrina hasta aquí examinada parecía ser arbitrario, o falta de mayores explicaciones, era fácilmente evacuado mediante el cómodo recurso al Creador omnipotente. Y dejó subsistir no sólo dificultades inevitables, sino también otras que podía haber eludido, porque ellas reforzaban los argumentos por los cuales tanto gustaba de discurrir la ortodoxia leibniziana. Podemos decir, en general, que una filosofía de la sustancia debe constituir un monismo, o bien un monadismo. Todo monismo es necesariamente panteísta, y todo monadismo, cuando es lógico, es con igual necesidad ateo. Pero Leibniz creía que cualquier filosofía que no estableciera la existencia de Dios era inservible, y no puede negarse que algunos huecos de su sistema fueron remendados con referencias al Poder, a la Bondad o a la Sabiduría divinos. Examinemos ahora los argumentos mediante los cuales se llegó a estos resultados.

Hay en Leibniz cuatro argumentos distintos tendientes a probar la existencia de Dios. Por lo que sé, sólo uno de ellos fue invención suya, y se trata del peor de los cuatro. Ellos son: el ontológico, el cosmológico, el de las verdades eternas y el de la armonía preestablecida.

107. El argumento ontológico de Anselmo, que Descartes había adaptado, no fue mayormente utilizado por Leibniz, quien, por otra parte, criticó severamente la versión cartesiana. Al mismo tiempo, sin embargo, sólo este argumento y el que se funda en las verdades eternas parten de premisas necesarias, y son, por lo tanto, los únicos formalmente capaces de llevar a un

resultado necesario. Y es, desde luego, completamente indispensable probar que la existencia de Dios es una verdad necesaria. Además, si esto es cierto, el argumento ontológico debe ser sustancialmente correcto. Pues si es contradictorio suponer que Dios no existe, de ahí se deduce que su existencia es de su esencia, y por lo tanto, que la primera puede inferirse de la segunda. Y esto es precisamente lo que se propone el argumento ontológico. Por lo tanto, Leibniz se cuida de rechazarlo por completo.

El argumento ontológico puede presentarse de diversos modos. En su forma original, sostiene que Dios posee todas las perfecciones, y que la existencia es una de ellas; o sea, que lo bueno es mejor si existe que si no existe. Por ende, la existencia es de la esencia de Dios; suponer que el ser más perfecto no exista, es contradictorio. Asimismo, Dios puede definirse, sin referencia al Bien, como el ser más real, o como la suma de toda la realidad, y entonces se deduce también que su esencia implica su existencia. A estos argumentos objetó Leibniz que no prueban que la idea de Dios sea una idea *posible*. Prueban, según reconoce, que es sólo verdad en el caso de Dios que si es posible, existe [(V.v. G. V. 419 (N.E. 504); G. VI. 614 (D. 224; L. 242)]. Esta objeción ya se le había hecho a Descartes, quien había replicado a ella en las respuestas a la segunda serie de objeciones contra sus *Meditaciones*¹. Leibniz demostró, sin dificultad, que la idea de Dios es posible. Su posibilidad se sigue *a posteriori* de la existencia de los seres contingentes; pues un ser necesario es un ser que existe por sí mismo, y si él no fuera posible, ningún ser lo sería [G. IV. 406 (D. 137)]. Pero este tipo de argumento corresponde más bien a la prueba cosmológica. La posibilidad de Dios surge *a priori* del hecho de que no tenga limitaciones, ni negaciones, y por tanto, tampoco contradicciones [G. VI. 614 (D. 224; L. 242)]. Este argumento está bien formulado en el escrito que Leibniz presentó a Espinosa en La Haya en 1676, con el título de "Que el ser más perfecto existe"². El contenido de este trabajo, pese a su temprana fecha, está en completa armonía con su filosofía posterior. Se propone demostrar, sobre la base de premisas que siempre ha aceptado,

¹ Cf. *Oeuvres de Descartes*, ed. Cousin, vol. I, págs. 407, 440 y ss.

² G. VII. 261 (N.E. 714). También Stein, *Leibniz u. Spinoza*, anexo I. Cf. anexo VII, enero de 1678.

que Dios es *posible*, y luego utilizar el argumento ontológico para demostrar que Dios es actual. De este modo, da como prefacio al argumento ontológico exactamente el razonamiento que siempre sostuvo como necesario.

108. El argumento es el siguiente: toda cualidad que es simple o absoluta, positiva e indefinible, y que expresa su objeto sin límites, es una *perfección*. Todas las cualidades de esa índole pueden ser predicados de un mismo y único sujeto. Pues si suponemos que dos de ellas, A y B, son incompatibles entre sí, su incompatibilidad, dice Leibniz, no puede ser probada sin resolverlas, porque de otro modo su naturaleza no entraría en el razonamiento. Pero ambas son irresolubles. Y su incompatibilidad, niensa Leibniz, no puede conocerse *per se*. De modo que A y B no son incompatibles, y tal sujeto es posible. Y como la existencia es una perfección, tal sujeto existe.

Este razonamiento es ciertamente válido, en la medida en que demuestra que Dios, así definido, no es contradictorio consigo mismo; y según la teoría analítica de los juicios necesarios, esto es todo lo que se necesita para demostrar que es posible. Pero el aspecto interesante, sin embargo, es el argumento ontológico mismo, que queda implicado al decirse que siendo la existencia una perfección, Dios existe. Para ello hay que considerar la existencia como un predicado, y Leibniz así lo hace [G. V. 339 (N.E. 401)]. Pero reconoce, respecto de las cosas finitas, una gran diferencia entre la existencia y todos los demás predicados. Los juicios existenciales son los únicos no analíticos. En cualquier proposición en la que el predicado *no* sea la existencia, el predicado está contenido en el sujeto; pero cuando el predicado *es* la existencia, no está contenido, salvo en el caso único de Dios. Leibniz habría admitido, como luego lo preconizaría Kant, que cien táleros por mi imaginados son exactamente como cien táleros de existencia real; pues esto está implicado en la índole sintética de las aserciones de existencia. Si así no fuera, la noción de cien táleros reales sería diferente de la de cien táleros posibles; la existencia estaría contenida en la noción, y el juicio existencial sería analítico. Pero Leibniz no debería haber sostenido en absoluto que la existencia es un predicado, pues dos sujetos, uno de los cuales tiene cierto predicado, mientras que el otro no lo tiene, no pueden en modo alguno ser exactamente iguales.

Por tanto, debería haber llegado a la posición de Kant, según la cual la existencia no es un predicado, y la no existencia de Dios no puede ser en sí contradictoria³. Trató, en cambio, de salvar el abismo entre las verdades contingentes y las necesarias, o sea, entre las que son existenciales y las que no lo son, mediante la existencia necesaria de Dios. Este intento está en el fondo de todos sus argumentos, y es especialmente obvio en el caso del argumento cosmológico, que ahora vamos a examinar.

109. El argumento cosmológico es, a primera vista, más plausible que el ontológico, si bien es menos filosófico y su mayor plausibilidad proviene tan sólo del ocultamiento de sus implicaciones. Incurre asimismo en un vicio formal al tomar como punto de partida la existencia finita, y luego de haber admitido que ella es contingente, procede a inferir un ente que no lo es. Pero como la premisa es contingente, también debe serlo la conclusión. Esto sólo podría evitarse indicando que el argumento es analítico, que procede de una proposición compleja a otra que está lógicamente supuesta en ella, y que las verdades necesarias pueden estar implicadas en las contingentes. Pero tal procedimiento no es, en propiedad, una prueba de la suposición previa. Si un juicio A presupone otro juicio B, entonces, indudablemente, si A es verdadero, B también lo es. Pero es imposible que existan fundamentos válidos para admitir a A que no lo sean también para admitir a B. En Euclides, por ejemplo, si se admiten las proposiciones, es preciso admitir los axiomas; pero sería absurdo dar esto como razón para admitir los axiomas. Tal argumento es en el mejor de los casos *ad hominem*, cuando el contrincante no tiene gran capacidad dialéctica. Si hay quien está dispuesto a admitir la existencia finita, se lo obliga a aceptar la existencia de Dios; pero si pregunta por qué razón debe admitir la existencia finita, los únicos fundamentos, de ser válido el argumento cosmológico, son tales que empiezan por afirmar la existencia de Dios; ahora bien, tales fundamentos, si en rigor existen, sólo pueden encontrarse en el argumento ontológico; y

³ "El ser no es, evidentemente, un predicado real, o sea, una concepción de algo que pudiera añadirse a la concepción de una cosa. Es meramente la presentación de una cosa, o de cierta determinación, en sí misma" (*Reine Vernunft*, ed. Hart., pág. 409).

esto Leibniz lo admite, virtualmente, cuando califica a esta prueba de argumento *a posteriori* [G. VI. 614 (D. 224; L. 242)].

El argumento cosmológico, tal como Leibniz lo enuncia, es, en breve, el siguiente: este mundo es necesario hipotéticamente, pero no absolutamente. Siendo lo que es, se deduce que será lo que ha de ser. Pero la causalidad, que vincula cada estado del mundo con el siguiente, nunca explica por qué hay en absoluto un mundo. Aunque supusiéramos la eternidad del mundo, no podemos sustraernos a la necesidad de dar alguna razón para toda la serie; aunque cada estado provenga del anterior, nunca tenemos razón suficiente para que haya siquiera estados. De ello se deduce que debe haber alguna razón extramundana de las cosas. Toda la colección de los entes finitos es contingente, y exige por ello una razón suficiente; pero ésta no puede encontrarse dentro de la serie, pues todo término es contingente, y requiere una razón suficiente a su vez. Por ello, la razón suficiente de todos los contingentes debe ser, ella misma, no contingente, sino metafísicamente necesaria. Además, la razón de lo existente sólo puede provenir de lo existente. De manera que la razón suficiente metafísicamente necesaria de todos los contingentes debe ser un ente necesario, es decir, un Ser cuya esencia implique la existencia; y éste sólo puede ser Dios [G. VII. 302 (D. 100; L. 337)].

110. Este argumento tiene un flanco débil desde el momento en que si la razón de un existente sólo puede ser otro existente, el argumento ontológico no puede ser válido. "Pues en las cosas eternas debe entenderse que, aunque no hubiera causa, hay una razón, la cual, en las cosas perdurables, es la necesidad misma, o esencia" (*Ib.*). En consecuencia, es sólo la razón de un *contingente* existente la que debe consistir en un existente. Pero esto sólo puede ocurrir porque la razón del contingente debe inclinar, pero no imponer, lo cual es, por cierto, de la misma esencia de la contingencia. Por lo tanto, aunque se haya comprobado la existencia necesaria de Dios, el mundo de los contingentes no tiene por qué deducirse necesariamente de ella. Se sigue que las voliciones de Dios deben ser contingentes, pues alcanzan necesariamente sus efectos, y si estos efectos han de ser contingentes, ello sólo puede ocurrir porque las voliciones mismas lo son. De modo que las propias voliciones requieren una

razón suficiente, que incline pero que no imponga. Ella se encuentra en la bondad de Dios. Se sostiene que Dios es libre de hacer el mal, pero que no lo hace [G. VI. 386 (D. 203); G. VII. 409 (D. 274)]. Pero la bondad de Dios, en sí misma, debe suponerse necesaria (cf. § 15, *supra*). Así, la contingencia de las proposiciones existenciales descansa, en última instancia, sobre la aserción de que Dios no hace necesariamente el bien (G. IV. 438). Las buenas acciones de Dios, en realidad, tienen que concebirse como una colección de existentes particulares, cada uno de los cuales tiene su razón suficiente en la bondad divina. También podríamos colocar sus razones suficientes en la sabiduría de Dios, y particularmente en su conocimiento del bien, que es un conocimiento de proposiciones necesarias. La bondad de Dios, dice Leibniz, lo ha conducido a desear la creación del bien, su sabiduría le ha mostrado lo óptimo, y su poder le permitió crearlo (G. VI. 167).

Pero para volver al argumento cosmológico: al decir que el mundo de los contingentes, en su integridad, sigue siendo contingente, y que debe tener una razón en algún Ser metafísicamente necesario que no sea el propio mundo, Leibniz trata de excluir al panteísmo que merodea en todos los argumentos a favor de la existencia de Dios. También podría haber dicho, con igual fundamento, que todo existente finito está condicionado por algún otro existente, pero que la serie íntegra de los existentes no puede estar condicionada por existente alguno. Se deduciría de ello que su razón suficiente no es un existente, y por tanto, que la suma total de la existencia es metafísicamente necesaria. Esta forma de argumento, sin embargo, lo habría hecho caer en el espinosismo. Es muy análoga a la forma utilizada por Bradley, y en verdad subyace el argumento de Leibniz. Su validez es indiscutible si ha de aceptarse la teoría existencial del juicio. Sostener que no hay ninguna verdad es contradecirse, pues si tal afirmación fuera verdadera, habría verdad. De modo que si toda verdad consiste en proposiciones sobre lo existente, es contradictorio sostener que no existe nada. De modo que la existencia de algo es metafísicamente necesaria. Este argumento, expuesto en su integridad en el libro I, capítulos II a IV, de la *Lógica* de Bradley, participa tanto del argumento cosmológico como del ontológico, y sugiere también la prueba leibniziana basada

en las verdades eternas, en la cual descubriremos el sentido en el que Leibniz sostenía la teoría existencial de los juicios.

111. Hemos visto que Leibniz sostenía que las verdades eternas son sin excepción hipotéticas, y que por tanto, no afirman la existencia de sus sujetos. Lo posible es más vasto que lo actual, y la totalidad de los mundos posibles sólo puede describirse mediante verdades eternas. Pero este punto de vista, que a mí me parece perfectamente cabal, alarma a Leibniz. A su entender, podría objetarse que las posibilidades o esencias, antes de la existencia, son ficciones. A ello replica que no lo son, sino que deben ser buscadas en la mente de Dios, junto con las verdades eternas. La existencia de la serie actual de las cosas, continúa diciéndolo, prueba que esta aserción no es gratuita; pues la razón de la serie no ha de encontrarse dentro de ella, sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas o verdades eternas, mientras que al mismo tiempo la razón de un contingente existente debe existir por sí misma. Por tanto, las verdades eternas deben tener su existencia en un Ser absoluto o metafísicamente necesario, o sea, en Dios [G. VII. 305 (D. 103; L. 343)]. Así, las ideas confusas son aquellas que representan al universo, mientras que las ideas distintas, de las cuales derivan las necesarias, son una representación de Dios (N.E. 109; G. V. 99). Y el entendimiento de Dios es descrito como la región de las verdades eternas (G. VI. 115; G. VII. 311). En Dios se realizan aquellas cosas que de otro modo serían imaginarias [G. VII. 305 (D. 103; L. 343)]. Y las relaciones derivan su realidad de la razón suprema (G.V. 210; N.E. 235), o sea, del hecho de que existen en la mente divina. Dios, según Leibniz, no sólo ve las mónadas individuales y sus diversos estados, sino también las relaciones entre las mónadas, y en esto consiste la realidad de las relaciones⁴. Así, en el caso de las relaciones, y de las verdades eternas en general, *esse es percipi*. Pero la percepción debe ser la percepción de Dios, y ésta, después de todo, tiene un objeto, aunque interno [G. VI. 614 (D. 225; L. 243)]. Así, nuestro conocimiento de las verdades eternas se convierte en conocimiento de Dios, pues estas verdades son parte de la naturaleza divina. Y por eso se dice que los espíritus racionales, que

⁴ G. II. 438. Cf. también la *Monadología*, § 43.

conocen las verdades eternas, reflejan no sólo el universo de las criaturas, sino también a Dios.

112. Este argumento, en mi opinión, sólo puede calificarse de escandaloso. En primer lugar, confunde el conocimiento de Dios con las verdades que Dios conoce, confusión que, en otros lugares, Leibniz denuncia muy claramente. "Las esencias", dice, "pueden, en cierto modo, ser concebidas sin Dios... Y la propia esencia de Dios abarca a todas las demás esencias en tal grado que Dios no puede ser concebido perfectamente sin ellas" (D. 175; F. de C. 24). Y nuevamente: "No puede decirse que Dios y las cosas conocidas por Dios sean una misma cosa, así como no puede afirmarse que la mente y las cosas percibidas por la mente sean lo mismo" (D. 177; F. de C. 34). Este último pasaje es un argumento contra Espinosa, y sin duda sólo apunta a los existentes. Pero si las verdades no pueden ser lo mismo que el conocimiento de ellas, ¿por qué no ha de ocurrir así cuando las verdades son existenciales? Y el pasaje anterior no puede descartarse en esta forma, pues se refiere explícitamente a las esencias, y señala el argumento verdadero, o sea, que Dios no puede ser concebido sin esencias. Además, como ya he sugerido, la misma existencia de Dios, desde el momento en que es probada, tiene un fundamento, y este fundamento no puede ser identificado con el conocimiento que de él tiene Dios. Las verdades eternas, alega enérgicamente Leibniz, no dependen, como sostenía Descartes, de la voluntad divina. Este juicio se apoya en varias razones. En primer lugar, la voluntad de Dios depende de una razón suficiente, que debe ser siempre su percepción del bien. Pero esto sólo puede ser un motivo de la elección divina, si el bien, en sí mismo, es independiente de tal elección. Dios podría no tener motivo al decidir lo que hubiera de decretarse como bueno, a menos que un posible decreto fuera mejor que otro, y así entraríamos en un círculo vicioso⁵. Además, la existencia de Dios es una de las verdades eternas, ¿y quién osaría, pregunta triunfalmente Leibniz, afirmar que la existencia de Dios depende de su voluntad? (G. VII. 310-11). ¿Pero quién osaría decir (podemos replicar) que la existencia de Dios depende de su entendimiento? ¿Sostendría alguien que la *razón* de la

⁵ G. VII. 365 (D. 244), 379; IV. 344.

existencia de Dios es su conocimiento de ella? Si así fuera, las pruebas de la existencia de Dios deberían empezar por demostrar que Dios tiene conocimiento de ella, y de ahí deducir que lo que él conoce, es decir, su propia existencia, es verdadero. Pero es obvio que su existencia no depende de su conocimiento de ella. Tampoco puede afirmarse que ambas cosas sean idénticas, pues su conocimiento comprende muchas otras proposiciones, y Dios contiene, además del conocimiento, los atributos de la bondad y del poder. Por tanto, su existencia no puede ser sinónimo de su conocimiento de ella. Y lo mismo es evidente, si bien se reflexiona, respecto de todas las demás verdades. Leibniz sostiene que la visión de Dios es verdadera, que todo lo que conoce es verdadero (v.g. G. IV. 439) y evidentemente, considera que esta afirmación no es tautológica. Pero si la verdad *significa* lo que Dios conoce, la afirmación de que la visión de Dios es verdadera equivale a la afirmación de que sabe que conoce. Además, la existencia de Dios se deduce del principio de contradicción, al cual es, por tanto, subsiguiente. En consecuencia, no podemos, sin incurrir en un círculo vicioso, sostener que este principio sólo se debe al conocimiento que Dios tiene de él. Además, sin el principio de identidad o el de contradicción, como bien dice Leibniz [G. V. 14 (D. 94; N.E. 14)], no habría diferencia entre verdad y falsedad. De modo que sin este principio no podría ser verdad, en vez de falso, que Dios existe. Y de ahí que aunque la existencia de Dios pueda depender del principio de contradicción, este principio, a su vez, no puede depender de la existencia de Dios. Finalmente, veamos el propio significado de la palabra *proposición*. Leibniz se ve obligado a sostener que las verdades eternas *existen* en la mente de Dios [G. VI. 230; VII. 305 (D. 103; L. 343)]. Así, no podemos decir que Dios esté *sujeto* a las verdades eternas, pues éstas forman parte de su misma naturaleza, y en particular, de su entendimiento. Pero Leibniz vuelve a hablar de ellas como del *objeto* interno de su entendimiento [G. VI. 614 (D. 225; L. 243)], sugiriendo así con la palabra *objeto* lo mismo que la palabra *interno* niega, es decir, que las verdades son algo diferente del conocimiento de ellas. Y esto nos parece obvio. Pues, ¿cómo podría existir una verdad eterna? El principio de contradicción, o la proposición según la cual dos más dos son cuatro, o las verdades de la geometría,

existen, se nos dice, en la mente de Dios. Pero con seguridad ha de ser evidente, si consideramos el asunto, que estas verdades son completamente incapaces de existir, y que lo que existe es sólo el conocimiento de ellas. Difícilmente podría sostenerse que cuando estudiamos a Euclides estamos estudiando la psicología divina. Si para arreglar el asunto dijéramos que las verdades constituyen actualmente el entendimiento de Dios, y si esto es lo que las hace verdaderas, entonces, como siempre debemos distinguir entre una proposición y el conocimiento de ella, se deduce la impía consecuencia de que Dios no puede tener conocimiento. Las verdades *son* los estados mentales de Dios, y *nosotros* conocemos esas verdades; pero Dios no puede conocerlas, pues el conocimiento es distinto de lo conocido⁶. Y en general, si una verdad es algo que existe en alguna mente, entonces esa mente, y otra que conozca la verdad, no pueden conocer a la vez la *misma* verdad. Si llegamos a admitir que existe un solo principio de contradicción, el mismo para cuantos lo conozcan, ocurrirá que este principio será algo distinto de todo el resto del conocimiento, y no podrá depender lógicamente de la mente divina. A menos que la verdad sea distinta del conocimiento divino, Dios nada puede conocer. El entendimiento de Dios está constituido por el conocimiento de las verdades eternas, y si éstas, a su vez, están constituidas por su conocimiento, no hay manera de que el conocimiento empiece, ni razón por la cual deba conocer las proposiciones que conoce, en lugar de otras. Así, las verdades eternas deben ser verdaderas aparte del conocimiento de Dios y por lo tanto no pueden utilizarse para demostrar la existencia de éste. Leibniz, en realidad, parece no haberse decidido nunca en cuanto a si el entendimiento de Dios es una colección de verdades, o el conocimiento de dicha colección. La primera alternativa habría conducido a un Dios casi exactamente como el de Espinosa, pero no habría dejado lugar para la voluntad divina. La segunda habría dejado a la verdad de lo que Dios conoce, independencia de su conocimiento, y por lo

⁶ Esta objeción es presentada por el propio Leibniz, en un opúsculo escrito probablemente hacia 1680, contra Descartes. "El Dios de Descartes", dice, "no tiene ni voluntad ni entendimiento, pues, de acuerdo con Descartes, no tiene el bien como objeto de su voluntad, ni la verdad como objeto de su entendimiento" (G. IV. 299).

tanto no habría quedado fundamento para inferir la existencia del conocimiento o del Conocedor.

113. Ya hemos visto las falacias implicadas en la deducción leibniziana de Dios a partir de las verdades eternas. Quisiera reforzar los argumentos antedichos con algunas observaciones generales sobre la verdad y el conocimiento, sugeridas por esa prueba.

Es opinión común que, como dice Leibniz, las verdades eternas no subsistirían si no hubiese entendimiento, ni siquiera el de Dios (G. VI. 226 Cf. Espinosa, *Ética*, II, 7, escolio). Esta opinión ha sido alentada por la noción kantiana de que las verdades *a priori* son en cierto modo producto de la mente, y ha sido cultivada por el hegelismo hasta adquirir la categoría de un primer principio. Como es contradictorio negar toda verdad, ha llegado a ser igualmente contradictorio negar todo conocimiento. Y como, según esta concepción, nada puede ser verdadero sin ser conocido, se ha hecho necesario postular ya sea un Dios personal o una especie de Mente universal panteísta de cuya naturaleza fluyen o emanan perpetuamente las verdades. Lo que quiero señalar es que la prueba leibniziana de la existencia de Dios es meramente una forma teológica de este argumento, y que todas las objeciones que he formulado contra Leibniz se aplican por igual a cuantos hacen depender la verdad del conocimiento. Ha de recordarse, en este sentido, que el conocimiento es una concepción compleja, compuesta de la verdad y de la creencia. La creencia, como fenómeno psíquico, es exactamente la misma cuando la proposición creída es falsa que cuando es verdadera. La primera dificultad con que tropieza la opinión que estoy analizando es, pues, la distinción entre la creencia verdadera y la falsa, entre el conocimiento y el error. La segunda dificultad es análoga a la de suponer que la verdad de la existencia de Dios depende del conocimiento que Dios tiene de esta verdad. ¿Es verdadera o falsa, en sí misma, la proposición de que la verdad depende del conocimiento? Si es falsa, la tesis es insostenible. Si es verdadera, ¿cómo puede ser a su vez dependiente ella misma del conocimiento? Hacerla así dependiente es incurrir en un círculo vicioso; no hacerla dependiente, es volver a abandonar la tesis. Una tercera dificultad es que el conocimiento no es una idea simple, y que la proposi-

ción que lo define debe ser anterior a la proposición según la cual el conocimiento existe.

La tesis en cuestión se funda en la misma base que el argumento cosmológico. Este depende de la teoría existencial del juicio, es decir, la teoría según la cual toda la verdad consiste en describir lo que existe. La dependencia de la verdad respecto del conocimiento es realmente un caso particular de la teoría existencial de las proposiciones, y al igual que esa teoría, implica la crasa suposición de que lo que no existe no es nada, o más aún, que carece de significado. Pues la verdad es evidentemente algo, y debe, según esta teoría, estar vinculada con la existencia. Pero el conocimiento (quizás) existe, y por ello es conveniente hacer de la verdad una propiedad del conocimiento. Así, la proposición según la cual una proposición dada es verdadera, queda reducida a la proposición de que es conocida, y se vuelve así existencial. De aquí que Leibniz tenga razón al vincular muy estrechamente el argumento cosmológico con el argumento basado en las verdades eternas [v.g. G. VII 302-305 (D. 100-103; L. 337-43)]. Pero se equivoca, o al menos así me parece, al sostener que la verdad depende de la existencia. Y para quien ha afirmado que lo posible es más vasto que lo actual, esta teoría es particularmente insostenible.

Las inconsecuencias en que Leibniz se ve envuelto respecto de la creencia en Dios son tantas y tan variadas que sería demasiado prolijo exponerlas todas. La que acabo de mencionar es, sin embargo, una de las más importantes. La opinión de que lo actual no es coextenso con lo posible es, como ya hemos visto, completamente esencial para la doctrina leibniziana de la contingencia y de la libertad, así como para su solución del problema del mal. Esta doctrina es refutada por la teoría existencial de los juicios, de la cual dependen las pruebas leibnizianas de la existencia de Dios. Si toda proposición adscribe un predicado a algún existente, entonces no podemos sostener, como verdad última, que lo no existente es posible. Sólo podemos significar con ello que Dios, o algún otro ser, cree que es posible, y debemos sostener, si somos lógicos, que esta creencia es errónea. Así, Leibniz cae, al introducir a Dios, en una necesidad spinoziana: sólo lo actual es posible, lo no existente es imposible, y el fundamento de la contingencia ha desaparecido.

Otro aspecto del espinosismo es también inevitable, si Dios ha de ser concebido como teniendo alguna influencia sobre las mónadas. Se trata de la creencia en sólo una sustancia. Antes de exponer esta inconsecuencia, sin embargo, será conveniente examinar la prueba favorita de Leibniz, que él mismo inventó, o sea, la que se funda en la armonía preestablecida.

114. La prueba de la armonía preestablecida es una forma particular de la llamada prueba fisicoteológica, conocida también como argumento del designio. Es el argumento de los Tratados de Bridgewater, y de la teología popular en general. Siendo más palpablemente defectuoso que todos los demás, ha adquirido una popularidad que los otros nunca llegaron a disfrutar. El mundo está tan bien construido, se nos dice, que debe haber tenido un arquitecto muy calificado. En la forma que le da Leibniz, el argumento afirma que la armonía de todas las mónadas sólo puede provenir de una causa común [v.g. G. IV. 486 (D. 79; L. 316)]. El hecho de que todas ellas estén exactamente sincronizadas sólo puede explicarse por la existencia de un creador, quien determinó de antemano su sincronismo. Veamos qué es lo que implica esta teoría.

Hay, hablando en términos muy generales, dos funciones que debe satisfacer un Dios cristiano. Tiene que ser una Providencia y un Creador. Leibniz fundió la primera de estas funciones con la segunda⁷, por más que haya negado a menudo haberlo hecho. Dios, dice, es el objeto externo inmediato del alma, y puede actuar directamente sobre ella, aunque aparentemente sólo lo haga muy rara vez [G. V. 99 (N.É. 109)]. En este sentido, Leibniz coincide con la doctrina de Malebranche, según la cual vemos todas las cosas en Dios [G. VI. 578 (D. 189)]. Pero es mejor prescindir por entero de la operación inmediata de Dios sobre el mundo, que es evidentemente incompatible con la lógica leibniziana. Todas las razones que se alegan contra la interacción de las sustancias son, como ya hemos visto, razones de necesidad metafísica, y que por lo tanto valen igualmente contra la acción de Dios sobre el mundo. Supondremos, pues, que Dios es el Creador, y que su Providencia se revela sólo en la creación del mejor mundo posible.

Cada vez que Leibniz no piensa en las objeciones teológicas,

⁷ Véanse las objeciones de Arnauld, G. II. 15.

considera la acción de Dios sobre el mundo como enteramente limitada a la creación. La bondad de Dios, dice, lo condujo a desear la creación de lo bueno, su sabiduría le mostró lo mejor posible, y su poder le permitió crearlo (G. VI. 167). La sabiduría y la bondad de Dios corresponden, en términos muy generales, al conocimiento y a la volición en nosotros, pero su poder es un atributo peculiar, respecto del cual las criaturas no tienen paralelo⁸. La sabiduría de Dios consiste en su conocimiento de todas las verdades, tanto necesarias como contingentes. En la medida en que las verdades son necesarias, su conocimiento de ellas, que constituye su entendimiento, es previo a sus voliciones; pues estas últimas están determinadas por su conocimiento del bien, y todas las proposiciones verdaderas sobre el bien son verdades necesarias. Leibniz advirtió (v.g. G. IV. 344) que las voliciones de Dios no podrían en propiedad llamarse buenas, a menos que el bien fuera independiente de ellas, pero en cambio no se dio cuenta de que los pensamientos de Dios no podían, en rigor, llamarse *sabios*, a menos que la verdad consistiera en algo independiente de ellos. Así, la sabiduría y la bondad concurren a la creación de un mundo bueno, pues la primera es necesaria para saber lo que es bueno. En cambio, el poder se necesita para la creación del mundo, pero no para determinar su naturaleza. Y aquí Leibniz parece haberse puesto en guardia contra la contradicción, mediante la teoría de los juicios contingentes. Toda proposición existencial que no se ocupe de Dios es contingente, y así, aunque no pueda suponerse que Dios, sin contradicción positiva, haya de afectar la *naturaleza* de ninguna sustancia, puede suponerse, sin contradicción, que haya de causar la *existencia* de tal sustancia. Es en este sentido que la armonía preestablecida se debe a Dios. Dios optó por crear mónadas que armonizaran entre sí, y aunque la armonía provenga de sus naturalezas, la *existencia* de las mónadas que poseen tales naturalezas es debida al poder de Dios.

115. En relación con este argumento, podemos observar que, si la prueba cosmológica fuera válida, la presente prueba sería superflua. Si la existencia de Dios pudiera inferirse de *cualquier* existencia finita, la naturaleza particular de lo que existe sería

⁸ V. g. G. VI. 615 (D. 225; L. 244-45). Pero, como contraste, véase G. IV. 515 (D. 125).

irrelevante, o cuando mucho sería útil para una prueba empírica posterior de que Dios es bueno. Además, con la concepción leibniziana de la sustancia, hay mucha dificultad en la idea de *crear* una sustancia. Aquí Leibniz cae en contradicción con el argumento ontológico, al cual debo retornar ahora.

Si la existencia puede ser de la esencia de Dios (como es necesario que lo sea para la prueba ontológica), entonces la existencia es un predicado de Dios. Pero si la existencia es un predicado de Dios, es en efecto un predicado. De modo que cuando decimos que algo existe, damos a entender que la existencia es un predicado de este existente. Hasta aquí, Leibniz aceptaría el argumento [G. V. 339 (N.E. pág. 401)]. Pero si la existencia es un predicado, forma parte de la naturaleza de una sustancia, y una sustancia, por ser creada, adquiere un nuevo predicado. Con esto, se desmorona la posición especial de la existencia como predicado contingente y sintético. Si todas las sustancias contienen siempre todos sus predicados, ocurre que todas contienen o no contienen el predicado de la existencia, y Dios debe necesariamente ser tan impotente respecto de este predicado como de cualquier otro. La adición del predicado *existencia* debe ser metafísicamente imposible. De modo que o bien la creación es en sí contradictoria, o, si la existencia no es un predicado, el argumento ontológico carece de valor. Pero, como señaló Kant, todos los demás argumentos dependen de éste⁹. Por lo tanto, si lo aceptamos, debemos considerar a Dios como la única sustancia, como un Dios panteísta inmanente incapaz de la creación; o bien, si lo rechazamos, debemos admitir que todas las mónadas existen necesariamente, y no dependen de ninguna causa exterior. Por ello he dicho (§ 106), que el monismo debe ser necesariamente panteísta, y el monadismo, ateo. Y así ocurre que Leibniz, cada vez que trata de Dios con alguna seriedad, cae involuntariamente en un panteísmo espinosista.

116. Algunas de las consecuencias panteístas son dignas de subrayarse. "Todo está en Dios", dice Leibniz, "como el sitio está en lo situado" (D. 178; F. de C. 38). Pero el lugar, en su sistema, es un mero atributo de lo situado; por lo tanto, las cosas deberían ser meros atributos de Dios. "Sólo Dios", dice Leibniz

⁹ *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, págs. 414, 427.

en la *Monadología*, “es... la sustancia simple original, de la cual son producto todas las mónadas creadas o derivadas, nacidas, por así decir, de un momento a otro por continuas fulguraciones de la Deidad” [G. VI. 614 (D. 225; L. 243)]. El siguiente pasaje del *Discours de Métaphysique* casi podría haber sido escrito por Espinosa: “Las sustancias creadas dependen de Dios, quien las conserva, y hasta las produce continuamente mediante una especie de emanación, tal como nosotros producimos nuestros pensamientos. Pues Dios... Observa todos los aspectos del mundo en todas las formas posibles; el resultado de cada visión del universo, según se lo ve desde cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a ese punto de vista, si Dios juzga conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esta sustancia. Y como la visión de Dios es siempre verdadera, nuestras percepciones también lo son; son nuestros juicios, que nosotros mismos formamos, los que nos engañan” (G. IV. 439). Es cosa de preguntarse qué cambio tiene lugar cuando Dios “hace efectivo su pensamiento”¹⁰. Parecería que la suma de todas las sustancias debe ser indiscernible de Dios, y por tanto, idéntica con él; o sea, el mismísimo credo del panteísmo¹¹. En un caso, Leibniz se acerca mucho a la doctrina de que toda determinación es negación, aunque no parece saber que esto debería haberlo conducido al espinosismo. El argumento en cuestión se refiere a la necesidad de una fuerza positiva en cada mónada, de la cual la fuerza derivada es una modificación. Sin entelequias primitivas, dice, “habría modificaciones sin nada sustancial para ser modificado; pues lo que es meramente pasivo no podría tener

¹⁰ Véase, como contraste, el siguiente pasaje de la misma obra (G. IV. 453): “No soy, empero, de la opinión de algunos hábiles filósofos, que parecen sostener que nuestras ideas mismas están en Dios, y para nada en nosotros. Esto proviene, a mi criterio, de que no han llegado a considerar suficientemente lo que acabamos de explicar aquí respecto de las sustancias, ni la extensión e independencia de nuestra alma, que le permiten contener todo lo que le sucede, y expresar a Dios, y con él a todos los seres posibles y actuales, como un efecto expresa su causa. Asimismo, es inconcebible que uno deba pensar con las ideas de otro”.

¹¹ Es verdad que Leibniz nos asegura en la página siguiente que Dios ve al universo no sólo como lo ven las sustancias creadas, sino también de modo completamente diferente. Pero esto todavía deja a todas las sustancias creadas como indiscernibles de una *parte* de Dios —noción no menos panteísta que la otra.

modificaciones activas; dado que *la modificación, lejos de añadir perfección alguna, sólo puede ser una restricción o limitación variable*, y en consecuencia no puede exceder la perfección del sujeto” (G. III. 67) (la bastardilla es mía, BR). Leibniz llega a confesar (G. II. 232) que su aserción de la existencia de muchas sustancias es bastante arbitraria. “Si la noción de sustancia, en su definición genérica”, dice, “es sólo aplicable a la sustancia más simple o primitiva, sólo ésta será sustancia. Y está a vuestro alcance”, continúa, “tomar de tal modo la palabra sustancia que sólo Dios sea sustancia, y que las demás sustancias sean llamadas de otro modo. Pero prefiero buscar una noción que se adecue a las restantes cosas, y que concuerde con el uso común, según el cual, vos, él y yo somos tenidos por sustancias. No negaréis que esto es legítimo, y que de tener éxito, será útil”.

Es así evidente, cuando se examina el concepto de Dios, cuan grande es el abismo entre Dios, como sustancia primitiva, y las mónadas o sustancias creadas. Pero cuando Leibniz se ocupa de las mónadas, Dios tiene que ser rebajado de la elevada posición que el panteísmo le atribuye, y por lo menos dos veces se habla de él como de una mónada entre otras (G. III. 636; VII. 502). Creo que estos dos pasajes deben considerarse como otras tantas equivocaciones por inadvertencia. Las expresiones usuales con que se designa a Dios son las de sustancia simple primitiva, o unidad primitiva. En los dos pasajes en que se designa a Dios como una mónada, ello no sucede en forma muy directa. En uno, se nos dice que “las mónadas, con excepción de la primitiva, están sujetas a pasiones” (G. III. 636). El otro es más directo: “La mónada o sustancia simple contiene en su definición genérica la percepción y la apetencia, y, o bien es la primitiva (o Dios) en la cual está la última razón de las cosas, o derivada, es decir, una mónada creada” (G. VII. 502). El hecho de que estos dos pasajes deberían considerarse como equivocaciones por inadvertencia parece probable aunque más no sea porque (hasta donde llega mi información) no hay en Leibniz otros por el estilo. Esto resulta todavía más probable por la circunstancia de que la expresión tradicional *monas monadum*, hasta donde puedo verificarlo, no aparece por ninguna parte. Fue utilizada por Bruno, de quien se creía comúnmente que Leibniz había tomado la palabra *mónada*. Esto parece haber

inducido a Hegel¹² a suponer que Leibniz también usó la frase, y los escritores subsiguientes, con excepción de Erdmann (v. *Geschichte*, vol. II, 2, pág. 62) parecen haber admitido temerariamente que Hegel tenía alguna autoridad para suponerlo. De modo que es mejor no considerar al Dios de Leibniz como una mónada entre otras, especialmente porque las mónadas forman una serie continua, y es evidente que no puede haber ninguna que difiera infinitamente poco de Dios.

Podemos ahora resumir las inconsecuencias a que Leibniz se ve conducido por su teología. El argumento ontológico, único capaz de probar que la existencia de Dios es una verdad necesaria, es incompatible con la posición única que, tocante a las cosas finitas, se asigna a la existencia. La filosofía leibniziana de lo finito y de lo contingente, para ser válida, implica la concepción de Kant, según la cual la existencia nada añade a la naturaleza de lo existente, o sea, que la existencia no es meramente un predicado entre otros. Si así ocurre en efecto, la existencia no puede formar parte de ninguna esencia, y el argumento ontológico se desmorona. El argumento cosmológico depende de la teoría existencial del juicio, que es incompatible con la separación introducida por Leibniz entre lo posible y lo actual. Para su teoría de la contingencia, es esencial que pueda ser posible algo no-existente; y este no es un juicio existencial. La prueba por medio de las verdades eternas da por supuesto que la verdad de las proposiciones proviene del hecho de que sean creídas, opinión en sí misma completamente falsa y que, además, establece de modo totalmente arbitrario qué proposiciones ha de creer Dios. Depende también de la teoría existencial del juicio, siendo su base que la verdad, por ser como tal inexistente, no es nada *per se*, sino que debe ser una mera propiedad de las creencias verdaderas; opinión cuyo carácter de círculo vicioso es evidente. El argumento basado en la armonía preestablecida, a su vez, implica un Creador, y la creación de sustancias sólo es posible si la existencia no es un predicado. Pero en ese caso, la existencia de Dios no puede ser una proposición analítica, y debe, según la

¹² V.g. en su historia de la filosofía, *Werke*, vol. XVI, págs. 418, 422. También en la Lógica menor, *Werke*, vol. V, pág. 365; traducción al inglés de Wallace, pág. 334. Leibniz, con toda probabilidad, tomó la palabra *mónada* de su amigo van Helmont. Véase Stein, *Leibniz und Spinoza*.

lógica de Leibniz, ser contingente. El argumento ontológico será endeble, y la propia existencia de Dios, siendo contingente, deberá tener una razón suficiente que incline sin imponer. Pero si esto es lo que se requiere, podríamos con el mismo derecho admitir la armonía preestablecida como dato último, dado que la suposición de la existencia de Dios es insuficiente para su explicación.

117. Parecerían necesarias algunas palabras sobre la bondad de Dios. La mayoría de los filósofos parecen suponer que, si pueden establecer la existencia de Dios, de ella se sigue necesariamente su bondad. En consonancia con esto, si bien Leibniz da, en ciertos pasajes, algunos argumentos para lo que, en sentido metafísico, podría llamarse la *perfección* de Dios, en ninguna parte se molesta en probar su bondad. En el argumento presentado a Espinosa, vimos que una perfección es definida como cualquier cualidad que es simple y absoluta, positiva e indefinible, y que expresa su objeto sin limitación (G. VII. 261). Leibniz parece haberse adherido a esta definición. Por ejemplo, dice en la *Monadología* [§ § 40, 41; G. VI. 613 (D. 223; L. 239)]: “Podemos juzgar también que esta suprema sustancia, que es única, universal y necesaria, no teniendo nada fuera de sí que sea independiente de ella, y siendo una simple consecuencia del ser posible, debe ser incapaz de tener límites, y debe contener exactamente tanta realidad como sea posible. De ahí se deduce que Dios es absolutamente perfecto, pues la perfección no es otra cosa que la magnitud de la realidad positiva estrictamente entendida, dejando de lado los límites o confines que tienen las demás cosas. Y donde no hay límites, es decir en Dios, la perfección es absolutamente infinita”¹³. Pero la perfección entendida en este sentido, si bien parece abarcar la bondad infinita de Dios, abarca igualmente, aunque en una versión muy privativa del mal, su infinita maldad. Para eludir esto, Leibniz, como la mayoría de los optimistas, afirma que el mal es una

¹³ Este parece ser también el sentido ético de la perfección en Leibniz. Cf. G. VII. 303 (D. 101 L. 340): “Entre las infinitas combinaciones de series posibles y de series posibles, hay una mediante la cual llega a la existencia el máximo de esencia o de posibilidad”. Cf. también G. VII. 305 (D. 103; L. 342). Pero luego aparece una distinción en la página siguiente, donde la perfección moral se presenta como una especie de perfección metafísica.

limitación. Dios, dice, es infinito, el Diablo es limitado; el bien avanza *ad infinitum*, el mal tiene límites [G. VI. 378 (D. 196)]. Así, la perfección de Dios abarca la infinita bondad, pero no la infinita maldad. Si Leibniz hubiera admitido la maldad como predicado positivo, no podría haber mantenido su definición de Dios, ni su doctrina de los juicios analíticos, pues entonces el bien y el mal no habrían sido mutuamente contradictorios, aunque sí, evidentemente, incompatibles como predicados de Dios. En consecuencia, afirmó (aunque sin argumentos de ninguna clase) que la maldad es esencialmente finita. Pero esto nos introduce en su ética, con cuyo examen daremos término a esta obra.

CAPÍTULO XVI

LA ÉTICA DE LEIBNIZ

118. En el capítulo anterior hemos visto que la bondad de Dios es la razón suficiente metafísicamente necesaria de las buenas acciones divinas, que son contingentes, y a mayor abundamiento, los contingentes últimos de los cuales emanan todos los demás. Esto nos llevó al umbral de la ética de Leibniz, en la cual, todavía más que en su doctrina sobre Dios, culminan todas las dificultades e inconsecuencias de su sistema. Mediante el énfasis que puso en las causas finales, dio en su filosofía una importancia muy grande a la ética. Y sin embargo, parece haber dedicado sólo una parte mínima de su pensamiento al significado y la naturaleza del bien. Su ética es un tejido de contradicciones, debidas en parte a la indiferencia, y en parte a la deferencia que tenía para con los moralistas cristianos. Aunque examinaré el asunto con brevedad, le otorgaré tanto espacio, proporcionalmente, como parece haber ocupado en las meditaciones de Leibniz.

Se plantean en este examen tres cuestiones distintas. Las dos primeras son de índole psicológica, y sólo la tercera es propiamente ética, a saber: 1) la doctrina de la libertad y la determinación; 2) la psicología de la volición, y 3) la naturaleza del bien.

1) La doctrina mediante la cual Leibniz procuró conciliar el libre albedrío con su acabado determinismo, depende enteramente de la contingencia y de la actividad de las sustancias. La libertad, observa Leibniz, es un término muy ambiguo.

“La libertad de querer”, dice, “se toma... en dos sentidos diferentes. En el primero, cuando se opone a la imperfección o esclavitud del espíritu, que es una coerción o constricción, pero de índole interna, como la proveniente de las pasiones; el otro sentido

es el utilizado cuando se opone la libertad a la necesidad". En el primer sentido, "sólo Dios es perfectamente libre, y los espíritus creados sólo lo son en la medida en que están por encima de sus pasiones: y esta libertad incumbe, con propiedad, a nuestro entendimiento. Pero la libertad del espíritu, opuesta a la necesidad, sólo incumbe a la voluntad, en la medida en que ésta se distingue del entendimiento. Esto es lo que se llama *libre albedrío*, y consiste en que se quiere que las más fuertes razones o impresiones que el entendimiento presenta a la voluntad no impidan que el acto volitivo sea contingente, y no le den una necesidad absoluta, y por así decir, metafísica" ¹.

En estos dos sentidos, el primero corresponde a la distinción entre actividad y pasividad. La voluntad es libre en la medida en que somos activos, o sea, determinados por ideas distintas; sólo Dios, que tiene únicamente ideas distintas, es perfectamente libre. Y así, este sentido está vinculado con el entendimiento ². El otro es el sentido relevante para la controversia del libre albedrío, que debemos examinar ahora.

Leibniz reconoció (como debería hacerlo todo filósofo cauto) que todos los sucesos psíquicos tienen sus causas, lo mismo que los acontecimientos físicos; y que la predicción, teóricamente, es tan posible en un caso como en el otro. A ello lo obligaba toda su filosofía, y en especial, su teoría de la armonía preestablecida. Observa que el futuro debe ser determinado, pues toda proposición respecto de él debe ser, ya ahora, verdadera o falsa (G. VI. 123). Y con esto podría haberse dado por satisfecho, si no hubiera resuelto rescatar el libre albedrío. Toda la doctrina de la contingencia podría haberse desechado ventajosamente, pero ello habría conducido a una necesidad espinosista, y habría contradicho el dogma cristiano. En consecuencia, sostuvo (como lo hizo también respecto de la vinculación de lo analítico con lo necesario) que todas las proposiciones existenciales y todas las conexiones causales son contingentes, y que en consecuencia, aunque las voliciones tengan causas invariables, no se siguen necesariamente de esas causas ³. Rechazó por entero la libertad de indiferencia (doctrina

¹ N.E., págs. 179-80; G. V. 160-61, libro II, cap. XXI.

² Cf. G. VII. 109-10, sobre la elaboración ulterior del concepto de la libertad en este sentido.

³ Cf. G. V. 163-64 (N.E., 183).

según la cual la voluntad puede ser incausada) y llegó a sostener que ella es contradictoria⁴, pues es necesario que todo suceso tenga una causa, aunque sea contingente que la causa produzca su efecto. Sostuvo también que la indiferencia de equilibrio destruiría el bien y el mal morales, pues implicaría una elección sin razón, y por tanto, sin razón buena ni mala. Pero es precisamente en la bondad o en la maldad de la razón en lo que consisten el bien y el mal morales (G. VI. 411). Rechazó también la pretendida prueba introspectiva de la libertad basada en nuestro supuesto sentido de ella; pues, como dice con razón, podemos estar determinados por percepciones insensibles (G. VI. 130). La libertad, en este sentido, es igualmente atribuida a Dios; sus voliciones, aunque siempre determinadas por el motivo de lo óptimo, no por ello son menos contingentes (G. VII. 408-409; D. 273-274). Puede preguntarse por qué las bestias y hasta las meras mónadas no son libres. De esto me parece que no hay explicación válida. Las bestias, confiesa Leibniz, poseen espontaneidad (G. VII. 109), pero no libertad (G. VI. 421). La espontaneidad, dice, es contingencia sin restricción, y una cosa es constreñida cuando su principio proviene de afuera (G. VII. 110). Imagino que por "principio de una cosa" Leibniz debe entender la razón suficiente de sus cambios. Siendo así, éste, en una bestia, debe ser interno. En consecuencia, el único sentido en el cual una bestia no es libre, parecería ser que sus voliciones no están determinadas por el conocimiento del bien⁵.

⁴ Cf. G. II. 420; III. 401 (D. 171); V. 164 (N.E., 183); VII. 379.

⁵ Las opiniones de Leibniz sobre esta cuestión están reunidas en un breve escrito que Gerhardt reproduce en francés y en latín (G. VII. 106-111). Traduzco del francés (BR):

"La libertad es espontaneidad unida a inteligencia.

"Así, lo que se llama espontaneidad en las bestias y en otras sustancias desprovistas de inteligencia, se eleva en el hombre a un mayor grado de perfección y se llama libertad.

"La espontaneidad es contingencia sin compulsión; en otras palabras, llamamos espontáneo a lo que no es ni necesario ni constreñido.

"Llamamos contingente aquello que no es necesario, o (lo que viene a ser lo mismo) aquello cuyo opuesto es posible, por no implicar contradicción.

"Lo constreñido es aquello cuyo principio proviene del exterior. (Cf. Pollock, *Spmoza*, 2ª ed., pág. 193. Espinosa sólo habla de la oposición entre libre y constreñido, y no de las otras distinciones de Leibniz).

"Hay indiferencia allí donde no hay más razón en un sentido que en el

119. 2) Esto me lleva a la psicología de la volición y del placer. Leibniz sostiene que el placer es un sentido de perfección, y que lo que Locke llama *inquietud* es esencial para la felicidad de los seres creados, que nunca consiste en la completa posesión [G. V. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]. La acción, dice, trae consigo alegría, mientras que la pasión acarrea dolor; y la acción y la pasión consisten en el paso a un grado mayor o menor de perfec-

otro. De otro modo, habría determinación. (En latín dice: y lo determinado es opuesto a ello) (BR).

"Todas las acciones de las sustancias singulares son contingentes. Pues puede demostrarse que si sucediera de otro modo, no habría contradicción al respecto.

"Todas las acciones son determinadas, y nunca indiferentes. Pues siempre hay una razón que nos inclina a una más bien que a otra, dado que nada ocurre sin razón. Es verdad que esas razones inclinantes no son imperativas, y que no destruyen ni la contingencia ni la libertad.

"Una libertad de indiferencia es imposible. De modo que no puede hallarse en ninguna parte, ni siquiera en Dios. Pues Dios está determinado por sí mismo para hacer siempre lo óptimo. Y las criaturas siempre están determinadas por razones internas o externas.

"Cuanto más estén las sustancias determinadas por sí mismas, y alejadas de la indiferencia, más perfectas son. Pues estando siempre determinadas, recibirán la determinación, o bien de sí mismas, en cuyo caso serán mucho más poderosas y perfectas, o del exterior, y entonces estarán proporcionalmente obligadas a servir a las cosas externas.

"Cuanto más actuamos de acuerdo con la razón, más libres somos, mientras que hay mayor servidumbre cuanto más actuamos impulsados por las pasiones. Pues cuanto más actuamos según la razón, más actuamos conforme a las perfecciones de nuestra propia naturaleza; y en la medida en que nos dejamos llevar por las pasiones, somos esclavos de las cosas exteriores que nos hacen padecer.

"En resumen: todas las acciones son contingentes, o sea, sin necesidad. Pero asimismo, todo está determinado y es regular, y no hay indiferencia. Hasta podemos decir que las sustancias son más libres en la proporción en que están más alejadas de la indiferencia, y más autodeterminadas. Y que, cuanto menos tengan necesidad de determinación externa, más se aproximan a la divina perfección. Pues Dios, siendo la sustancia más libre y más perfecta, es también la más completamente determinada por sí misma para hacer lo más perfecto. De modo que la nada (*le Rien*), que es lo más imperfecto y lo más alejado de Dios, es también lo más indiferente y lo menos determinado. Ahora bien, en la medida en que tenemos luces y actuamos de acuerdo con la razón, seremos determinados por las perfecciones de nuestra propia naturaleza, y en consecuencia seremos más libres en la misma proporción en que estamos menos embarazados respecto de nuestra elección. Es verdad que todas nuestras perfecciones, y las de toda la naturaleza, provienen de Dios, pero esto, lejos de ser contrario a la libertad, es la razón misma por la cual

ción (G. IV. 441)⁶. Así, cuando Leibniz conviene con Locke en que el bien es lo que produce placer [G. V. 149 (N.E. 167)], no está aceptando el utilitarismo, sino que está afirmando una conexión psíquica entre la obtención del bien y el sentimiento de placer. En igual forma puede liberárselo de la apariencia de hedonismo psicológico, a la cual se aproxima peligrosamente (*Nuevos Ensayos*, libro I, cap. II). Hay, piensa Leibniz, instintos innatos, de los cuales pueden derivarse *verdades* innatas. “Aunque podemos decir, en honor a la verdad, que la moral tiene principios indemostrables, y que uno de los primeros y más prácticos es, que debemos buscar la alegría y evitar la tristeza, debemos añadir que ésta no es una verdad que se conozca puramente por la razón, dado que está fundada en la experiencia interna o en un conocimiento confuso, pues no sentimos aquello en que consisten la alegría y la tristeza” [G. V. 81 (N.E. 86)]. “Esta máxima”, continúa diciendo, “no es conocida por la razón, sino, digamos, por un instinto” (*ib.*). Pero la razón debería más bien inducirnos a buscar la *felicidad*, que “es sólo una alegría duradera. Empero, nuestro instinto no tiende a la felicidad propiamente dicha, sino a la alegría, es decir, a lo presente; es la razón la que nos guía hacia el futuro y hacia lo duradero. Ahora bien, la inclinación, expresada por el entendimiento, se convierte en un *precepto* o verdad práctica; y si el instinto es innato, la verdad también lo es” [G. V. 82 (N.E. 87)]⁷.

somos libres, pues Dios nos ha comunicado cierto grado de su perfección y de su libertad. De modo que podemos darnos por satisfechos con una libertad que es deseable, y que se aproxima a la de Dios, la cual nos dispone al máximo para elegir bien y actuar bien; y no aspiramos a una nociva, por no decir quimérica, libertad de hallarnos en la incertidumbre y en el perpetuo embarazo, como el asno de Buridán, famoso en las escuelas, que, habiendo sido colocado a igual distancia entre dos sacos de trigo, y no habiendo nada que lo determinara a dirigirse a uno más bien que al otro, se dejó morir de hambre”.

⁶ Cf. Espinosa, *Ética*, parte III, prop. XI, escolio: “Por *placer*, entonces, entenderé en lo sucesivo una *afección* mediante la cual la mente pasa a una mayor perfección; y por *dolor* una *afección* mediante la cual pasa a una perfección menor”. Cf. también *ib.* prop. LIX, escolio: “El *placer* es el paso de un hombre de una perfección menor a otra mayor. El *dolor* es el paso de un hombre de una perfección mayor a una menor”. Cf. Hobbes, *Human nature*, cap. VII (ed. Molesworth, vol. IV).

⁷ Procede luego a explicar que los instintos no son necesariamente prácticos, pero que suministran en forma similar los principios de las ciencias y del razonamiento, que son empleados inconscientemente.

Leibniz parece sugerir, en este pasaje, que la alegría le parece buena porque es deseada, y que la razón sólo es útil para probar que, si la alegría es buena, más alegría es mejor que menos⁸. Pero esto no puede ser lo que en realidad quiere decir. Pues, como hemos visto, sostiene que la alegría es un sentido de la perfección, y por tanto, la perfección debe ser distinta de la alegría. Además, es una verdad contingente que la volición está determinada por el bien (G. II. 38; IV. 438). Pero si la volición está siempre necesariamente determinada por el deseo, como Leibniz parece sostener, y si bien *significa* aquello que se desea, entonces, la volición estaría siempre *necesariamente* determinada por el bien. Debemos suponer, entonces, que Leibniz considera que el hecho de que deseamos el bien es una proposición sintética y contingente, y que no comete la falacia de suponer que el bien *significa* lo deseado. Así se desprende también de un pasaje en el cual Leibniz expresa que la voluntad de Dios no podría tener el bien por efecto a menos que lo tuviera por objeto, y que el bien es por lo tanto independiente de la voluntad de Dios (G. IV. 344); o de la explicación de que la bondad de Dios le hizo desear la creación del bien, mientras que su sabiduría le mostró lo mejor posible (G. VI. 167).

120. La cuestión del pecado, en particular, es muy embarazosa para la teoría leibniziana de la volición. La virtud, dice, es una disposición inalterable de hacer lo que creemos bueno. Como nuestra voluntad no se ve inducida a procurar cosa alguna, salvo lo que el entendimiento le presenta como bueno, siempre actuaremos rectamente si juzgamos rectamente (G. VII. 92). Perseguimos el mayor bien que percibimos, pero nuestros pensamientos son en su mayor parte *sordos*, es decir, meros símbolos vacíos; y tal conocimiento no puede influir sobre nosotros [G. V. 171 (N.E. 191)]. Y en forma similar, el vicio no es la fuerza de la acción, sino un impedimento para ella, tal como lo es la ignorancia (G. II. 317). En realidad, el pecado original y la *materia prima* son casi indis-

⁸ Cf. Espinosa, *Ética*, parte III, prop. IX, escolio: "No tenemos ningún impulso, voluntad, apetito o deseo por cosa alguna a causa de que la consideremos buena, sino que, por el contrario, estimamos una cosa buena porque tenemos un impulso, voluntad, apetito o deseo de ella". Cf. también *ib.* prop. XXXIX, escolio. Parece posible que Leibniz padeciera él mismo de una confusión respecto de esta alternativa.

tinguibles. A partir de esta base se pone a fabricar la inmoralidad. Es obvio que, si hubiera sido consecuente, habría afirmado sin trepidar que todo pecado se debe por entero a la ignorancia. En cambio, lo que dice es que debemos darnos como regla seguir a la razón, aunque ésta sólo sea percibida por medio de pensamientos "sordos" [G. V. 173 (N.E. 193)]; que de nosotros depende tomar precauciones contra cualquier sorpresa, mediante una firme determinación de reflexionar, y sólo actuar, en ciertas emergencias, luego de haber deliberado maduramente (G. IV. 454); que la regla principal de la vida es hacer siempre, aquello que, no las pasiones (*Bewegungen*), sino el entendimiento nos indica como lo más útil, y cuando lo hayamos hecho, darnos por felices, sea cual fuere el resultado (G. VII. 99). Todas estas observaciones son subterfugios deleznable para ocultar el hecho de que *todo* pecado, para Leibniz, es pecado original, consistente en la finitud intrínseca de toda mónada creada, y en la confusión de sus percepciones del bien, lo cual la conduce, presa de una vana ilusión, tan honrada como inevitable, a procurar lo peor en lugar de lo mejor. No podemos formular una regla que obligue a seguir a la razón, a menos que percibamos que tal regla es buena; y si lo percibimos, ciertamente que la formularemos. Como vemos, el determinismo leibniziano ha ido demasiado lejos en el tratamiento de la moral y la inmoralidad, aunque de ningún modo presenta dificultades en cuanto al problema de la bondad y la maldad.

121. 3) Lo antedicho lleva a examinar la naturaleza y significado del bien y el mal mismos en Leibniz. Éste distingue tres clases de bien y de mal: metafísico, moral y físico. La teoría del bien y el mal metafísicos es clara y coherente, y armoniza con el resto de su sistema; pero no hay en ella significado ético obvio. Las otras dos clases parecen menos fundamentales y son a veces tratadas como meras consecuencias del bien y el mal metafísicos. Así, la ética de Leibniz, como muchos otros sistemas éticos, padece de inexistencia. Toma como base algo diferente del bien y las deducciones a partir de ese fundamento se toman como si tuvieran alcances éticos ⁹.

⁹ La teoría del bien y del mal metafísicos fue elaborada a partir de las ideas de Espinosa, y precedió al resto de la ética de Leibniz. Era susceptible de un desarrollo puramente lógico, y no implicaba la apelación a las causas finales que, después de 1680, Leibniz no dejaría de apoyar perpetuamente

"El mal", se nos dice, "puede ser tomado metafísica, física y moralmente. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento, y el mal moral en el pecado. Pero si bien el mal físico y el moral no son necesarios, basta con que, en virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta inmensa región de las verdades contiene todas las posibilidades¹⁰, debe haber necesariamente una infinidad de mundos posibles, el mal debe entrar en varios de ellos, y hasta el mejor de todos debe contener mal; esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal" (G. VI. 115). Ésto le brinda a Leibniz la solución para el problema del mal, y es evidente que en ella el mal metafísico es la fuente de todo el resto. El siguiente pasaje no deja dudas al respecto: "Empezamos por preguntar: ¿de dónde viene el mal? Si hay Dios, ¿de dónde procede el mal? Si no lo hay, ¿de dónde proviene el bien? Los antiguos atribuían la causa del mal a la materia, que creían increada e independiente de Dios, pero nosotros, que hacemos provenir de él todas las cosas, ¿dónde hemos de encontrar el origen del mal? La respuesta es que debe ser buscado en la naturaleza ideal de la criatura, dado que esta naturaleza está contenida entre las verdades eternas, que están en el entendimiento de Dios, independientemente de la voluntad divina. Pues debemos considerar que hay una *imperfección original de la criatura*, anterior al pecado, por cuanto la criatura es esencialmente limitada; de donde se deduce que la criatura no puede saberlo todo, y puede equivocarse y cometer otras faltas" (G. V. 114-15). Y de aquí que Leibniz rechace el principio de Descartes según el cual los errores dependen más de la voluntad que del intelecto [G. IV. 361 (D. 52)].

122. Así, el mal metafísico, o limitación (aunque Leibniz vacile en declarar esto abiertamente) es la fuente del pecado y del dolor. Y esto es bastante obvio. Pues si siempre juzgáramos rectamente,

con una alusión al *Fedón* platónico (v. Stein, *op. cit.*, págs. 118 y ss). La exposición más clara del principio de la perfección metafísica aparece en un opúsculo sin fecha (G. VII. 194-97), escrito probablemente hacia 1677 (v. G. VII. 41-42), aunque exactamente acorde, en este aspecto, con *El origen último de las cosas* [G. VII. 303 (L. 340; D. 101)]. Véase el Apéndice del presente libro, § 121.

¹⁰ Este pasaje prueba algo que de otro modo podría parecer dudoso, a saber, que Leibniz comprendía que las proposiciones sobre los contingentes posibles son necesarias. Véase § 13, *supra*.

siempre actuaríamos también con rectitud; pero nuestro juicio erróneo proviene de la percepción confusa, o *materia prima*, o limitación. Y el dolor acompaña el paso a una perfección inferior, proveniente de una mala acción. En consecuencia, el mal físico y el moral dependen, uno y otro, del mal metafísico, o sea, de la imperfección o limitación. Leibniz, usualmente, no habla de lo contrario de esto como bien metafísico, sino como perfección metafísica. Empero, muchos de sus argumentos implican la hipótesis de que la perfección metafísica es buena, como cuando arguye contra el vacío¹¹, o cuando sostiene que “entre las infinitas combinaciones de seres posibles y de series posibles, existe una por la cual surge a la existencia la mayor parte de la esencia o de la posibilidad¹². Igual opinión parece estar implicada en un pasaje que, dicho sea de paso, define la perfección metafísica. “Así como la posibilidad”, dice, “es el principio de la esencia, perfección, o grado de esencia (mediante el cual la mayor cantidad posible de cosas pueden entrar en composición) es el principio de la existencia”. Obsérvese que en la sentencia precedente ha utilizado los términos de imperfección y de absurdo moral como sinónimos [G. VII. 304 (D. 103; L. 342)]. Y en la página siguiente, cuando trata de distinguir la perfección metafísica de la moral, sólo consigue hacer de la segunda una especie de la primera. “Y al efecto”, explica, “de que nadie crea que confundimos aquí la perfección moral, o bondad, con la perfección metafísica, o grandeza, y haya de admitir la segunda a la vez que niega la primera, debe saberse que se deduce, de lo que se ha dicho, que el mundo es el más perfecto, no sólo físicamente, o si se prefiere, metafísicamente, porque se ha producido la serie de cosas en la cual se actualiza la máxima realidad, sino también moralmente, porque, en verdad, la perfección moral es perfección física para las mentes mismas” [G. VII. 306 (D. 104; L. 345)]. Es decir, que la perfección moral es conducta recta, y ésta depende de la perfección física en las mentes, o sea, en la percepción clara¹³.

¹¹ V.g. G. VII. 377 (D. 253); pero como contraste, G. II. 475.

¹² G. VII. 303 (D. 101; L. 340). Véase también la sentencia precedente.

¹³ Cf. también el siguiente pasaje (G. III. 32): “El bien y el mal metafísico son perfección e imperfección en el universo, pero nos estamos refiriendo especialmente a las cosas buenas y malas que les suceden a las criaturas que carecen de inteligencia, o que es como si no la tuvieran”.

Respecto de la relación entre perfección metafísica y perfección moral, difícilmente puede absolverse a Leibniz de la imputación de dolo. Utiliza la dependencia de la segunda con respecto de la primera para resolver el problema del mal, y para probar que el mal es mera limitación. Esto último es esencial, como vimos en el capítulo precedente, para su prueba de la bondad divina, y para toda su vinculación del mal con la *materia prima* y la finitud. Pero en cuanto piensa en el pecado, el castigo y la responsabilidad se esfuerza por hacer el mal moral independiente del cielo y del infierno, y de toda la maquinaria de los moralistas cristianos. Si algo ha de subsistir de su ética, debemos aceptar sin vacilaciones la supremacía de la perfección y de la imperfección metafísicas, y extraer las consecuencias del caso.

La perfección metafísica es sólo la cantidad de la esencia [G. VII. 303 (D. 101; L. 340)] o la magnitud de la realidad positiva [G. VI. 613 (D. 224; L. 240)]. Esto representa la posesión de todos los predicados simples posibles, en el más alto grado posible. Leibniz afirma, contra Espinosa, que una cosa puede tener más realidad que otra con sólo poseer mayor cantidad de un mismo atributo, lo mismo que si poseyera mayor número de atributos. Por ejemplo, dice que un círculo tiene más extensión que el cuadrado inscrito [G. I. 144 (D. 17)]. Pero en otro lugar afirma que las cosas incapaces de un grado más elevado de realidad, como los números y las figuras, no son perfecciones (G. IV. 427). Como afirma también que Dios es infinito, mientras que el Diablo es finito, que el bien progresa *ad infinitum*, mientras que el mal tiene límites [G. VI. 378 (D. 196)], los números y las figuras quedan evidentemente excluidos, porque no son predicados verdaderos, y porque, como vimos al examinar el *continuum*, un número infinito es en sí contradictorio, aunque el infinito actual sea permisible. Así, la perfección metafísica consiste en tener la mayor cantidad posible de predicados en el mayor grado posible, y ningún predicado verdadero queda excluido de esta definición¹⁴.

De aquí se deduce, por supuesto, que la imperfección es algo meramente negativo, a saber, la mera ausencia de la perfección. Las mónadas difieren de Dios sólo en menos y en más; poseen las mismas perfecciones que Dios, pero en grado inferior (G. II.

¹⁴ Cf. también G. V. 15 (D. 95; N.E., 15).

125)¹⁵. El Diabolo, desde este punto de vista, debería ser la más baja de las mónadas desnudas —opinión que difícilmente aceptarían los teólogos, quienes siempre lo han considerado capaz de conocimiento. Hay un pasaje en el cual Leibniz trata directamente de vincular la perfección con el bien. “Una vez sentado”, dice, “que ser es mejor que no ser, o que hay una razón para que deba existir algo más bien que nada, o para que debamos pasar de la posibilidad a la actualidad, se deduce que, aun en ausencia de cualquier otra determinación, la cantidad de existencia es lo más grande posible” [G. VII. 304 (D. 102; L. 341)]. Con ello, parece admitir que la bondad *significa* algo diferente de la cantidad de existencia, y considerar la vinculación de las dos como algo significativo.

123. La ética a la cual conduce esta doctrina es de índole ordinaria. Sostiene que la bondad y la realidad son simultáneas, o tal vez sinónimas¹⁶. De ahí se sigue fácilmente que la realidad es buena; y esta consecuencia es, hasta donde puedo advertirlo, la única recomendación a favor de tal ética. Para Leibniz, especialmente, que admite la existencia del mal [G. VI. 376 (D. 194)], esta opinión es absurda. Pues si el mal es mera limitación, todo lo que existe es bueno en distintos grados, y nunca será malo en grado alguno. Si algún existente, como por ejemplo el dolor, es calificado de mal, se deduce que el mal es un predicado positivo, como el bien¹⁷, y que corresponde incluirlo en la perfección metafísica. La doctrina de los juicios analíticos debe haber contribuido a la opinión de que el mal es mera negación. Pues es obvio que el mal y el bien son predicados incompatibles, y si ambos son positivos, éste es un juicio sintético. De ahí que el mal haya sido considerado como la mera negación del bien, aunque habría sido igualmente lógico considerar el bien como la mera negación del mal. Habiendo reconocido que el mal es un predicado positivo, se

¹⁵ Cf. Espinosa, *Ética*, parte II, prop. XLIX, escolio: “Participamos de la naturaleza divina en la proporción en que nuestros actos se van haciendo más y más perfectos, y entendemos más y más a Dios”. También la *Monadología*, § 42.

¹⁶ Cf. Espinosa, *Ética*, parte II, def. VI: “Por realidad y perfección entiendo la misma cosa”.

¹⁷ Todavía en 1677, cuando Leibniz estaba más próximo que nunca al espinosismo, arguye, contra un cartesiano, que “tanto el placer como el dolor son algo positivo” (G. I. 214). Cf. Stein, *op. cit.*, págs. 90, 91.

derrumba toda la teoría privativa del mal, y con ella la vinculación de la perfección metafísica con la ética, a la vez que la definición de Dios como ser dotado de todos los predicados positivos.

124. Oueda por señalar una inconsecuencia de menor importancia. Leibniz habla a menudo como si las causas finales sólo tuvieran que ver con espíritus [G. IV. 480 (D. 73; L. 304)], pero en otros pasajes niega esto en forma terminante (v.g. G. VI. 168). Parece sostener que sólo los espíritus, entre las mónadas, son fines en sí mismos; otros fines no son mónadas individuales, salvo el bien metafísico, el orden y la belleza de la naturaleza. El primer principio del mundo físico, dice, es darle la mayor perfección posible, y el del mundo moral, o Ciudad de Dios, proporcionarle la máxima felicidad posible (G. IV. 462). Esto conduce a una armonía entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca [G. VI. 605 (D. 215; L. 421)]. En el primero, sólo busca orden y perfección metafísica; en el segundo, la felicidad de los espíritus. Pero el mundo está tan bien pergeñado, que los dos fines conducen a la misma serie de acontecimientos, y en esto, una vez más, tenemos una armonía preestablecida.

En la filosofía de Leibniz todo, desde el principio de razón suficiente en adelante, depende, mediante la introducción de las causas finales, de la ética. Pero ésta, siendo un tema sobre el cual la teología es muy definida, no podría haber sido examinada por Leibniz con libertad de criterio. La ética que le habría sido lícito elaborar hubiera sido muy similar a la de Espinosa: hubiera contenido las mismas falacias y hubiera llevado a las mismas consecuencias. Pero siendo el campeón de la ortodoxia contra el denigrado ateísmo, Leibniz retrocedió ante las consecuencias de sus opiniones, y se refugió en la perpetua repetición de frases edificantes. Toda la tendencia de su temperamento, como de su filosofía, era exaltar la ilustración, la educación y el saber, a expensas de las buenas intenciones ignorantes. Esta tendencia podría haber hallado una expresión lógica en su ética. Pero prefirió sostener la existencia del pecado y del infierno, y seguir siendo, en cuanto concerniese a la Iglesia, el campeón de la ignorancia y del oscurantismo. Es por ello que las mejores partes de su filosofía son las más abstractas, y las peores, las que tocan más de cerca la vida humana.

APENDICE

EXTRACTOS DE LEIBNIZ CLASIFICADOS POR MATERIAS

II. § 8. *Esbozo del argumento lógico de Leibniz.*

G. II. 46 (1686). Al consultar la noción que tengo de toda proposición verdadera, hallo que todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente, o futuro, está comprendido en la noción del sujeto, y no pregunto más... La proposición en cuestión es de gran importancia y merece ser bien formulada, pues se deduce que toda alma es un mundo aparte, independiente de todo, excepto de Dios; que no sólo es inmortal, y por así decir impasible, sino que conserva en su sustancia huellas de cuanto le sucede. Se deduce también aquello en que consiste la relación entre las sustancias, y en particular la unión de cuerpo y alma. Esta relación no tiene lugar de acuerdo con la hipótesis ordinaria de la influencia física de la una sobre el otro, pues cada estado presente de una sustancia adviene espontáneamente, y es sólo una consecuencia de su estado previo. Tampoco ocurre de acuerdo con la doctrina de las causas ocasionales... sino según la hipótesis de la concomitancia, que me parece concluyente. Es decir, que cada sustancia expresa toda la sucesión del universo según el punto de vista o aspecto que le es propio, de lo cual proviene que armonicen perfectamente entre sí.

II. § 10. *¿Son todas las proposiciones reducibles a la forma de sujeto y predicado?*

G. II. 240. No hay denominación tan extrínseca que no tenga una intrínseca como fundamento.

G. II. 250. Las cosas que difieren en lugar deben expresar su sitio correspondiente, o sea, las cosas que las rodean, y así distin-

guirse no sólo por el lugar, o por una mera denominación extrínseca, como suele concebirse a tales cosas.

G. V. 129 (N. E. 114). A mi criterio, la relación es más general que la comparación. Pues las relaciones son, o de comparación o de concurrencia (*concoure*). Las primeras conciernen al acuerdo (*convenance*) o desacuerdo (tomo estos términos en un sentido menos lato), que abarca el parecido, igualdad, desigualdad, etc. La segunda clase implica alguna vinculación, como por ejemplo las de causa y efecto, todo y partes, situación y orden, etc.

G. V. 210 (N. E. 235). Las relaciones y los órdenes participan de la naturaleza de los entes de razón (*ont quelque chose de l'être de raison*) por más que tengan su fundamento en las cosas, pues puede decirse que su realidad, como la de las verdades eternas y la de las posibilidades, procede de la razón suprema.

G. V. 377 (N. E. 451). Es mejor situar las verdades en la relación entre los objetos de las ideas, que motiva que una de ellas esté o no comprendida en la otra.

G. V. 378 (N. E. 452). Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones, que están en la mente, con todas las cosas en cuestión.

G. II. 233. Por mi parte, no creo posible que haya una A y una B que no tengan ningún predicado común. No se sigue de ello, sin embargo, si dos predicados que concurren a formar el concepto de C son separables, que no exista un concepto de C. Por ejemplo, un cuadrado es un rectángulo equilátero, pero lo rectángulo puede ser separado de lo equilátero..., y lo equilátero de lo rectángulo..., y sin embargo, un cuadrado es una sola figura y tiene un solo concepto.

G. II. 486. No admitiréis, según creo, que un accidente esté en dos sujetos a la vez. Por ello, sostengo, respecto de las relaciones, que la paternidad en David es una cosa, y la filia-

ción en Salomón otra, pero que la relación común a ambas es algo meramente mental, fundado en las modificaciones de los singulares.

II. § 11. *Proposiciones analíticas y sintéticas*

G. V. 92 (N. E. 99). Lejos de aprobar la aceptación de principios dudosos, quisiera que se exigiese hasta la demostración de los axiomas de Euclides... Y cuando me preguntan cuáles son los medios para conocer y examinar los principios innatos, contesto... que, con excepción de los instintos, cuya razón se desconoce, debemos tratar de reducirlos a los primeros principios, o sea, a axiomas idénticos o inmediatos, por medio de definiciones, que no son sino la exposición distinta de las ideas.

G. V. 342 (N. E. 403). No son las figuras las que proporcionan las pruebas de los géometras. Son las proposiciones universales, es decir, las definiciones, los axiomas, y los teoremas ya probados, los que constituyen el razonamiento, y lo mantendrían aunque no hubiese figuras.

G. V. 343 (N. E. 404). Las verdades primitivas, que se conocen mediante la intuición, son, como las derivadas, de dos clases: verdades de razón y verdades de hecho. Las verdades de razón son necesarias, y las de hecho son contingentes. Las verdades de razón primitivas son aquellas a las cuales doy el nombre general de *idénticas*, pues parecería que sólo repetirían lo mismo, sin enseñar nada. Las afirmativas son como las siguiente: *todo es lo que es*, y se pueden dar todos los ejemplos que se deseen: A es A, B es B... El rectángulo equilátero es un rectángulo... Si una figura regular de cuatro lados es un rectángulo equilátero, esta figura es un rectángulo. Si A no es B, se sigue que A es no B... Tocante a las idénticas *negativas*, que o bien dependen del principio de contradicción, o del de no identidad. El principio de contradicción dice, en general: toda proposición es o verdadera o falsa.

G. V. 347 (N. E. 410). En cuanto a la proposición según la cual tres es igual a dos más uno... es sólo la definición del término *tres*... Es verdad que hay en esto una enunciación oculta... a saber, que estas ideas (de números) son posibles; y esto se conoce aquí intuitivamente, de modo que podemos decir que el conocimiento intuitivo está contenido en las definiciones cuando su posibilidad es inmediatamente evidente.

G. VI. 323. El número triple de las dimensiones está determinado (en la materia), no por la razón de lo mejor, sino por una necesidad geométrica; se basa en que los geométricos han podido demostrar que en un mismo punto no pueden encontrarse más de tres rectas perpendiculares entre sí. Nada podría haberse escogido con mayor propiedad para mostrar la diferencia que hay entre la necesidad moral, que gobierna la elección del sabio, y la necesidad bruta de Estratón y de los espinosistas..., que inducir a la gente a considerar la diferencia entre la razón de las leyes del movimiento, y la razón del número triple de las dimensiones: pues la primera consiste en la elección de lo mejor, y la segunda en una necesidad geométrica y ciega.

G. IV. 357 (D. 48). La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción, o lo que viene a ser lo mismo, el de identidad.

G. VI. 612 (D. 223; L. 236). Las verdades de razón son necesarias y sus opuestos son imposibles: las verdades de hecho son contingentes y sus opuestos son posibles. Cuando una verdad es necesaria, y su razón puede hallarse mediante el análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples, hasta que lleguemos a las primarias... Los principios primarios... no pueden ser probados, y por cierto que no necesitan prueba; y éstas son proposiciones idénticas, cuyo contrario implica una contradicción expresa.

G. VII. 355 (D. 239). El gran fundamento de la matemática es el principio de la contradicción... Y este principio, por

sí solo, basta para probar toda la aritmética y toda la geometría, o sea, todos los principios matemáticos. Pero para proceder de la matemática a la filosofía natural se requiere otro principio...: me refiero al principio de razón suficiente.

G. III. 400 (D. 170). Una verdad es necesaria cuando su opuesto implica contradicción; y cuando no es necesaria se llama contingente. Que Dios existe, que todos los ángulos rectos son iguales entre sí, son verdades necesarias; pero es una verdad contingente que yo existo, o que hay cuerpos que tienen un ángulo recto real.

G. I. 384. Para asegurarme de que lo que concluyo de una definición es verdadero, debo saber, necesariamente, que esta definición es posible. Pues si implica una contradicción, podemos al mismo tiempo extraer de ella conclusiones opuestas... Por ello es que nuestras ideas implican un juicio.

G. V. 21 (N.E. 21). Las ideas y las verdades pueden dividirse en primitivas y derivadas; el conocimiento de las primitivas no necesita ser formado, sino tan sólo distinguido.

G. III. 443. Las definiciones no son arbitrarias, como creía Hobbes, y no podemos formarnos ideas a nuestro gusto, aunque parezca que los cartesianos son de esta opinión. Pues es necesario que las ideas cuya formación emprendemos sean verdaderas, es decir, posibles, y que los ingredientes que en ellas ponemos sean compatibles *inter se*.

III. § 13. *Alcance de los juicios contingentes en Leibniz*

G. V. 428 (N.E. 515). En cuanto a las verdades eternas, debemos observar que en definitiva son todas hipotéticas, y que en rigor dicen: dada tal cosa, se da tal otra.

G. III. 400 (D. 171). Aunque todos los hechos del universo son ahora ciertos en relación con Dios, o (lo que viene a ser lo mismo) determinados en sí mismos y hasta interconectados, no se sigue de ahí que su conexión sea siempre verdadera-

mente necesaria, es decir, que la verdad según la cual un hecho proviene de otro, sea necesaria. Y esto debe aplicarse especialmente a las acciones voluntarias.

G. VI. 123. Los filósofos convienen ahora en que la verdad de los contingentes futuros está determinada, o sea, en que los futuros contingentes son futuros, o que lo serán... Así, el contingente, aunque futuro, no es por ello menos contingente; y la determinación, que se llamaría certeza si fuera conocida, no es incompatible con la contingencia.

G. II. 39 (1686). La noción de especie sólo implica verdades eternas o necesarias, pero la noción de individuo incluye, *sub ratione possibilitatis*, lo que es de hecho, o lo que está relacionado con la existencia de las cosas y con el tiempo, y en consecuencia depende de ciertos decretos libres de Dios considerados como posibles; pues las verdades de hecho o de existencia dependen de los decretos divinos.

G. II. 40 (1686). Creo que sólo hay unos pocos decretos libres primitivos, que regulan las consecuencias de las cosas, los cuales, unidos al decreto libre que creó a Adán, deciden el resultado.

G. IV. 437 (1686). La conexión o consecución es de dos clases: una es absolutamente necesaria, de modo que su contrario implica contradicción, y esta deducción ocurre en las verdades eternas, como lo son las de la geometría; la otra sólo es necesaria *ex hypothesi*, y, por así decir, por accidente, y es contingente en sí misma, cuando lo contrario no implica contradicción.

G. III. 54 (D. 35). La verdadera física debe realmente derivar de la fuente de las Divinas perfecciones... Lejos de excluir las causas finales, y la consideración de un Ser que actúa con sabiduría, es de aquí de donde debe deducirse todo en la física.

G. III. 645. (La dinámica) es en gran medida el fundamento de mi sistema; pues en ella descubrimos la diferencia entre ver-

dades cuya necesidad es bruta y geométrica, y verdades que tienen su fuente en la adecuación y en las causas finales.

G. VI. 319. Las leyes del movimiento que ocurren actualmente en la naturaleza, y que son verificadas por los experimentos, no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposición geométrica; pero tampoco es necesario que lo sean. No provienen por entero del principio de necesidad, sino que proceden del principio de la perfección y el orden; son efecto de la elección y de la sabiduría de Dios.

III. § 14. *Significado del principio de razón suficiente.*

G. VII. 309. Hay dos primeros principios de todo razonamiento, a saber, el principio de contradicción... y el principio de que debe darse una razón, o sea, de que toda proposición verdadera, que no sea conocida *per se*, tiene una prueba *a priori*, o que puede darse una razón por toda verdad, o, como suele decirse, que nada sucede sin una causa. La aritmética y la geometría no necesitan de este principio, pero la física y la mecánica sí, y Arquímedes lo empleó. [En una nota marginal Leibniz observa:] La verdadera causa por la cual existen algunas cosas y no otras, debe derivar de los libres decretos de la voluntad divina, el primero de los cuales es la voluntad de hacerlo todo en la mejor forma posible.

G. VII. 374 (D. 250). Cuando dos cosas que no pueden existir a la vez son igualmente buenas, y cuando ninguna de las dos, ni por sí misma ni en combinación con otras cosas, tiene ventaja alguna sobre la otra, Dios no produce ninguna de las dos.

G. IV. 438 (1686). Esta demostración de este predicado de César (que resolvió cruzar el Rubicón) no es tan absoluta como las de los números o las de la geometría, sino que presupone la serie de cosas que Dios ha elegido libremente, y que se funda en el primer decreto libre de Dios, a saber, hacer siempre lo más perfecto, y sobre el decreto que Dios formuló (como conse-

cuencia del primero) respecto de la naturaleza humana, a saber, que el hombre ha de hacer siempre (aunque libremente) lo que parezca óptimo. Pero toda verdad fundada en decretos de esta índole es contingente, por más que sea cierta... Todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser como son y no de otra manera, o bien (lo que equivale a lo mismo) tienen pruebas *a priori* de su verdad, que las hacen ciertas, y muestran que la conexión entre sujeto y predicado en estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza del uno y del otro; pero no tienen demostraciones de necesidad, por cuanto estas razones sólo se fundan en el principio de la contingencia, o de la existencia de las cosas, es decir, en lo que es o se presenta como lo óptimo entre varias cosas igualmente posibles.

G. II. 40 (1686). Como hay una infinidad de mundos posibles, hay también una infinidad de leyes, algunas propias de uno y otras de otro, y cada individuo posible de cualquier mundo contiene en su noción las leyes de su mundo.

G. VII. 199. En la demostración utiliza dos principios, de los cuales uno es que aquello que implica contradicción es falso, mientras que el otro es que puede darse una razón para cada verdad (el cual no es ni idéntico ni inmediato), es decir, que la noción del predicado está siempre expresa o implícitamente contenida en la noción de su sujeto, y que vale para las denominaciones extrínsecas no menos que para las intrínsecas, y para las verdades contingentes no menos que para las necesarias.

III. § 15. *Su relación con el principio de contradicción.*

G. VII. 419 (D. 285). ¿Es este principio [el de razón suficiente] un principio que necesite ser *probado*?

G. VIII. 364 (D. 244). Parece, de acuerdo con lo que he dicho, que mi axioma no ha sido bien entendido, y que el autor (Clarke) lo niega, aunque parezca admitirlo. *Es verdad, dice, que nada hay sin razón suficiente, pero añade que esta razón sufi-*

ciente es con frecuencia *la pura y simple voluntad de Dios...* Pero esto es sostener, claramente, que Dios quiere algo sin tener razón suficiente para su volición, lo cual va en contra del axioma o regla general de cuanto ocurre. Es volver a caer en la vana indiferencia, contra la cual ha argüido extensamente, habiendo demostrado que es absolutamente quimérica, aún en las criaturas, y contraria a la sabiduría de Dios, como si éste pudiera obrar sin estar movido por la razón.

G. II. 56 (1686). Si rechazáramos en forma absoluta los puros posibles, destruiríamos la contingencia y la libertad; pues si no hubiera nada posible fuera de lo que Dios crea actualmente, lo que Dios crea sería necesario, y si Dios deseara crear algo, sólo podría crear eso, sin libertad de opción.

G. II. 423. Una vez que alguien ha optado en un sentido, no implicaría una contradicción que hubiera podido optar de otro modo, pues las razones determinantes no imponen (la acción).

G. II. 181. Creo que concederéis que no todo lo posible existe... Pero una vez que esto ha sido admitido, se deduce que no es de la necesidad absoluta, sino de alguna otra razón (como el bien, el orden o la perfección) que algunos posibles reciben la existencia y otros no.

G. II. 49 (1686). Las nociones de las sustancias individuales, que son completas y capaces de distinguir plenamente su sujeto, e implican, en consecuencia, verdades contingentes o verdades de hecho y circunstancias individuales de tiempo, lugar, etc., deben necesariamente implicar asimismo en su noción, tomada como posible, los libres decretos de Dios, tomados también como posibles, pues estos libres decretos son las fuentes principales de los existentes o de los hechos; mientras que las esencias están en el entendimiento divino antes de la consideración de la voluntad.

G. IV. 344. Al sostener que las verdades eternas de la geometría y la moral, y en consecuencia también las reglas de la justicia, la bondad y la belleza, son efecto de una elección libre o arbitraria de la voluntad de Dios, parecería que éste se ve privado de su sabiduría y justicia, o mejor dicho, de su entendimiento y voluntad, habiéndole dejado sólo cierto poder ilimitado del cual todo emana, que merece más el nombre de naturaleza que el de Dios; pero, ¿cómo es posible que su entendimiento (cuyo objeto son las verdades de las ideas contenidas en su esencia) pueda depender de su voluntad? ¿Y cómo puede Dios tener una voluntad que tiene la idea del bien, no por objeto, sino por efecto?

G. II. 424. En mi opinión, si no hubiera una serie que fuese la mejor posible, Dios, ciertamente, no habría creado nada, pues no puede actuar sin alguna razón, ni preferir lo menos perfecto a lo más perfecto.

IV. § 16. *Las concepciones cartesiana y espinosiana de la sustancia.*

G. VI. 581. (Diálogo entre Filaretos [Leibniz] y Aristo [Malebranche]). *Aristo.* Todo lo que puede concebirse solo, y sin pensar en nada más, o sin que nuestra idea de ello represente ninguna otra cosa, o lo que puede concebirse por sí solo, como existiendo independientemente de cualquier otra cosa, es una *sustancia* . . .

G. VI. 582. *Filaretos.* Esta definición de la sustancia no está libre de dificultades. En el fondo, sólo Dios puede ser concebido como independiente de todo lo demás. ¿Diremos, entonces, con cierto innovador harto conocido, que Dios es la única sustancia, de la cual las criaturas son meras modificaciones? Si restringís vuestra definición, añadiendo que la sustancia es aquello que puede concebirse independientemente de toda otra criatura, tal vez hallemos cosas que, sin ser sustancias, tengan tanta

independencia como extensión. Por ejemplo, la fuerza de la acción, la vida, la *antitipia*, son a la vez algo esencial y primitivo, y podemos concebirlas independientemente de otras nociones y aun de sus sujetos, mediante abstracciones... Los sujetos, por el contrario, son concebidos mediante tales atributos...

Aristo... Digamos que la definición debe ser sólo entendida de los concretos; así, la sustancia será un concreto independiente de todo otro concreto creado.

G. VI. 585. *Filaretos*... Nada hay sino las mónadas, o sea, sustancias simples o indivisibles, verdaderamente independientes de toda otra cosa concreta creada. [Véase, por oposición, G. IV. 364, citado en el Apéndice, IV. § 17.]

G. II. 249. No apruebo en absoluto la doctrina de los atributos, corriente en nuestros días, según la cual un predicado absoluto simple cualquiera, que llaman atributo, constituye una sustancia; pues no hallo entre las nociones ningún predicado completamente absoluto, o que no implique vinculación con otros. Ciertamente, el pensamiento y la extensión, que son por lo común citados como ejemplos, nada tienen que ver con esos atributos, según lo he demostrado más de una vez. Ni es el predicado, a menos que se lo tome en lo concreto, idéntico al sujeto; y así, una mente coincide (aunque no formalmente) con el pensador, pero no con el pensamiento. Pues es privativo del sujeto implicar, además de los pensamientos presentes, también los pasados y los futuros.

VI. § 17. *Significado de la sustancia en Leibntz.*

G. II. 12 (1686). Como la noción individual de cada persona incluye, de una vez por todas, todo lo que habrá de llegar a ocurrirle, vemos en ella las pruebas *a priori* o las razones de la verdad de cada acontecimiento, o por qué le ha ocurrido uno y no otro. Pero estas verdades, aunque ciertas, no dejan de ser contingentes, dado que se fundan en el libre albedrío de Dios

y de las criaturas. Es verdad que se las elige por alguna razón, pero inclinan, sin imponer.

G. II. 37 (1686). El señor Arnauld encuentra extraño lo que al parecer yo sostengo, a saber, que todos los acontecimientos humanos se siguen con necesidad hipotética de la mera suposición de que Dios optó por crear a Adán; a lo cual tengo dos respuestas que dar, la primera, que mi suposición no es meramente que Dios optó por crear a Adán, cuya noción era vaga e incompleta, sino que optó por crear a tal y cual Adán, suficientemente determinado como individuo. Y esta noción individual completa, a mi entender, implica relaciones con toda la serie de las cosas... La otra respuesta es que la consecuencia en virtud de la cual los sucesos se siguen de la hipótesis, es, en verdad, siempre cierta, pero no es siempre necesaria con necesidad metafísica, como la que se encuentra en el ejemplo del señor Arnauld (de que Dios, al resolver crearme, no podía dejar de crear una naturaleza capaz de pensar) sino que a menudo la consecuencia es sólo física, y presupone ciertos libres decretos de Dios, igual que sucede con las consecuencias dependientes de las leyes del movimiento, o del principio de la moral según el cual todo espíritu procura lo que le parece óptimo.

G. IV. 432 (1686). Es bastante difícil distinguir los actos de Dios de los de las criaturas; pues hay algunos que creen que Dios hace todo, mientras que otros imaginan que sólo preserva la fuerza que ha dado a las criaturas: luego veremos cómo pueden afirmarse ambas cosas. Pero como las acciones y las pasiones pertenecen propiamente a las sustancias individuales (*actiones sunt suppositorum*), sería necesario explicar lo que tal sustancia es. Es verdad, por cierto, que cuando varios predicados pueden atribuirse a un mismo sujeto, y este sujeto ya no puede ser atribuido a ningún otro, lo llamamos sustancia individual; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal. Por lo tanto, debemos considerar qué es lo que puede atribuirse verdaderamente

u determinado sujeto. Ahora bien, es cierto que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y que cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está expresamente contenido en el sujeto, debe estar contenido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse*, o sea, que el predicado *está en* el sujeto. Así, el término-sujeto debe siempre contener el término-predicado, de manera que quien hubiera entendido perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o ser completo, es tener una noción tan acabada que baste para comprender, y para hacer deducibles de ella, todos los predicados del sujeto al cual se atribuye esta noción. Así, la cualidad de rey, que pertenece a Alejandro Magno, si se la abstrae del sujeto, no está suficientemente determinada para un individuo, y no implica las restantes cualidades del mismo sujeto, ni toda la noción contenida en este príncipe, mientras que Dios, viendo la noción individual o *eccoidad* de Alejandro, ve en él, al mismo tiempo, el fundamento y la razón de todos los predicados que con verdad pueden atribuírsele, como por ejemplo, si habría de vencer a Darío y a Poro, hasta el punto de saber *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural o envenenado, cosa que nosotros sólo podemos saber por la historia.

G. II. 54 (1686). Habría varios Adanes, disyuntivamente posibles... cualquiera que fuese el número finito de predicados incapaces de determinar todo el resto, que pudiéramos tomar, pero lo que determina a cierto Adán debe implicar absolutamente todos sus predicados, y es esta noción completa la que determina lo general en lo individual (*rationem generalitatis ad individuum*).

G. V. 96 (N. E. 105). Creo que la reflexión basta para hallar la idea de la sustancia en nosotros mismos, que somos sustancias.

G. V. 137 (N. E. 154). Creo que el examen de la sustancia es uno de los asuntos más importantes y fructuosos de la filosofía.

G. V. 274 (N. E. 316). No comparto vuestra opinión de que en esto (lo relativo a las definiciones reales y nominales) hay diferencia entre las ideas de las sustancias y las ideas de los predicados, como si las definiciones de los predicados... fuesen siempre reales y nominales al mismo tiempo, mientras que las de las sustancias fuesen solamente nominales... Tenemos un conocimiento de las sustancias o unidades verdaderas (como Dios y el alma) tan íntimo como el que tenemos de la mayoría de los modos. Además, hay predicados tan poco conocidos como la textura de los cuerpos.

G. IV. 364 (D. 55). No sé si la definición de la sustancia como aquello que necesita la concurrencia de Dios sólo para su existencia, es apropiada para cualquier sustancia creada que conozcamos, a menos que se la interprete en forma algo inusitada. Pues necesitamos no sólo de otras sustancias, sino también, mucho más, de nuestros accidentes. De modo que como sustancia y accidente se necesitan recíprocamente, habrá necesidad de otros criterios para distinguir la sustancia del accidente, uno de los cuales podría ser el siguiente: que una sustancia, aunque necesite de algún accidente, a menudo no tiene necesidad de un accidente determinado, pues cuando éste se suprime, queda satisfecha con otro que lo reemplaza; mientras que un accidente no necesita meramente de alguna sustancia en general, sino precisamente de la suya propia, en la cual llega a hacerse inherente, de modo de no cambiarla. Quedan, sin embargo, otras cosas por decir en otra parte sobre la naturaleza de la sustancia, que son de mayor importancia y exigen un análisis más profundo.

G. IV. 469 (D. 69). La noción de sustancia que propongo es tan fructífera que de ella se desprenden verdades primarias, hasta aquellas relativas a Dios, a las mentes y la naturaleza de los cuerpos.

G. VI. 493 (D. 151). Dado que creo que otros seres tienen también el derecho de decir *yo*, o que puede decirse por ellos, es por este medio como concibo lo que se llama sustancia en general.

G. VI. 350. Lo que no actúa, no merece el nombre de sustancia.

G. II. 45 (1686). Para juzgar de la noción de una sustancia individual, conviene consultar la que tengo de mí mismo, así como debemos consultar la noción específica de la esfera para juzgar acerca de sus propiedades.

G. III. 247. Creo que tenemos una idea clara pero no distinta de la sustancia, lo cual proviene, en mi opinión, del hecho de que tenemos el sentimiento interno de ella en nosotros mismos, que somos sustancias.

G. II. 43 (1686). Supongamos que ABC es una línea que representa cierto tiempo. Y supongamos que hay una sustancia individual, por ejemplo yo mismo, que dura o subsiste durante este tiempo. Tomemos luego a mi yo, como habiendo subsistido durante el tiempo AB, y también a mí como habiendo subsistido durante el tiempo BC. Como suponemos que es la misma sustancia individual la que dura, o sea, que soy yo quien subsiste, durante el tiempo AB, cuando estoy en París, y también que soy yo quien subsiste durante el tiempo BC, cuando estoy en Alemania, debe haber necesariamente una razón que abone la afirmación de que duramos, o sea, de que yo, que he estado en París, estoy ahora en Alemania. Pues si no hubiera ninguna, podríamos con igual derecho decir que se trata de otra persona. Es verdad que mi experiencia interna me ha convencido *a posteriori* de esta identidad, pero debe haber también una razón *a priori*. Ahora bien, es imposible encontrar otra que no sea que mis atributos del primer tiempo y estado, al igual que mis atributos del tiempo y estado posterior, son predicados del mismo sujeto, *insunt eidem subjecto*. Pero lo que se quiere decir al

afirmar que el predicado está en el sujeto, ¿no es acaso que la noción del predicado se halla de algún modo contenida en la noción del sujeto? Y como desde el momento en que he comenzado a existir podía decirse con veracidad de mí que esto o aquello habría de ocurrirme, debemos admitir que estos predicados eran leyes contenidas en el sujeto, o en la noción completa de mi persona, que hace lo que se llama *yo*, que es el fundamento de la conexión de todos mis diferentes estados y que Dios conocía perfectamente desde toda la eternidad. Después de esto, según creo, deben desaparecer todas las dudas, pues al decir que la noción individual de Adán implica todo lo que llegará a sucederle a éste, lo único que quiero decir es lo que todos los filósofos dan a entender cuando afirman que *en toda proposición verdadera, el predicado forma parte del sujeto*.

G. II. 76 (1686). La unidad sustancial exige un ser completo, indivisible y naturalmente indestructible, pues su noción implica todo lo que habrá de llegar a sucederle.

G. II. 77 (1686). La noción que he dado de sustancia individual en general, es tan clara como la de verdad.

G. II. 457. Para la naturaleza de un accidente, no basta con que dependa de una sustancia, pues la sustancia compuesta también depende de las simples, o mónadas; sino que debe añadirse que depende de una sustancia como de su sujeto, y además, como de su sujeto último; pues un accidente puede ser una afección de otro accidente; como por ejemplo (puede serlo) la magnitud del calor o del ímpetu, de modo que el ímpetu sea el sujeto, y su magnitud le sea inherente como abstracción de un predicado, cuando se dice que el ímpetu aumenta, o que aumenta tanto. Pero el calor o el ímpetu están en un cuerpo como en su sujeto; y el sujeto último es siempre una sustancia.

G. II. 458. No veo cómo podemos distinguir lo abstracto de lo concreto, o del sujeto en el cual está, o explicar de modo

inteligible qué es estar o ser inherente a un sujeto, a menos que consideremos lo inherente como un modo o estado del sujeto.

G. II. 271. Si el principio de la acción fuese exterior a todo, e interno en nada, no estaría en ninguna parte, y tendríamos que recurrir, como los ocasionalistas, a Dios como único agente. Por lo tanto este principio es, en verdad, interno en todas las sustancias simples, pues no hay razón por la cual deba estar en una y no en otra; y consiste en la progresión de las percepciones de cada mónada.

IV. § 18. *Significado de la actividad.*

G. V. 46 (N. E. 47; L. 369). Sostengo que, naturalmente, una sustancia no puede carecer de acción, y en verdad, que nunca hay un cuerpo sin movimiento.

G. V. 100 (N. E. 110). Las facultades sin ningún acto, en una palabra, las potencias puras de la escolástica, son meras ficciones, desconocidas en la naturaleza, y obtenidas sólo mediante abstracciones.

G. V. 200 (N. E. 224). Si el *poder* es tomado como la fuente de la acción, significa algo más que una aptitud o facilidad... pues implica también tendencia... Por ello, es que, en este sentido, me he acostumbrado a aplicarle el término *entelequia*, que o bien es *primitivo* y corresponde al alma tomada como algo abstracto, o *derivado*, tal como se lo concibe en la conación, y en el vigor y la impetuosidad.

G. IV. 469 (D. 69). La noción de fuerza o poder... para cuya explicación he diseñado el tema especial de la dinámica, aporta muchísima luz para el entendimiento de la noción verdadera de sustancia.

G. IV. 479 (D. 73; L. 302). Como todas las sustancias simples que poseen unidad genuina pueden tener comienzo y fin sólo por milagro, se deduce que sólo pueden llegar a la existencia mediante la creación y tener fin mediante la aniquilación. Así,

me he visto obligado a reconocer que (con excepción de las almas que Dios todavía se propone crear especialmente) las formas constitutivas de las sustancias deben haber sido creadas con el mundo y subsistir siempre.

G. II. 264. "Que ocurren cambios", decís, "nos lo enseña la experiencia; pero no estamos averiguando lo que la experiencia enseña, sino lo que se sigue de la propia naturaleza de las cosas". ¿Pero suponéis, entonces, que soy capaz de probar algo en la naturaleza, o que deseo hacerlo, a menos que los cambios estén supuestos de antemano?

G. IV. 507 (D. 115). Como este decreto pretérito (mediante el cual Dios creó el mundo) no existe en el presente, nada puede producir ahora, a menos que haya entonces dejado tras de sí algún efecto perdurable, que todavía continúa operando. Y quien piensa de otro modo renuncia, si no me equivoco, a toda explicación distinta de las cosas, y tendrá igual derecho a decir que cualquier cosa es el resultado de cualquier cosa, si aquello que está ausente en el espacio y en el tiempo puede, sin intermediario, obrar aquí y ahora... Pero si, por el contrario, la ley decretada por Dios (en el momento de la creación) dejó algún rastro suyo impreso en las cosas, si las cosas fueron formadas por el mandato divino de modo que fueran adecuadas para cumplir la voluntad del legislador, entonces debe aceptarse que cierta eficacia, forma o fuerza... fue impresa en las cosas, de la que procede la serie de fenómenos de acuerdo con la prescripción de la primera orden. Esta fuerza intrínseca, sin embargo, puede, por cierto, ser concebida distintamente, pero no explicada mediante imágenes (*imaginabiliter*); ni en verdad debería ser así explicada, lo mismo que la naturaleza del alma, pues la fuerza es una de esas cosas que no han de ser captadas por la imaginación sino por el intelecto...

G. IV. 508 (D. 117). La sustancia misma de las cosas consiste en la fuerza de acción y pasión; de lo cual se deduce que

aun las cosas durables no podrían ser en absoluto producidas, a menos que una fuerza de alguna permanencia pudiera ser impresa en ellas por el poder divino. En este caso, se seguiría que ninguna sustancia creada, ningún alma, seguiría siendo numéricamente la misma; que nada sería conservado por Dios, y en consecuencia, que todas las cosas serían sólo ciertas modificaciones y apariciones pasajeras y evanescentes, por así decir, de una sustancia divina, única y permanente.

G. IV. 509 (D. 117). Otra cuestión, es si debemos decir, en sentido propio y verdadero, que las criaturas actúan. Esta cuestión está incluida en la primera, una vez que hemos entendido que la naturaleza que se les ha dado no difiere de la fuerza de la acción y de la pasión.

G. II. 169. El sistema de las cosas podría haber sido constituido de innumerables modos, pero prevaleció el que tenía la mayor razón de su parte. La actividad de la sustancia, sin embargo, es más bien de necesidad metafísica, y si no me equivoco habría tenido lugar en cualquier sistema.

IV. § 19. *Vinculación entre la actividad y la razón suficiente.*

G. I. 372 (hacia 1676). Esta variedad de pensamientos no puede provenir del sujeto pensante, pues una cosa aislada no puede ser la causa de los cambios que se producen en sí misma. Porque todo permanece en el estado en que se encuentra si no hay nada que lo cambie; y no habiendo sido determinado por sí mismo para tener ciertos cambios y no otros, no podríamos comenzar por atribuirle ninguna variedad sin decir algo en favor de lo cual no hay, confesadamente, ninguna razón, lo cual es absurdo.

G. II. 263. De los universales se siguen cosas externas; de los singulares también se siguen cosas temporales, a menos que penséis que las cosas temporales no tienen causa. “Tampoco veo”, decís vos [De Volder], “cómo puede sucesión alguna se-

guirse de la naturaleza de una cosa considerada en sí misma". Contesto que tampoco puede si suponemos una naturaleza que no es singular... Pero todas las cosas singulares son sucesivas, o sujetas a la sucesión... Y en mi opinión, tampoco hay nada permanente en ellas, salvo la ley misma, que implique sucesión continuada, coincidiendo en los singulares con lo que hay en el universo en su conjunto.

IV. § 22. *Relación del tiempo con la noción leibniziana de la sustancia.*

G. IV. 582. Lo esencial y no natural siempre se distinguen... Las propiedades son esenciales y eternas, pero las modificaciones pueden ser naturales, aunque cambiantes.

G. II. 258. Distingo entre las propiedades, que son perpetuas, y las modificaciones, que son transitorias. Lo que se sigue de la naturaleza de una cosa puede seguirse perpetuamente, o durante un tiempo... De la naturaleza de un cuerpo que se mueve en una línea recta dada, con determinada velocidad, se sigue, si no se supone nada extrínseco, que después de haber pasado cierto tiempo alcanzará un punto dado en la línea recta. ¿Pero alcanzará por ello ese punto siempre y perpetuamente?

V. § 23. *Significado de la identidad de los indiscernibles.*

G. VII. 372 (D. 247). Esos grandes principios, el de razón suficiente, y el de la identidad de los indiscernibles, cambian el estado de la metafísica. Por medio de dichos principios, esa ciencia se convierte en real y demostrativa, mientras que antes consistía generalmente en palabras vanas.

G. V. 100 (N. E. 110). De acuerdo con las pruebas que creo poseer, toda cosa sustancial, ya sea alma o cuerpo, tiene su propia relación con cada una de las demás; y una debe siempre diferir de la otra por denominaciones intrínsecas.

G. VII. 393 (D. 258). Infiero de ese principio (de razón suficiente), entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales y absolutos indiscernibles entre sí; pues si los hubiera, Dios y la naturaleza actuarían sin razón, al ordenar uno en vez de otro.

G. VII. 407 (D. 273). Dios... nunca elegirá entre indiscernibles.

G. V. 213 (N. E. 238). Es siempre necesario que, además de la diferencia de tiempo y de lugar, se dé un principio interno de distinción, y aunque haya muchas cosas de la misma especie, no es menos verdadero que no las hay perfectamente similares: así, aunque el tiempo y el lugar (o sea, la relación con lo externo) nos ayuden a distinguir cosas que en sí mismas no distinguiríamos bien, no por eso son las cosas menos distinguibles en sí mismas. Así, la esencia (*le précis*) de la identidad y de la diversidad no consiste en el tiempo y en el lugar, aunque es verdad que la diversidad de las cosas está acompañada por la del tiempo y el lugar, porque traen consigo diferentes impresiones sobre la cosa.

G. II. 131. No puede negarse que todo (ya sea género, especie o individuo) posee una noción completa, según la cual es concebido por Dios, quien concibe todo perfectamente —es decir, una noción que contiene o comprende todo lo que puede decirse sobre la cosa; y tampoco puede negarse que Dios pueda formar tal noción individual de Adán o de Alejandro que abarque todos los atributos, afecciones, accidentes, y en general, todos los predicados de tales sujetos.

G. II. 249. Las cosas que son diferentes deben diferir en alguna forma, o tener en sí mismas alguna diversidad ostensible; y es maravilloso que este axioma tan paladino no haya sido empleado por el hombre como tantos otros.

V. § 25. *¿Es válida la prueba leibnitziana del principio?*

G. V. 202 (N. E. 225). Sabemos que son las abstracciones las que dan origen, cuando deseamos escrutarlas, al máximo número de dificultades... de las cuales las más espinosas se eliminan inmediatamente si convenimos en proscribir los seres abstractos, y resolvemos hablar ordinariamente sólo en concretos, sin admitir otros términos en la demostración científica que los que representan sujetos sustanciales... Cuando distinguimos dos cosas en la sustancia, a saber, los atributos y los predicados y el sujeto común de esos predicados, no es sorprendente que nada particular pueda concebirse en este sujeto. Esto es necesario, desde el momento que ya hemos separado todos los atributos, en los cuales podíamos concebir algún detalle. Así, exigir, en este sujeto puro en general, algo más de lo necesario para concebir que se trata de la misma cosa (es decir, lo que entiende y quiere, imagina y razona) es exigir lo imposible, y contravenir nuestra propia suposición, según la hicimos cuando abstrajimos y concebimos separadamente el sujeto y sus cualidades o accidentes.

V. § 26. *Toda sustancia tiene un número infinito de predicados. Relación de esto con la contingencia y con la identidad de los indiscernibles.*

G. III. 582. Hay una diferencia entre el análisis de lo necesario y el análisis de lo contingente: pues el primero, que es el de las esencias, va de lo posterior por naturaleza a lo anterior por naturaleza, y termina en las nociones primitivas; así como los números se resuelven en unidades. Pero en los contingentes o existentes, este análisis de lo posterior por naturaleza a lo anterior por naturaleza sigue hasta el infinito, sin que sea jamás posible una reducción a elementos primitivos.

G. V. 268 (N. E. 309). Por más que parezca paradójico, es imposible para nosotros tener conocimiento de los individuos,

y hallar los medios de determinar exactamente la individualidad de objeto alguno, a menos que conservemos el [¿objeto?] mismo; pues todas las circunstancias pueden reproducirse; las más pequeñas diferencias son imperceptibles para nosotros; el lugar y el tiempo, lejos de determinar [las cosas] de por sí, necesitan ser ellos mismos determinados por las cosas que contienen. Lo más notable en esto es que la individualidad implica la infinitud, y que sólo quien es capaz de entenderla [la infinitud] puede tener conocimiento del principio de individuación de tal o cual cosa; lo que proviene de la recíproca influencia (bien entendida) de todas las cosas en el universo. Es verdad que el asunto sería diferente si existieran los átomos de Demócrito; pero entonces, igualmente, no habría *diferencia* entre dos individuos *diferentes* de igual forma y tamaño.

F. de C. 247 (D. 175). Los individuos no pueden ser concebidos en forma distinta. Por ello, no tienen conexión necesaria con Dios, sino que son producidos libremente.

G. VII. 309. Es esencial discriminar entre las verdades necesarias o eternas y las verdades contingentes o de hecho; y éstas difieren entre sí casi como los números racionales y los irracionales. Pues las verdades necesarias pueden resolverse en otras idénticas, como las cantidades conmensurables pueden someterse a una medida común; pero en las verdades contingentes, como en los números irracionales, la resolución prosigue hasta el infinito sin terminar jamás. Por ello, la certeza y la perfecta razón de las verdades contingentes sólo es conocida por Dios, quien abarca el infinito en una intuición. Y una vez conocido este secreto se elimina la dificultad respecto de la necesidad absoluta de todas las cosas, y se revela que la diferencia ocurre entre lo infalible y lo necesario.

G. VII. 200. Toda verdad que no puede analizarse, y cuyas razones no pueden probarse, sino que recibe su razón última y su certeza tan sólo de la mente divina, no es necesaria. Éstas son

las que llamo *verdades de hecho*. Y tal es la fuente de la contingencia, que por lo que sé, hasta hoy nadie ha explicado.

V. § 27. *El principio de continuidad: Leibniz sostiene que hay tres formas de continuidad*

G. V. 49 (N. E. 50; L. 376). Nada sucede de repente, y una de mis grandes máximas, que se cuenta entre las verificadas de manera más completa, es que *la naturaleza nunca da saltos*: a la que he dado el nombre de *principio de continuidad*. . . He observado también que, en virtud de variaciones imperceptibles, dos cosas individuales no pueden ser perfectamente similares, y deben siempre diferir en algo más que el número.

G. V. 455 (N. E. 552). Todo va por grados en la naturaleza, y nada por saltos, y esta regla de los cambios es parte de mi principio de continuidad. Pero la belleza de la naturaleza, que desea percepciones distinguidas, exige la apariencia de saltos.

G. III. 52 (D. 33). Un principio de orden general que he advertido. . . es de gran utilidad en el raciocinio. . . Tiene origen en el infinito, y es absolutamente necesario en geometría, pero también tiene su lugar en física, pues la soberana sabiduría, que es la fuente de todas las cosas, actúa como un perfecto geómetra, siguiendo una armonía a la cual nada puede agregarse. . . Éste [el principio] puede enunciarse así: "Cuando la diferencia entre dos casos puede disminuirse por debajo de toda magnitud contenida en los datos o en lo que se plantea, debe ser también posible disminuirla por debajo de toda magnitud dado lo que se busca o en lo que resulta", o bien, en términos más accesibles: "Cuando los casos (o lo que es dado) se aproximan continuamente y terminan por interpenetrarse, las consecuencias o acontecimientos (o aquello que es buscado) deben hacerlo también". Lo cual depende, a su vez, de un principio todavía más general, a saber: "Cuando los datos forman una serie, también la forman las consecuencias" (*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*).

G. II. 168. Ninguna transición se produce mediante un salto... Esto rige, según creo, no sólo para las transiciones de un lugar a otro, sino también para las de forma a forma, o de estado a estado. Pues no sólo rechaza totalmente la experiencia los cambios súbitos, sino que, asimismo, no creo que pueda darse ninguna razón *a priori* contra un salto de un lugar a otro, que no valga también contra un salto de estado a estado.

G. II. 182. Suponiendo que todo sea siempre creado por Dios, nada prohíbe que un cuerpo, si nos apartamos de las leyes del orden, sea transcreado mediante un salto de un lugar a otro, de modo que salte en un momento, y luego, de pronto, se quede en reposo durante un rato. El salto, el hiato, el vacío, y el reposo, son condenados por la misma ley.

G. II. 193. Esta hipótesis de los saltos no puede ser refutada, salvo mediante el principio del orden, o sea, con ayuda de la razón suprema, que todo lo hace en la forma más perfecta.

G. V. 473 (N. E. 575). Concibo las cosas desconocidas, o conocidas confusamente, sólo a la manera de aquellas que conocemos distintamente; lo cual hace la filosofía muy fácil, y hasta creo que debemos hacerla así... Por ello creo que no hay genio, por sublime que sea, que no tenga una infinidad de otros genios por encima.

V. § 29. *Posibilidad y composibilidad*

G. V. 286 (N. E. 334) Tengo razones para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, por grande que éste sea, y que esto vale no sólo para las cosas que existen juntas en un momento dado, sino hasta en relación con toda la serie de las cosas. Es decir: creo que hay necesariamente especies que nunca han existido y que nunca existirán, por no ser compatibles con la serie de criaturas que Dios ha escogido... El principio de continuidad afirma que la naturaleza no deja

ningún hueco en el orden que sigue; pero no toda forma o especie pertenece a todo orden.

G. III. 573. El universo es sólo la colección de cierta clase de composites; y el universo actual es la colección de todos los posibles existentes; es decir, de aquellos que forman el compuesto más rico de todos. Y como hay diferentes combinaciones de posibles, unos mejores que otros, hay muchos universos posibles, pues cada colección de composites forma uno de ellos.

V. § 31. *Las tres clases de necesidad*

G. III. 400 (D. 170). El universo íntegro podría haber sido hecho de modo diferente, pues el tiempo, el espacio y la materia son absolutamente indiferentes a los movimientos y a las figuras; y Dios ha elegido entre una infinidad de posibles el que ha considerado más apropiado. Pero una vez que ha elegido, debe admitirse que todo está comprendido en su elección, y que nada puede cambiarse, pues él ha previsto y ordenado todo de una vez por todas... Es esta necesidad, que puede atribuirse ahora a las cosas en el futuro, la que se llama hipotética o consecuen- cial... Pero aunque todos los hechos del universo sean ahora ciertos en relación con Dios... no se deduce que su conexión sea siempre verdaderamente necesaria, o sea, que la verdad que dictamina que un hecho se sigue de otro, sea necesaria.

G. VII. 389 (D. 255). Debemos distinguir entre la necesidad absoluta y la hipotética. Debemos distinguir también entre una necesidad que tiene lugar porque lo opuesto implica una contradicción (la cual se llama lógica, metafísica o matemática) y una necesidad moral, mediante la cual un ser sabio escoge lo mejor, y toda mente sigue la inclinación más fuerte.

VI. § 33. *La existencia del mundo exterior sólo tiene "certeza moral"*

G. I. 372 (hacia 1676). Esta variedad de pensamientos no puede provenir de aquello que piensa, pues una cosa no pue-

de ser la causa de sus propios cambios... Por lo tanto, hay fuera de nosotros alguna causa de la variedad de nuestros pensamientos. Y como convenimos en que hay ciertas causas subordinadas de esta variedad, las cuales, sin embargo, necesitan causas a su vez, hemos indicado seres o sustancias particulares en los cuales reconocemos alguna acción, es decir, de cuyo cambio concebimos que se seguirá algún cambio en nosotros mismos. Y estamos marchando rápidamente hacia la construcción de lo que llamamos materia y cuerpo. Pero es en este punto cuando vos [Foucher] tenéis razón al demorarnos un poco, renovando las quejas de la antigua Academia. Pues todas nuestras experiencias, en el fondo, sólo nos dan seguridad de dos cosas, a saber, que hay una vinculación entre nuestras apariencias, la cual nos proporciona los medios de predecir con éxito apariencias futuras, y que toda esta vinculación debe tener una causa constante. Pero de todo esto no se deduce, estrictamente hablando, que la materia o los cuerpos existan, sino tan sólo que hay algo que nos presenta apariencias bien ordenadas. Pues si un poder invisible se complaciera en hacer que se nos presentaran ciertos sueños, bien conectados con nuestra vida anterior y que armonizaran entre sí, ¿podríamos distinguirlos de las realidades mientras no llegara el momento de despertarnos? ¿Y qué impide que todo el curso de nuestras vidas sea un gran sueño ordenado, del cual podemos desengañarnos en un momento? Y no me parece que este poder hubiera de ser por tal motivo imperfecto, como asegura Descartes, aparte de que esta imperfección no entra en línea de cuenta.

G. V. 275 (N. E. 318). Dios tiene ideas (de las sustancias) antes de crear los objetos de dichas ideas, y nada le impide, asimismo, comunicar tales ideas a las criaturas inteligentes; no hay ni siquiera demostración exacta alguna que pruebe que los objetos de nuestros sentidos, y de las ideas simples que éstos nos presentan, están fuera de nosotros.

G. V. 355 (N. E. 422). Creo que el *criterio* verdadero respecto de los objetos de los sentidos es la vinculación entre los fenómenos, es decir, la conexión de lo que sucede en diferentes tiempos y lugares, y en la experiencia de diferentes personas, quienes son en sí mismas, a este respecto, fenómenos muy importantes las unas para las otras... Pero debe confesarse que toda esta certidumbre no es del grado más elevado... Pues no es imposible, metafísicamente hablando, que haya un sueño tan bien tramado y tan duradero como la vida de una persona; pero ello sería tan contrario a la razón como lo sería la hipótesis de un libro compuesto por azar al tirar en desorden los tipos de imprenta.

G. VII. 320 (N. E. 719). No puede demostrarse en forma absoluta, mediante argumento alguno, que existan cuerpos, y nada impedirá que algunos sueños bien ordenados, que pudieran presentarse a nuestras mentes, hubieran de parecerse verdaderos... Tampoco es de gran peso el argumento, comúnmente aducido, de que en ese caso Dios sería un embustero; indudablemente, nadie deja de advertir cuán lejos está esta demostración de proporcionar certeza metafísica, pues, al afirmar algo sin una investigación cuidadosa, seríamos engañados no por Dios, sino por nuestro propio juicio.

G. V. 205 (N. E. 229). Es muy verdadero que la existencia del espíritu es más cierta que la de los objetos sensibles.

G. II. 516. Fundándonos en la razón de las cosas juzgamos (aun sin remitirnos a la sabiduría divina) que no somos los únicos que existimos, pues no parece haber razón para suponer tal privilegio. Éste sería el único argumento capaz de convencer por vía racional a quien sostuviera ser el único existente, y que los demás son meramente soñados por él. Sin embargo, hay una razón para el privilegio de los existentes sobre los no existentes, o para que no todos los posibles existan. Además, aunque no existieran otras criaturas que el percipiente, el orden de las percep-

ciones revelaría la sabiduría divina. Así, no hay en esto círculo vicioso, aunque la sabiduría de Dios se concluya también *a priori* y no sólo del orden de los fenómenos, pues del mero hecho de que existan contingentes se sigue que hay un ser necesario.

VII. § 35. *Diversos significados de materia y cuerpo*

G. III. 657 (D. 234). La *materia primaria* y pura, considerada sin las almas o vidas que están unidas con ella, es puramente pasiva; asimismo, hablando con propiedad, no se trata de una sustancia, sino de algo incompleto. Y la *materia secundaria* (por ejemplo, un cuerpo orgánico) no es una sustancia, pero por otra razón, o sea, porque es una colección (*amas*) de diversas sustancias, como un estanque lleno de peces o un rebaño de ovejas, y en consecuencia, es lo que se llama *unum per accidens* —en una palabra, un fenómeno. Una verdadera sustancia (tal como un animal) está compuesta de un alma inmaterial y un cuerpo orgánico, y es el compuesto de estos dos lo que se llama *unum per se*.

G. VII. 501 (N. E. 722). La *materia* es lo que consiste en *antitipia*, o lo que resiste la penetración; y por lo tanto la materia por sí sola es meramente pasiva. Pero el *cuerpo* tiene, además de materia, también fuerza activa. Ahora bien: el *cuerpo* es o bien sustancia corpórea, o una masa compuesta de sustancias corpóreas. Llamo *sustancia corpórea* a la que consiste en una sustancia simple o en una mónada (es decir, en un alma o en algo similar a un alma) unida a un cuerpo orgánico. La *masa*, en cambio, es el agregado de sustancias corpóreas, así como el queso, a veces, consiste en un conglomerado de gusanos.

G. II. 252. Distingo 1) la entelequia primitiva o alma, 2) la materia primaria o fuerza pasiva primitiva, 3) la mónada, compuesta por las dos anteriores, 4) la masa o materia secundaria o máquina orgánica, a la cual concurren innumerables mónadas

subordinadas, 5) el animal, o sustancia corpórea, convertida en una máquina por la mónada dominante.

VII. § 36. *Relación entre la dinámica leibniziana y la cartesiana*

G. IV. 497 (D. 88). Sabéis que Descartes creía que en los cuerpos se conserva la misma cantidad de movimiento. Se ha demostrado que estaba en un error al respecto; pero yo he probado que es siempre verdad que se conserva la misma fuerza motriz, que él había confundido con la cantidad de movimiento. Sin embargo, los cambios que ocurren en los cuerpos a consecuencia de las modificaciones del alma lo ponían en dificultades, pues parecían violar esta ley. Llegó a creer, entonces, que había hallado un expediente, por cierto ingenioso, diciendo que debemos distinguir entre movimiento y dirección; y que el alma no puede aumentar ni disminuir la fuerza motriz, pero sí alterar la dirección o determinación del curso de los espíritus animales, y que de este modo se produce el movimiento voluntario... Pero debe saberse que hay otra ley de la naturaleza, que he descubierto y probado, y que Descartes no conocía: a saber, que no sólo se conserva la cantidad de fuerza motriz, sino también la misma cantidad de dirección (*momentum*) hacia cualquier parte que pudiera señalarse en el mundo... Esta ley, de tanta belleza y tan general como la otra, también era digna de no ser violada: y esto es lo que logra mi sistema, al conservar la fuerza y la dirección, y en una palabra, todas las leyes naturales de los cuerpos, pese a los cambios que se producen en ellos como consecuencia de los del alma.

G. VI. 540 (D. 164). Si se hubiera conocido en tiempos de Descartes la nueva ley natural que he demostrado, según la cual no sólo se conserva la fuerza total de los cuerpos vinculados entre sí, sino también su dirección total, es de creer que [Descar-

tes] habría llegado a descubrir mi principio de la armonía pre-establecida.

G. IV. 286 (D. 5) (1680). La física de Descartes tiene un grave defecto; a saber, que sus reglas del movimiento, o leyes de la naturaleza, destinadas a servirle de fundamento, son en su mayor parte falsas. Hay prueba de ello: y su gran principio, según el cual se conserva en el universo la misma cantidad de movimiento, es un error. Lo que digo aquí tiene el consenso de las personas más capaces en Francia y en Inglaterra.

VII. § 37. *La extensión no es la esencia de la materia*

G. I. 58 (hacia 1672). En la filosofía natural soy quizás el primero en haber probado cabalmente... que existe el vacío. [De lo cual se deduce que la extensión no es la esencia de la materia].

G. II. 71 (1686). [Suponiendo que los cuerpos sean sustancias] puede inferirse que la sustancia corpórea no consiste en la extensión ni en la divisibilidad; pues se admitirá que dos cuerpos remotos entre sí, por ejemplo dos triángulos, no constituyen realmente una sustancia; supongamos ahora que se aproximan entre sí hasta formar un cuadrado; ¿los convertirá el mero contacto en una sustancia? Creo que no. Ahora bien: toda masa extensa puede ser considerada como compuesta de otras dos o de otras mil; seguimos teniendo meramente extensión por contacto. Así, nunca hallaremos un cuerpo del cual podamos decir que es verdaderamente una sustancia. Siempre será un agregado de muchas. O mejor dicho, no será un ser real, pues las partes que lo componen están sujetas a la misma dificultad... Pero también la noción general de sustancia individual... prueba lo mismo. La extensión es un atributo que no puede constituir un ser completo; ninguna acción y ningún cambio puede derivar de ella. Expresa meramente el estado presente, pero no el futuro ni el pasado, como debería hacerlo la noción de una sustancia. Cuando

se han unidos dos triángulos, no podemos determinar cómo llegó a producirse su conjunción.

G. III. 97. No podemos concebir que la resistencia sea una modificación de la extensión.

G. III. 453. La impenetrabilidad no es una consecuencia de la extensión, sino que supone algo más. El lugar es extenso, pero no impenetrable.

G. II. 233. Admitís que la existencia y la continuidad, que son constituyentes de la noción de extensión, difieren formalmente, y no pido más; pero en verdad aquello de lo cual se forma la noción de los diferentes conceptos formales, no es algo primitivo. Uno de los principales errores de los cartesianos es el de concebir la extensión como algo primitivo y absoluto, y como lo que constituye la sustancia.

G. II. 169. No creo que la extensión, por sí sola, pueda constituir una sustancia, pues la noción de extensión es incompleta, y sostengo que la extensión no puede ser concebida *per se*, sino que es una noción resoluble y relativa; pues se la resuelve en pluralidad, continuidad y coexistencia, o sea, existencia de partes al mismo tiempo. La pluralidad también está contenida en el número, la continuidad también en el tiempo y en el movimiento, mientras que la coexistencia sólo se añade en la extensión.

VII. § 38. *Significado de la materia prima en la dinámica leibniziana*

G. II. 171. La resistencia de la materia supone dos elementos: la impenetrabilidad o *antitipia*, y la resistencia o inercia; y en ellas, por ser siempre iguales en un cuerpo, o proporcionales a su extensión, coloco la naturaleza del principio pasivo o materia, mientras que en la fuerza activa, que se despliega de diverso modo en los movimientos, reconozco la entelequia primitiva, o por así decir, algo análogo a un alma, cuya naturaleza consiste

en una perpetua ley de su serie de cambios, que describe ininterrumpidamente.

G. II. 170. He observado que Descartes, en su correspondencia, siguiendo el ejemplo de Kepler, había reconocido la omnipresencia de la inercia en la materia. Esto, vos [de Volder] lo deducís del poder que todo ser tiene de permanecer en su [presente] estado, poder que no difiere de su propia naturaleza. Y por ello, juzgáis que el simple concepto de la extensión basta aún para este fenómeno... Pero retener el estado actual hasta que algo lo modifique, está al alcance hasta de aquello que es en sí mismo indiferente a uno y a otro. Mientras que es muy distinto y representa mucho más el hecho de que una cosa no sea indiferente, sino que posea una fuerza, a modo de inclinación, a retener su estado y que resista la causa del cambio... Y puede imaginarse un mundo, al menos posible, en el cual la materia en reposo obedeciera a una causa de movimiento sin ninguna resistencia; pero tal mundo sería meramente un caos.

G. V. 206 (N. E. 231). Creo que la perfecta fluidez sólo pertenece a la *materia prima*, es decir, en abstracto, y como cualidad original, como el reposo; pero no como *materia secunda*, según se presenta en forma actual, dotada de sus cualidades derivadas.

G. V. 325 (N. E. 383). No es tan inútil como se supone razonar sobre la *materia prima* en la física general, y determinar su naturaleza, de modo de averiguar si es siempre uniforme, si tiene alguna otra propiedad además de la impenetrabilidad (como en efecto he demostrado, siguiendo a Kepler, que tiene también lo que puede llamarse inercia), etc., aunque nunca se presente completamente desnuda.

G. IV. 393 (N. E. 699). Hay en el cuerpo algo pasivo además de la extensión, a saber, aquello mediante lo cual los cuerpos resisten la penetración.

G. IV. (N. E. 701). τὸ δυναμικόν, o el poder de un cuerpo, es de doble naturaleza, o sea, pasivo y activo. La fuerza pasiva propiamente dicha constituye la materia o masa, mientras que la fuerza activa constituye ἐντελέχειον o forma. La fuerza pasiva es aquella resistencia mediante la cual un cuerpo resiste no sólo la penetración, sino también el movimiento, y en virtud de la cual otro cuerpo no puede colocarse en su lugar a menos que se lo ceda, y sólo va cediéndolo a medida que retarda en alguna medida el movimiento del cuerpo impelente, tratando de perseverar en su estado anterior... Así, hay en él dos resistencias o masas: la primera se llama su *antitipia* o impenetrabilidad, y la segunda la resistencia, o sea, lo que Kepler llama la inercia natural de los cuerpos.

G. VII. 328. Llamo *antitipia* a aquel atributo en virtud del cual la materia está en el espacio... La modificación o variedad de la *antitipia* consiste en la variedad de lugar.

VII. § 39. *La materia secunda*

G. M. VI. 235 (N. E. 671). Hay en las cosas corpóreas algo, además de la extensión, que hasta es previo a ella, a saber, la propia fuerza de la materia, implantada por su Autor, que consiste, no en la simple facultad con que las escuelas parecen haberse contentado, sino que está provista además de un conato o esfuerzo que tendrá su pleno efecto a menos que se lo impida un conato contrario.

G. IV. 470 (D. 70). La sustancia corpórea nunca deja de actuar, lo mismo que la sustancia espiritual.

G. M. VI. 237 (N. E. 673). A causa de la forma todo cuerpo actúa siempre; y a causa de la materia, todo cuerpo dura y resiste siempre.

G. IV. 513 (D. 122). No sólo está un cuerpo, en el momento presente de la acción, en un lugar conmensurado con él, sino que tiene también un conato o esfuerzo para cambiar de

lugar, de modo que el estado sucesivo se sigue por sí mismo del estado presente mediante la fuerza de la naturaleza; de lo contrario, en el presente, y también en cualquier otro momento dado, un cuerpo A en movimiento no diferiría en nada de un cuerpo B en reposo.

G. IV. 396 (N. E. 702). Muchas cosas nos obligan a situar la fuerza activa en los cuerpos, especialmente aquella experiencia que demuestra que hay movimientos en la materia, los cuales, aunque puedan atribuirse originariamente a la causa general de las cosas, Dios, son inmediata y especialmente atribuibles a la fuerza puesta por Dios en las cosas. Pues no es nada decir que Dios en la creación dio a los cuerpos una ley de acción, a menos que les haya dado, al mismo tiempo, algo mediante lo cual dicha ley deba ser observada; de lo contrario, él mismo tendría que estar procurando siempre la observancia de la ley por medios extraordinarios.

G. III. 60. En el mundo se conserva siempre la misma cantidad de acción motriz, es decir, bien entendido, que hay tanta acción motriz en el universo en una hora dada como otra cualquiera. Pero en los momentos mismos es la misma cantidad de fuerza lo que se conserva. Y en efecto, la acción no es otra cosa que el ejercicio de la fuerza, y equivale al producto de la fuerza por el tiempo.

G. IV. 510 (D. 119). Que los cuerpos son por sí mismos inertes, es verdad si bien se entiende, es decir, en la medida en que aquello que por alguna razón se supone en reposo no puede ponerse en movimiento por sí mismo, y no se deja, sin resistencia, poner en movimiento por otro cuerpo; así como tampoco puede por sí mismo variar el grado de velocidad o la dirección que lleva, ni permitir fácilmente y sin resistencia que otro cuerpo lo haga. Y debe reconocerse también que la extensión, o lo que es geométrico en el cuerpo, si se toma simplemente, nada tiene en sí que pueda dar origen a la acción y al movimiento; por el

contrario, la materia más bien resiste el movimiento mediante cierta *inercia natural*, como bien la ha llamado Kepler, de modo que no es indiferente al movimiento y al reposo, como generalmente se supone, sino que necesita, para moverse, una fuerza activa proporcional a su tamaño. De manera que hago consistir la propia noción de *materia prima*, o de masa, que es siempre la misma en un cuerpo y proporcional a su tamaño, en esta misma fuerza pasiva de resistencia (que implica a la vez la impenetrabilidad y algo más); y a partir de ello demuestro que se deducen leyes del movimiento completamente distintas de las que se concluirían si sólo hubiera en el cuerpo y en la materia misma impenetrabilidad junto con la extensión; y que, así como hay en la materia una inercia natural opuesta al movimiento, así en el cuerpo, y lo que es más, en toda sustancia, hay una constancia natural opuesta al cambio. Pero esta doctrina no defiende, sino que más bien se opone, a aquellos que niegan acción a las cosas; pues con la misma certeza con que sucede que la materia, por sí misma, no inicia el movimiento, ocurre también (como lo prueban excelentes experimentos sobre el movimiento comunicado por un móvil) que un cuerpo retiene por sí mismo el ímpetu que ha adquirido, y que es estable en su levedad, o sea, que hace un esfuerzo por perseverar en esta misma serie de cambios en que ha entrado. Y estas actividades y entelequias no pueden ser modificaciones de la materia primaria o masa, cosa esencialmente pasiva..., de donde puede inferirse que debe hallarse en la sustancia corpórea una primera entelequia o *πρώτον δεκτικόν* de la actividad; es decir, una fuerza motriz primitiva que, unida a la extensión (o sea, a lo que es puramente geométrico) y a la masa (o sea, a lo que es puramente materia) actúa, por cierto, siempre, pero que a raíz del encuentro de los cuerpos, es modificada de diversas formas mediante esfuerzos e ímpetus. Y es éste el mismo principio sustancial que se llama *alma* en los seres vivos y *forma sustancial* en los demás.

VII. § 41. *Fuerza y movimiento absoluto*

G. IV. 400 (N. E. 706). Si se eliminan las fuerzas, el movimiento mismo se ve privado de todo lo real, pues a partir del mero cambio de posición no podemos determinar dónde están el movimiento verdadero ni la causa de la variación.

G. II. 137 (D. 39). Respecto de la física, debemos entender la naturaleza de la fuerza, cosa muy diferente del movimiento, que es algo más relativo.

G. IV. 369 (D. 60). Si el movimiento no es sino el cambio de contacto o vecindad inmediata, se seguirá que nunca podremos determinar qué cosa se está moviendo... Por ello, si nada hay en el movimiento fuera de este cambio relativo, se deduce que no hay razón en la naturaleza para adjudicar movimiento a una cosa más bien que a otras. La consecuencia de esto sería la inexistencia del movimiento real. Por lo tanto, para decir que algo se mueve, necesitamos no sólo que modifique su situación con respecto de otras cosas, sino también que contenga la causa del cambio [es decir], la fuerza o acción.

G. VII. 403 (D. 269). El movimiento no depende del hecho de ser observado, pero sí de la posibilidad de ser observado... Cuando no hay cambio que pueda ser observado, no hay cambio en absoluto... Nada hallo en la octava definición de los *Principios matemáticos de la naturaleza*, ni en su comentario anexo, que demuestre, o pueda demostrar, la realidad del espacio en sí mismo. Sin embargo, concedo que hay diferencia entre un movimiento verdadero absoluto de un cuerpo, y un mero cambio relativo de su situación con respecto a otro cuerpo. Pues cuando la causa inmediata del movimiento se halla en el cuerpo, ese cuerpo está verdaderamente en movimiento.

G. M. II. 184. En cuanto a la diferencia entre movimiento absoluto y relativo, creo que si el movimiento, o mejor dicho, la fuerza motriz de los cuerpos, es algo real, como al parecer debe-

mos reconocerlo, es necesario que tenga un *sujeto*... Vos [Huygens] no negaréis, me parece, que en verdad cada uno [de los cuerpos en impacto] posee cierto grado de movimiento, o si lo preferís, de fuerza, pese a la equivalencia de las hipótesis. La verdad es que de ahí saco la conclusión de que hay en los cuerpos algo distinto de lo que la geometría puede determinar en ellos. Y ésta no es la menor de las muchas razones que utilizo para probar que, además de la extensión y sus variaciones (que son de índole puramente geométrica), debemos reconocer algo superior, que es la fuerza. ...Newton reconoce la equivalencia de las hipótesis en el caso de los movimientos rectilíneos; pero respecto de los movimientos circulares, cree que el esfuerzo que hacen los cuerpos que se mueven en esa forma, para apartarse del centro o eje de su revolución, da a conocer su movimiento absoluto. Pero tengo razones para creer que nada infringe la ley general de la equivalencia.

G. II. 91 (1687). Lo que es real en el estado llamado movimiento proviene de la sustancia corpórea tal como el pensamiento y la voluntad proceden de la mente.

G. II. 115 (1687). Una sustancia corpórea se da su propio movimiento, o mejor dicho, lo que es real en el movimiento a cada instante, es decir, la fuerza derivada, de la cual es una consecuencia; pues cada estado presente de una sustancia es consecuencia de su estado anterior... Si Dios alguna vez redujese un cuerpo al perfecto reposo, cosa que sólo podría hacerse por milagro, se necesitaría un nuevo milagro para devolverle el movimiento.

G. IV. 486 (D. 80; L. 318). En cuanto al movimiento absoluto, nada puede determinarlo matemáticamente, pues todo él se resuelve, termina en relaciones, con el resultado de que siempre hay una perfecta equivalencia de hipótesis, como en la astronomía... Sin embargo, es razonable atribuir a los cuerpos movimientos reales, de acuerdo con la suposición que explica

los fenómenos en la forma más inteligible, pues esta denominación está en armonía con la noción de actividad.

G. V. 370 (N. E. 440). El análisis infinitesimal nos ha dado los medios de aliar a la geometría con la física.

G. M. VI. 247 (N. E. 684). Debe saberse, para empezar, que la fuerza es por cierto algo verdaderamente real, aun en las sustancias creadas; pero el espacio, el tiempo y el movimiento comparten la naturaleza de los entes de razón, y son verdaderos y reales, no en sí mismos, sino en la medida en que incluyen atributos divinos, inmensidad, eternidad, operación, o bien la fuerza de las sustancias creadas. De ahí se deduce en seguida que no hay vacío en el espacio ni en el tiempo; que el movimiento, además, aparte de la fuerza... no es en verdad nada más que un cambio de situación, y así, *el movimiento, por lo que concierne a los fenómenos, consiste en una mera relación...* Se deduce también, de la naturaleza relativa del movimiento, que *la acción de los cuerpos entre sí, o impacto, es la misma, siempre que se aproximen unos a otros con la misma velocidad...* Entre tanto hablamos, como el asunto lo requiere, en favor de una explicación más apropiada y más simple de los fenómenos, precisamente como... en la teoría de los planetas debemos usar la hipótesis copernicana... Pues aunque la fuerza es algo real y absoluto, el movimiento, no obstante, pertenece a la clase de los fenómenos relativos, y la verdad se busca no tanto en los fenómenos como en las causas.

VII. § 42. *Fundamentos metafísicos para suponer la fuerza*

G. III. 45. Hay siempre una ecuación perfecta entre la causa completa y el efecto completo... Aunque este axioma es completamente metafísico, no por ello deja de ser uno de los más útiles entre los que pueden emplearse en la física.

G. III. 48. He probado que la fuerza no debe ser calculada como resultante de la velocidad y el tamaño, sino mediante

el efecto futuro. Sin embargo, parecería que la fuerza o el poder es algo ya real, mientras que el efecto futuro no lo es. De donde se deduce que debemos admitir en los cuerpos algo diferente del tamaño y la velocidad, a menos que queramos negarles todo poder de actuar.

G. M. VI. 252 (N. E. 689). Ya que sólo la fuerza, y el esfuerzo que de ella proviene, existen en cualquier momento dado (pues el movimiento nunca existe en realidad...) y como todo esfuerzo tiende a seguir una línea recta, se concluye que todo movimiento es rectilíneo, o compuesto de otros rectilíneos.

G. VII. 305 (D. 103; L. 344). Las leyes metafísicas de causa, poder y actividad están presentes de modo maravilloso en todo el conjunto de la naturaleza, y son todavía superiores a las leyes puramente geométricas de la materia.

G. IV. 523. En cuanto al movimiento, lo que es real en él es la fuerza o poder, es decir, lo que hay en el estado presente que acarrea consigo un cambio para el futuro. El resto se reduce a fenómenos y relaciones.

VII. § 43. *Argumento dinámico en favor de la pluralidad de las series causales*

G. V. 158 (N. E. 176). Aunque no es verdad que un cuerpo (en el impacto) pierda tanto movimiento como da, es siempre verdad que pierde algún movimiento, y que pierde tanta fuerza como da.

G. M. VI. 251 (N. E. 688). La pasión de todo cuerpo es espontánea, o bien proviene de una fuerza interna, aunque en ocasión de algo exterior.

G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695). La acción de los cuerpos nunca carece de reacción, y ambas son iguales entre sí, y directamente contrarias.

G. M. VI. 230. La disminución de la fuerza total [en un impacto no perfectamente elástico...] no constituye una excep-

ción a la verdad inviolable de la conservación de la misma fuerza en el mundo. Pues lo que es absorbido por las partículas no se pierde absolutamente en el universo, por más que se haya perdido para la fuerza total de los cuerpos en colisión.

VII. § 45. *Argumentos contra los átomos extensos*

G. I. 403. Mi axioma, según el cual la naturaleza nunca actúa mediante saltos... es de máxima utilidad en física; destruye los átomos, los intervalos de reposo [quietud], los globos del segundo elemento, y otras quimeras similares.

G. M. II. 136. Confieso que tengo dificultad para entender la razón de tal indivisibilidad [la de los átomos] y creo que para este efecto deberíamos recurrir a una especie de milagro perpetuo.

G. M. II. 145. No hay absurdo en otorgar diferentes grados de rigidez a diferentes cuerpos; de lo contrario, podríamos probar por la misma razón que los cuerpos deben poseer una velocidad nula o infinita... Hay otros inconvenientes respecto de los átomos. Por ejemplo, no pueden obedecer a las leyes del movimiento, y la fuerza de dos átomos iguales, que chocaran directamente con velocidades iguales, tendría que perderse; pues parece que sólo la elasticidad hace rebotar a los cuerpos.

G. M. II. 156. La materia, según mi hipótesis, sería divisible en todas sus partes y más o menos fácilmente, con una variación imperceptible al pasar de un lugar a otro lugar vecino; mientras que según [el sistema de] los átomos, saltamos de un extremo a otro, y de una incohesión perfecta, en el lugar de contacto, pasamos a una dureza infinita en todos los demás lugares. Saltos éstos que carecen de ejemplo en la naturaleza.

G. M. II. 157. No hay un cuerpo de máxima pequeñez, y concibo que una partícula de materia, por diminuta que sea, es como un mundo entero, lleno de una infinidad de otras criaturas aún menores.

VII. § 46. *Contra el vacío*

G. II. 475. La infinitud del continuo físico, en la hipótesis de que sólo haya mónadas, no depende tanto de la razón de lo mejor, como del principio de razón suficiente, pues no hay razón para limitar, para terminar, o para detenerse en ningún lugar.

G. V. 52 (N. E. 53; L. 385). Nosotros [Locke y Leibniz] parecemos diferir también respecto de la materia en que el autor cree que debe haber en ella un vacío para posibilitar el movimiento, pues estima que las partes pequeñas de la materia son rígidas. Y yo admito que si la materia estuviese compuesta de tales partes, el movimiento en el *plenum* sería imposible... Pero esta suposición no la otorgo en modo alguno... El espacio, al contrario, debe concebirse como lleno de una materia últimamente fluida, susceptible de toda división, y aun sujeta actualmente a divisiones y subdivisiones *ad infinitum*... En consecuencia, la materia tiene en todas partes cierto grado de rigidez tanto como de fluidez.

G. IV. 395 (N. E. 701). Aunque algunos cuerpos parezcan más densos que otros, esto ocurre porque sus poros están más llenos de materia perteneciente al cuerpo, mientras que por el contrario los cuerpos más ralos tienen la índole de una esponja, de modo que otra materia más sutil penetra por sus poros, sin identificarse con el cuerpo, y sin seguir ni esperar sus movimientos.

G. IV. 368 (D. 59). No pocos de los que defienden el vacío consideran que el espacio es una sustancia, sin que puedan ser refutados mediante argumentos cartesianos; hay necesidad de otros principios para terminar esta controversia.

G. VII. 356 (D. 240). Cuanta más materia hay, más ocasión tiene Dios de ejercer su sabiduría y poder. Ésta es una razón más, entre otras, por la que sostengo que el vacío no existe en absoluto.

G. VII. 372 (D. 248). La misma razón que indica que el espacio extramundano es imaginario, prueba que todo el espacio vacío lo es también; pues sólo difieren en magnitud. Si el espacio es una propiedad o atributo, debe ser la propiedad de alguna sustancia. ¿Pero qué sustancia será, de la cual sea una afección o propiedad el espacio vacío limitado que sus partidarios [Clarke y Newton] suponen que se encuentra entre dos cuerpos?... La extensión debe ser una afección de algo extenso. Pero si ese espacio está vacío, será un atributo sin sujeto, una extensión sin nada extenso.

G. VII. 377 (D. 253). Todos los que sostienen la existencia del vacío están más influidos por la imaginación que por la razón. Cuando yo era joven, también me dejé convencer por la noción del vacío y de los átomos; pero la razón me hizo volver a la buena senda... Dejo sentado como un principio que toda perfección que Dios pueda impartir a las cosas sin menoscabar sus demás perfecciones, les ha sido impartida en efecto. Imaginemos ahora un espacio completamente vacío. Dios podría haber puesto materia en él, sin menoscabar en ningún aspecto las demás cosas; por lo tanto, ha colocado efectivamente materia en ese espacio; de modo que no hay ningún espacio totalmente vacío, y en consecuencia, todo está lleno.

G. VII. 396 (D. 261). Hablando en términos absolutos, parece que Dios puede hacer el universo material finito en extensión; pero lo contrario parece armonizar mejor con su sabiduría.

VII. § 47. *Contra la acción a distancia*

G. III. 580. Desaprobamos el método de aquellos [Newton y sus partidarios] que suponen, como antes los escolásticos, cualidades irrazonables, es decir, cualidades primitivas que no tienen razón natural, explicables por la naturaleza del sujeto al cual pertenece la cualidad... Como sostenemos que ella [la atracción] sólo puede suceder en forma explicable, es decir, me-

diante el impulso de cuerpos más sutiles, no podemos admitir que la atracción sea una cualidad primitiva esencial de la materia... De acuerdo con estos autores, no sólo existen sustancias completamente desconocidas para nosotros, sino que hasta es imposible que nadie las conozca; y Dios mismo, si tuvieran la naturaleza que se dice, nada sabría de ellas.

G. II. 399. Si Dios hiciese que algo actuara inmediatamente a distancia, mediante ese mismo hecho le daría multipresencia.

G. II. 407. Rechazo la acción natural de un cuerpo a distancia, pero no lo sobrenatural.

VII. § 48. *La fuerza como factor de individualidad*

G. II. 116. Los cuerpos, estrictamente hablando, no son empujados por otros cuando hay un impacto, sino por su propio movimiento, o por su elasticidad (*ressort*), que, una vez más, es un movimiento de sus partes. Toda masa corpórea, grande o pequeña, contiene ya toda la fuerza que pueda jamás adquirir, y el encuentro con otros cuerpos le da solamente la determinación, o mejor dicho, esta determinación sólo sucede en el momento del encuentro.

VII. § 49. *Fuerza primitiva y derivada*

G. II. 262. La fuerza derivada es el estado actual presente en la medida en que está tendiendo hacia el estado siguiente, o prefigurándolo, pues todo presente está preñado de futuro. Pero aquello que persiste, en la medida en que implica todo lo que puede ocurrirle, posee una fuerza primitiva, de modo que ésta es, diríamos, la ley de la serie, mientras que la fuerza derivada es la determinación que designa un término particular de la serie.

G. M. VI. 238 (N. E. 674). La fuerza es de doble naturaleza: una, elemental, que llamo también *muerta*, pues el mo-

vimiento todavía no existe en ella, sino únicamente una solici-
tación del mismo...; la otra, sin embargo, es la fuerza ordina-
ria, combinada con el movimiento actual, que llamo *viviente*.

G. III. 457. Hay dos clases de fuerza en un cuerpo, una
primitiva, que le es esencial (έντελέχεια ή πρώτη), y las
derivadas, que dependen también de otros cuerpos. Y debería
considerarse que la fuerza derivada o accidental, que no puede
negárseles a los cuerpos en movimiento, debe ser una modifica-
ción de la fuerza primitiva, así como el tamaño es una modifica-
ción de la extensión. Las fuerzas accidentales no podrían ocu-
rrir en una sustancia sin fuerza esencial, pues los accidentes son
sólo modificaciones o limitaciones, y no pueden contener más
perfección ni realidad que la sustancia.

G. IV. 396 (N. E. 702). La fuerza derivada es lo que al-
gunos llaman ímpetu, o sea, un conato o tendencia, por así decir,
hacia un movimiento determinado, mediante el cual se modifica la
fuerza primitiva o principio de acción. Esta (la fuerza deriva-
da), según he demostrado, no se conserva idéntica en un mismo
cuerpo, a pesar de estar distribuida entre muchos cuerpos con-
serva una suma constante, y difiere del movimiento, cuya can-
tidad no se conserva.

G. IV. 533. En el alma, las representaciones de las causas
son causas de las representaciones de los efectos.

G. III. 636. En cuanto a la inercia de la materia, como la
materia misma no es más que un fenómeno, aunque bien fun-
dado, resultante de las mónadas, lo mismo sucede con la inercia,
que es una propiedad de este fenómeno.

G. II. 92 (1687). Como los movimientos son fenómenos
reales más bien que seres, un movimiento, como fenómeno, es
en mi mente la consecuencia o efecto inmediato de otro fenó-
meno, y de modo similar en las mentes de otras personas, pero
el estado de una sustancia no es consecuencia inmediata del
estado de otra sustancia particular.

G. III. 623. Las leyes del movimiento, estando fundadas en las percepciones de las sustancias simples, provienen de las causas finales o causas debidas a la adecuación, que son inmateriales y están en cada mónada.

G. II. 419. La entelequia actúa en la materia de acuerdo con la necesidad de ésta, de modo que el nuevo estado de la materia es consecuencia del estado anterior, de acuerdo con las leyes de la naturaleza; pero éstas producen su efecto por medio de las entelequias. Pero también el estado presente de la propia entelequia proviene de su estado anterior.

G. V. 196 (N. E. 219). En cuanto al movimiento, es sólo un fenómeno real, pues la materia y la masa, a las cuales pertenece el movimiento, no son, hablando con propiedad, una sustancia. Hay, sin embargo, una imagen de la acción en el movimiento, así como hay una imagen de la sustancia en la masa; y a este respecto podemos decir que un cuerpo *actúa* cuando hay espontaneidad en su cambio, y que *sufre* cuando es empujado o impedido por otro.

VII. § 50. *Antinomia de la causación dinámica*

G. II. 233. No sé si puede decirse que, cuando dos pesos iguales tiran simultáneamente de un cuerpo, no tienen efecto común, sino que cada uno tiene por separado la mitad del efecto [total]. Pues no podemos asignar a cada peso la mitad del cuerpo del que tira, sino que actúan como si no estuvieran divididos.

VIII. § 51. *Debe haber sustancias simples, dado que las hay compuestas*

G. VI. 598. (D. 209; L. 4063). Una sustancia es un ser capaz de acción. Puede ser simple o compuesta. Simple es la que no tiene partes. La sustancia compuesta es una colección de sustancias simples o de mónadas... Los compuestos o cuerpos son pluralidades; y las sustancias simples, vidas, almas, espíritus, son

unidades. Y debe haber en todas partes sustancias simples, pues sin ellas no las habría compuestas; y en consecuencia, toda la naturaleza está llena de vida.

VII. § 52. *La extensión, a diferencia del espacio, es el punto de partida de Leibniz*

G. VII. 399 (D. 265). El espacio infinito no es la inmensidad de Dios; el espacio finito no es la extensión de los cuerpos; así como el tiempo no es su duración. Las cosas conservan su extensión, pero no siempre conservan su espacio. Todo tiene su propia extensión y su propia duración; pero no tiene su propio tiempo, y no conserva su propio espacio.

G. IV. 394 (N. E. 700). Así como en el tiempo no concebimos otra cosa que la disposición o serie de variaciones que en él pueden ocurrir, en el espacio no entendemos nada que no sea la posible disposición de los cuerpos. Y de este modo, cuando se dice que el espacio es extenso, lo tomamos en el mismo sentido que cuando decimos que el tiempo dura o el número está numerado; pues, en verdad, el tiempo nada agrega a la duración, ni el espacio a la extensión, sino que así como las sucesivas variaciones están en el tiempo, en el cuerpo pueden difundirse simultáneamente diversas cosas.

G. V. 115 (N. E. 127). No debe suponerse que haya dos extensiones, una abstracta, del espacio, y la otra concreta, del cuerpo, pues lo concreto sólo es tal mediante lo abstracto.

G. VI. 585. La extensión, cuando es atributo del espacio, es la continuación o difusión de la situación o localidad, así como la extensión del cuerpo es la difusión de la antitipia o materialidad.

G. II. 261. Decís que debéis preguntar si hay tales unidades (como las mías) en el cuerpo, y que, para probarlas, yo preconizo entelequias. Pero, por el contrario, apelo a las unidades para probar las entelequias, aunque es también verdad que,

si las entelequias fueran probadas de otro modo, no por ello dejaría de haber unidades verdaderas y reales.

VIII. § 53. *Extensión significa repetición*

F. de C. 28 (D. 176). La extensión o, si lo preferís, la materia primaria, no es sino una repetición indefinida de las cosas en la medida en que son similares entre sí o indiscernibles. Pero así como el número supone cosas numeradas, la extensión supone cosas que se repiten, y que tienen, además de características comunes, otras peculiares suyas. Estos accidentes, peculiares de cada cosa, hacen actuales los límites de tamaño y forma, que antes sólo eran posibles.

G. V. 94 (N. E. 102). Creo que la idea de extensión es posterior a la de todo y parte.

G. II. 510. Afirmar que la extensión subsistiría aunque se eliminaran las mónadas no es, a mi entender, más verdadero que sostener que los números subsistirían si se eliminaran las cosas.

G. IV. 394 (N. E. 700). Dado que la extensión es una repetición simultánea continua..., siempre que la misma naturaleza se difunde de modo simultáneo a través de muchas cosas, como en el oro la ductilidad, el peso específico o el color amarillo, en la leche la blancura, y en el cuerpo, en general, la resistencia o la impenetrabilidad, se dice que hay extensión, aunque deba reconocerse que esta difusión continua en el color, peso, ductilidad y otras cualidades similares que tienen una homogeneidad meramente especiosa, es sólo aparente, y no ocurre en las partes muy pequeñas; y así, la extensión de la resistencia por sí sola, que está difundida a través de la materia, no será llamada de otro modo por el investigador riguroso. Pero es evidente, a partir de estas consideraciones, que la extensión no es un predicado absoluto, sino relativo a lo extenso o difuso, y así, no puede estar más separado de la naturaleza de la difusión que el número de lo numerado... Y ahora preguntamos: ¿qué otra na-

turalidad existe cuya difusión constituya un cuerpo? Ya hemos dicho que la materia está constituida por la difusión de la resistencia; pero en nuestra opinión hay en el cuerpo algo más que la materia... Podríamos decir que ésta consiste solamente en ἐν τῷ δυναμικῷ, o sea, en el principio interno del cambio y de la persistencia.

VII. § 54. *Por ende, la esencia de una sustancia no puede ser la extensión, pues una sustancia debe ser una verdadera unidad*

G. V. 359 (N. E. 428). Debe observarse que la materia, considerada como un ser completo (es decir, la materia secundaria, por oposición a la primaria, que es algo puramente pasiva, y en consecuencia incompleto) no es más que una colección (amas) o lo que resulta de ella, y que toda colección real presupone sustancias simples o unidades reales, y cuando consideramos más detenidamente lo que pertenece a la naturaleza de estas unidades reales, es decir, la percepción y sus consecuencias, somos transferidos, por así decir, a otro mundo, o sea al mundo inteligible de las sustancias, mientras que antes sólo estábamos entre los fenómenos de los sentidos.

G. II. 269. La noción de la existencia es relativa, o sea, que la extensión es la extensión de algo, como cuando decimos que la multitud o duración es la multitud o duración de algo. Pero la naturaleza que se da por supuesta como difusa, repetida, continua, es la que constituye el cuerpo físico, y sólo puede encontrarse en el principio de la acción y la pasión, pues los fenómenos no nos sugieren ninguna otra cosa.

G. II. 135 (D. 38). El cuerpo es un agregado de sustancias, y no una sustancia propiamente dicha. En consecuencia, es necesario que en el cuerpo haya por todas partes sustancias indivisibles, ingenerables e incorruptibles, poseedoras de algo correspondiente en cierto modo a las almas.

G. II. 58 (1686). Si el cuerpo es una sustancia, y no un mero fenómeno como el arco iris, ni un ser unido por agregación

como un montón de piedras, no puede consistir en extensión, y es necesario concebir en él algo que llamamos una forma sustancial, y que corresponde de algún modo a un alma.

VIII. § 55. *Las tres clases de puntos.*

Las sustancias no son materiales

G. IV. 478 (D. 72; L. 300). Al principio, cuando me hube liberado del yugo de Aristóteles, me hice adicto del vacío y de los átomos, pues ésa es la doctrina que mejor satisface a la imaginación. Pero habiendo superado esta etapa, percibí, después de mucha meditación, que es imposible hallar los principios de una unidad real sólo en la materia, o en aquello que sólo es pasivo, pues en todo ello no hay sino una colección o agregado de partes *ad infinitum*. Pero una multitud sólo puede derivar su realidad de unidades genuinas, que provienen de otra parte, y son completamente diferentes de los puntos matemáticos, que sólo son extremos de lo extenso, y modificaciones de las cuales, con seguridad, no puede estar compuesto el *continuum*. En consecuencia, para encontrar estas unidades reales me vi obligado a recurrir a un punto real y animado, por así decir, o sea, a un átomo de sustancia que contuviera alguna especie de forma o principio activo, que lo constituya en un ser completo. Fue entonces necesario evocar, y hasta cierto punto rehabilitar, las formas sustanciales, tan vituperadas actualmente, pero en una forma que las hizo inteligibles, y distinguiendo el uso que debe dárseles del abuso al que estuvieron sometidas. Comprobé, pues, que la naturaleza de las formas sustanciales consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo análogo al sentimiento y a la apetencia; y que por lo tanto, deben ser concebidas a la manera de la noción que tenemos de las almas.

G. III. 69. El pensamiento, siendo la acción de una cosa sobre sí misma, no ocurre en formas y movimientos, que no pueden mostrar el principio de una acción verdaderamente interna.

G. II. 96. Creo que allí donde sólo hay seres por agregación, no habrá siquiera seres reales; pues todo ser por agregación supone seres dotados de una verdadera unidad, por cuanto deriva su realidad sólo de aquellos de que está compuesto, de modo que carecerá de ella por completo si cada uno de los seres que la componen es a su vez un ser por agregación... Convento en que en toda naturaleza corpórea hay tan sólo máquinas (que son a menudo animadas), pero no estoy de acuerdo con que sólo haya agregados de sustancias, y si los hay, debe haber sustancias verdaderas de las que resulten todos esos agregados.

G. II. 97. Lo que no es verdaderamente *un ser* (*un être*) tampoco es verdaderamente un *ser* (*un être*).

G. II. 370. Un punto no es una parte dada de la materia, y un número infinito de puntos reunidos no puede tampoco constituir una extensión.

G. II. 267. Una cosa que puede dividirse en varias (ya existentes en el acto) es un agregado de varias, y... no es una salvo mentalmente, y sólo tiene la realidad que le prestan sus constituyentes. De aquí he inferido que debe haber en las cosas unidades indivisibles, pues de otro modo no habrá en las cosas unidad verdadera, y ninguna realidad que no sea prestada. Lo cual es absurdo. Pues donde no hay unidad real, no hay verdadera multiplicidad. Y donde no hay realidad no prestada, nunca habrá realidad alguna, pues ésta, en definitiva, deberá pertenecer a algún sujeto... Pero vos [de Volder] sostenéis que la conclusión correcta de esto es que en la masa de cuerpos no pueden indicarse unidades indivisibles. Yo, sin embargo, creo que debe concluirse lo contrario, a saber, que debemos recurrir, en la masa corpórea, o en la constitución de cosas corpóreas, a unidades indivisibles como primeros constituyentes. A menos que sostenáis que la conclusión verdadera es que las masas corpóreas no son, ellas mismas, unidades indivisibles, como yo digo, pero ésa

no es la cuestión. Pues los cuerpos son siempre divisibles, y aun actualmente subdivididos, pero no así sus constituyentes.

G. II. 268. Del hecho mismo de que el cuerpo matemático no puede resolverse en sus primeros constituyentes, podemos ciertamente inferir que no es real, sino algo mental, que no designa otra cosa que la posibilidad de partes, y nada actual... Y así como un número numerador no es sustancia sin las cosas numeradas, el cuerpo matemático, o extensión, no es sustancia sin aquello que es activo y pasivo, o sea, el movimiento. Pero en las cosas reales, es decir, en los cuerpos, las partes no son indefinidas (como en el espacio, que es una cosa mental), sino que están actualmente designadas de cierto modo, pues la naturaleza instituye divisiones y subdivisiones actuales de acuerdo con las variedades de movimientos, y aunque estas divisiones continúen hasta el infinito, no por ello deja todo de provenir de ciertos constituyentes primarios o unidades reales, pero infinitos en número. Pero hablando estrictamente, la materia no está compuesta de unidades constitutivas, sino que resulta de ellas, pues la materia o masa extensa no es sino un fenómeno fundado en las cosas, como el arco iris o el halo solar, y la realidad sólo pertenece a las unidades. Por lo tanto, los fenómenos siempre pueden dividirse en fenómenos menores, que podrían ser perceptibles para otros animales más sutiles, sin alcanzarse nunca los más pequeños de todos. En realidad, las unidades sustanciales no son partes, sino fundamentos, de los fenómenos.

G. II. 275. No suprimo el cuerpo, sino que recurro a lo que éste es, pues pruebo que la masa corpórea, que se supone posee algo además de las sustancias simples, no es sustancia, sino un fenómeno resultante de las sustancias simples, las únicas que pueden poseer unidad y realidad absoluta.

IX. § 57. *Dificultades acerca de los puntos.*

G. II. 98. Las dificultades relativas a la composición del *continuum* nunca serán resueltas, mientras se considere que la extensión constituye la sustancia de los cuerpos.

G. II. 77 (1686). No hay figura exacta y precisa en los cuerpos, dada la subdivisión de sus partes. De modo que los cuerpos serían, sin duda, algo meramente imaginario y aparente si no hubiera en ellos nada más que materia y sus modificaciones.

IX. § 58. *Aserción del infinito actual y negación del número infinito.*

G. I. 403. Como todas las magnitudes son infinitamente divisibles, ninguna es tan pequeña que no podamos concebir en ella una infinidad de divisiones, que nunca llegarán a agotarse. Pero no advierto qué daño podría causar esto, ni qué necesidad hay de que se agoten.

G. V. 144 (N. E. 161). Hablando con propiedad, es verdad que hay infinidad de cosas, es decir, que siempre hay más de las que pueden señalarse. Pero no hay número infinito, ni línea ni ninguna otra cantidad infinita, si se las entiende como verdaderos enteros, como es fácil demostrar... El verdadero infinito existe, hablando con propiedad, sólo en lo absoluto, que es anterior a toda composición, y no está formado por la adición de partes.

G. V. 145 (N. E. 163). Vos [Locke] estáis equivocado al querer imaginar un espacio absoluto que es un todo infinito compuesto de partes; no hay tal cosa, es una noción que implica contradicción, y esos todos infinitos, con sus infinitesimales opuestos, sólo tienen cabida en los cálculos de los géómetras, como las raíces imaginarias en el álgebra.

G. VI. 629. A pesar de mi cálculo infinitesimal, no admito el número infinito, si bien confieso que la muchedumbre de las cosas supera todo número finito, o mejor dicho, todo número.

G. I. 338. Descartes, en su respuesta a las segundas objeciones, artículo dos, está de acuerdo con la analogía entre el Ser más perfecto y el número máximo, negando que este número implique una contradicción. Sin embargo, es fácil demostrarlo. Pues el número máximo es lo mismo que el número de todas las unidades. Pero el número de todas las unidades es lo mismo que el número de todos los números (pues cualquier unidad sumada a la anterior determina siempre un nuevo número). Y el número de todos los números implica una contradicción, que expondré así: para cualquier número hay un número correspondiente igual a su doble. Por lo tanto, el número de todos los números no es mayor que el número de los números pares, o sea, que el todo no es mayor que su parte.

G. V. 209 (N. E. 234). La idea del infinito no se forma por extensión de las ideas finitas.

G. II. 305. Al pasar de las ideas de la geometría a las realidades de la física, sostengo que la materia está actualmente fragmentada en partes menores que cualquier parte dada, o sea, que no hay ninguna parte que no esté actualmente subdividida en otras que efectúan diversos movimientos.

G. II. 315. Hay un infinito actual a modo de un todo distributivo, no de un todo colectivo. Así, algo puede enunciarse respecto de los números, pero no colectivamente. Y puede así decirse que a cada número par corresponde un número impar, y *viceversa*; pero no por ello puede decirse, hablando con propiedad, que los múltiplos de los números impares y pares sean iguales.

G. M. IV. 91. No es necesario hacer que el análisis matemático dependa de las controversias metafísicas, ni asegurarse de, en la naturaleza, líneas estrictamente infinitesimales... Por eso es que, para evitar estas sutilezas, me pareció que, a fin de hacer el razonamiento inteligible a todo el mundo, bastaría, en este caso, explicar el infinito mediante lo incomparable, o sea,

concebir cantidades incomparablemente mayores o menores que las nuestras.

G. M. IV. 92. Si algún adversario quisiera contradecir nuestra enunciación, se seguiría de nuestro cálculo que el error sería menor que cualquier error que dicho adversario pudiera indicar.

G. M. IV. 93. Se comprueba que las reglas de lo finito perduran en el infinito.

IX. § 59. *Leibniz niega la continuidad en cierto sentido.*

G. IV. 394 (N.E. 700). Toda repetición... es o bien discreta, como en las cosas numeradas donde las partes de un agregado están discriminadas; o continua, donde las partes son indeterminadas y pueden suponerse de infinitos modos.

G. II. 379. El espacio, exactamente como el tiempo, es cierto orden... que abarca no sólo los actuales, sino también los posibles. De aquí que sea algo indefinido, como todo continuo cuyas partes no son actuales, sino que pueden tomarse arbitrariamente, como partes de la unidad, o fracciones... El espacio es algo continuo pero ideal; la masa es discreta, a saber, una multitud actual, o un ser por agregación, pero compuesta de un número infinito de unidades. En los seres actuales, los términos individuales son previos a los agregados, mientras que en los ideales el todo es anterior a la parte. Por haber descuidado esta consideración se ha suscitado el laberinto del *continuum*.

G. II. 475. El *continuum* matemático, como los números, consiste en mera posibilidad; por ello, la infinitud le es necesaria a partir de su misma noción.

G. II. 278. La materia no es continua, sino discreta, y dividida infinitamente en forma actual, aunque no puede señalarse ninguna parte del espacio que no contenga materia. Pero el espacio, como el tiempo, es algo no sustancial, sino ideal, y consiste en posibilidades, o en un orden de coexistentes que es en alguna forma posible. Y así, no hay en él otras divisiones que las

que introduce la mente, y la parte es posterior al todo. En las cosas reales, por el contrario, las unidades son previas a las multitudes, y éstas sólo existen mediante las unidades. (Lo mismo vale para los cambios, que no son realmente continuos.)

G. II. 282. En los actuales no hay más que la cantidad discreta, a saber, la multitud de mónadas o sustancias simples, que es mayor que cualquier número contenido en cualquier agregado perceptible o que corresponda a fenómenos. Pero la cantidad continua es algo ideal, que pertenece a los posibles, y a los actuales considerados como posibles. Pues el *continuum* implica partes indeterminadas, mientras que en los actuales nada hay indefinido; en verdad, en ellos todas las divisiones posibles son actuales... Pero la ciencia de los *continua*, es decir, de los posibles, contiene verdades eternas, que nunca son violentas por los fenómenos actuales, pues la diferencia es siempre menor que toda diferencia dada que pueda señalarse.

G. III. 583. La unidad es divisible, pero no es resoluble; pues las fracciones que la componen incluyen menos nociones simples, dado que los enteros (menos simples que la unidad) entran siempre en las nociones de las fracciones. Muchas personas que han filosofado, en matemática, acerca del punto y la unidad, han caído en la confusión por no haber distinguido entre la resolución en nociones y la división en partes. Las partes no siempre son más simples que el todo, si bien son siempre menores que éste.

G. IV. 491. Hablando con propiedad, el número $\frac{1}{2}$ en abstracto es una mera razón, que no está de modo alguno formada por la composición de otras fracciones, aunque en las cosas numeradas se verifique la igualdad entre dos cuartos y un medio. Y lo mismo podemos decir de la línea abstracta, dado que la composición sólo está en los conceptos o masas cuyas relaciones marcan estas líneas abstractas. Y también es así como ocurren los puntos matemáticos, que asimismo son sólo modalidades,

o sea, extremos. Y como todo es indefinido en la línea abstracta, tomamos en cuenta en ella todo lo posible, como en las fracciones de un número, sin preocuparnos de las divisiones actualmente introducidas, que designan estos puntos de diferente modo. Pero en las cosas actuales sustanciales el todo es el resultado o la agrupación de sustancias simples, o de una multiplicidad de unidades reales. Y es la confusión de lo ideal con lo actual lo que ha embrollado todo y ha creado el laberinto respecto de la composición del *continuum*. Quienes sostienen que la línea está compuesta de puntos han buscado los primeros elementos en cosas ideales o relaciones (*rappports*), en forma que no era la apropiada; y aquellos que han comprobado que relaciones como el número y el espacio (que comprenden el orden o relación de las cosas coexistentes posibles) no pueden integrarse con una aglomeración de puntos, se han equivocado al negar, en su mayor parte, los primeros elementos de las realidades sustanciales, como si carecieran de unidades primitivas, o como si no hubiera sustancias simples.

G. V. 142 (N.E. 160). La definición según la cual el número es una multiplicidad de unidades, sólo se aplica a los enteros. La distinción precisa de las ideas, en la extensión, no depende de la magnitud: pues para reconocer distintamente la magnitud, hay que recurrir a los enteros, o a otros números conocidos por intermedio de los enteros, de modo que es necesario volver de la cantidad continua a la discreta, a fin de tener un conocimiento distinto de la magnitud.

IX. § 60. *En el número, el espacio y el tiempo,
el todo es anterior a la parte.*

G. I. 416 (D. 64). Como en el caso de los indivisibles, cuando se entienden por éstos meros extremos de un tiempo o una línea, no podemos concebir en ellos nuevos extremos, ni partes actuales o potenciales. Así, los puntos no son ni grandes

ni pequeños, y no se necesita saltar para pasarlos. Pero el *continuum*, aunque tenga tales indivisibles en todas partes, no está compuesto de ellos.

G. III. 591. Respecto de la comparación entre el instante y la unidad, agregaré que la unidad es parte de todo número mayor que la unidad, mientras que un instante no es propiamente una parte del tiempo.

G. II. 279. Los extremos de una línea no coinciden con unidades de materia. No es posible concebir tres puntos continuos en una misma recta. Pero hay dos concebibles (a saber): el extremo de una recta y el extremo de otra, de los cuales se forma un conjunto así como se juntan en el tiempo dos instantes, el último de la vida y el primero de la muerte. Una unidad no es tocada por la otra, pero en el movimiento hay perpetua transcreación, en esta forma: cuando una cosa está en tal condición que, si continuaran sus cambios durante un tiempo dado, habría penetración en el próximo momento, cada punto estará en un lugar diferente, como lo exigen la prevención de la penetración y el orden de los cambios.

G. M. VII. 18. En cualquiera de los dos órdenes (el del espacio o el del tiempo) [los puntos] se consideran más cercanos o más lejanos según que se requieran más o menos para el orden de comprensión entre ellos.

G. II. 515. Hay extensión continua siempre que se supone que hay puntos situados de tal modo que no haya dos de ellos entre los cuales no exista un punto intermedio.

G. II. 300. Convengo con vos [Des Bosses] en que el ser y el uno son términos convertibles; y que la unidad es el comienzo de los números, si consideráis las razones (*rationes*) o la prioridad de la naturaleza, pero no si consideráis la magnitud, pues tenemos fracciones, que son ciertamente menores que la unidad, hasta el infinito. El *continuum* es infinitamente divisible. Y esto se advierte en la línea recta, por el mero hecho de que su

parte es similar al todo. Así, cuando el todo puede dividirse, también la parte, y de modo similar cualquier parte de ésta. Los puntos no son partes del *continuum*, sino extremos, y no hay una parte mínima de una línea, como no hay una fracción mínima de la unidad.

G. II. 304. El ser y el uno son términos convertibles, pero así como hay ser por agregación, también hay unidad por agregación, aunque esta entidad y la unidad sean semimentales. Los números, las unidades, las fracciones, poseen la naturaleza de las relaciones. Y en esta medida es que de algún modo puede llamárseles seres. Una fracción de unidad no es menos ser que la unidad misma. Tampoco puede creerse que la unidad formal sea un agregado de fracciones, pues su noción es simple, aplicándose a divisibles e indivisibles, y no hay fracción de estos últimos.

G. VII. 404 (D. 270). En cuanto a la objeción [de Clarke] de que el espacio y el tiempo son cantidades, o mejor dicho, cosas dotadas de cantidad, y que la situación y el orden no lo son, respondo que el orden también tiene cantidad; la hay en lo que va antes y en lo que sigue; hay distancia o intervalo. Las cosas relativas tienen su cantidad, como las absolutas. Por ejemplo, las razones o porporciones de la matemática tienen su cantidad, y son medidas mediante logaritmos; y sin embargo, son relaciones. Y por ello, aunque el tiempo y el espacio consistan en relaciones, no por ello dejan de tener su cantidad.

IX. § 62. *Resumen del argumento que a partir del continuum llega a las mónadas.*

G. VII. 552. Para juzgar mediante la razón si el alma es material o inmaterial, debemos concebir lo que son el alma y la materia. Todos admitimos que la materia tiene partes, y es, en consecuencia, una multiplicidad de muchas sustancias, como lo sería un rebaño de ovejas. Pero como toda multiplicidad supone

unidades verdaderas, es evidente que estas unidades no pueden ser materia, pues de lo contrario serían a su vez multiplicidades, y de ningún modo unidades verdaderas y puras, como las que en definitiva se requieren para constituir una multiplicidad. Así, las unidades son propiamente sustancias aparte, que no son divisibles, y en consecuencia no son precederas. Pues todo lo que es divisible tiene partes, que pueden distinguirse aun antes de su separación. Sin embargo, como nos referimos a las unidades de la sustancia, debe haber fuerza y percepción en esas unidades mismas, ya que de lo contrario no habría fuerza ni percepción en cuanto se forma de ellas.

IX. § 63. Como los agregados son fenomenales, no hay en realidad un número de mónadas.

G. II. 261. Sean cuales fueran las cosas que son agregados de muchas, no son una sola salvo para la mente, ni tienen otra realidad que la que toman prestada, o sea, la que pertenece a las cosas que las componen.

G. II. 517. Los agregados mismos no son más que fenómenos, pues todo, salvo las mónadas componentes, es aportado únicamente por la percepción, mediante el mismo hecho de ser percibidas simultáneamente.

G. II. 304. En lugar de un número infinito, deberíamos decir que hay más de los que número alguno podría expresar... Es de la esencia de un número, de una línea, o de cualquier entero, tener su limitación. Por ello, aunque el mundo fuera infinito en magnitud, no sería un entero, ni podría Dios concebirse, con algunos de los antiguos, como el alma del mundo, no sólo por ser la causa de éste, sino también porque tal mundo no sería un cuerpo, ni podría considerarse como un animal, ni tendría, por cierto, más que una unidad verbal.

X. § 66. *Argumentos de Leibniz contra la realidad del espacio.*

G. V. 100 (N. E. 110). Las cosas uniformes y que no contienen ninguna variedad, nunca son más que abstracciones, como el tiempo, el espacio, y las demás entidades de la matemática pura.

G. VII. 363 (D. 243). Estos caballeros [Newton y Clarke] sostienen . . . que el espacio es un ser real y absoluto. Pero esto los pone en grandes dificultades; pues semejante ser debe poseer necesariamente eternidad e infinitud. De ahí que algunos creyeran que era Dios mismo, o uno de sus atributos (su inmensidad). Pero como el espacio consta de partes, no es algo que pueda pertenecer a Dios. Y respecto de mi propia opinión he dicho, más de una vez, que el espacio es algo meramente relativo, como el tiempo . . . Pues el espacio denota, en términos de posibilidad, un orden de cosas que existe al mismo tiempo, consideradas como existentes en un conjunto, sin inquirir en su forma particular de existir. Y cuando muchas cosas se ven juntas, uno percibe ese orden entre ellas . . . Si el espacio fuera un ser absoluto, habría algo para lo cual sería imposible que hubiese razón suficiente. Lo cual es contrario a mi axioma. Y lo pruebo así: el espacio es algo absolutamente uniforme; y sin las cosas en él situadas, un punto del espacio no difiere en absoluto de otro punto del espacio. Y de ahí se deduce (suponiendo que el espacio sea algo en sí mismo, aparte del orden de las cosas entre sí), que es imposible que haya alguna razón para que Dios, conservando la misma situación de los cuerpos entre sí, los haya colocado en el espacio de un modo particular, y no de otro; una razón por la cual no fue todo colocado en forma completamente contraria, por ejemplo, convirtiendo el este en oeste. Pero si el espacio no es más que ese orden o relación, y no es nada en absoluto sin cuerpos, fuera de la posibilidad de colocarlos, entonces esos dos estados, el uno tal como está ahora y el otro supuesto

como completamente contrario, no diferirían para nada entre sí. Su diferencia, por tanto, sólo ha de hallarse en nuestra quimérica suposición de la realidad del espacio en sí mismo. Pero en verdad el uno sería exactamente lo mismo que el otro, siendo absolutamente indiscernibles; y en consecuencia, no hay margen para investigar una razón de preferencia de uno sobre el otro.

Igual sucede respecto del tiempo... El mismo argumento demuestra que los instantes, considerados sin las cosas, no son absolutamente nada; y consisten solamente en el orden sucesivo de las cosas.

G. VII. 372 (D. 247). Suponer dos cosas indiscernibles, es suponer la misma cosa bajo dos nombres. Y por ello, suponer que el universo podría haber tenido al principio otra disposición de tiempo y espacio, distinta de la que tiene actualmente, y suponer también, sin embargo, que todas las partes del universo hubieran guardado entre sí la misma posición que guardan en la actualidad; tal suposición, digo, es una ficción imposible.

X. § 67. *Teoría leibniziana de la posición.*

G. II. 277. El orden esencial de los singulares, o relación con el tiempo y lugar, debe entenderse de sus relaciones con las cosas contenidas en el tiempo y en el espacio, tanto cercanas como lejanas, que deban expresarse mediante algún singular, de modo que en él pudiera leerse el universo si el lector fuera infinitamente perspicaz.

G. V. 115 (N. E. 128). El tiempo y el lugar son sólo clases de orden.

G. II. 347. La posición es, sin duda, sólo un modo de una cosa, como la prioridad o la posterioridad. Un punto matemático en sí mismo sólo es un modo, o sea, un extremo. Y así, cuando se concibe que dos cuerpos están tocándose, de modo que se junten dos puntos matemáticos, no constituyen ninguna nueva posición ni ningún todo mayor que cualquiera de las dos

partes, pues la conjunción de los dos extremos no es mayor que un extremo, así como dos oscuridades perfectas no son más oscuras que una.

G. V. 140 (N. E. 157). El vacío que puede concebirse en el tiempo indica, como en el espacio, que el tiempo y el espacio se extienden a los posibles tanto como a los existentes.

G. V. 142 (N. E. 159). Si hubiera un vacío en el espacio por ejemplo, si una esfera estuviera vacía) su magnitud podría determinarse; pero si hubiera un vacío en el tiempo, o sea, una duración sin cambios, sería imposible determinar su duración. De ahí se sigue que podemos refutar a quien afirme que dos cuerpos, entre los cuales hay un vacío, se tocan... pero no podemos refutar a quien diga que dos mundos, uno de los cuales sucede al otro, se toquen respecto de la duración, de modo que uno comience necesariamente cuando el otro termina... Si el espacio fuera sólo una línea, y los cuerpos fueran inamovibles, no sería posible determinar tampoco la longitud del vacío entre dos cuerpos.

G. VII. 400 (D. 265). Mostraré aquí cómo los hombres llegan a formarse la noción de espacio. Consideran que muchas cosas existen a la vez, y observan en ellas cierto orden de coexistencia, según el cual la relación de una cosa con otra es más o menos simple. Este orden es su situación o distancia. Cuando ocurre que una de estas cosas coexistentes cambia su relación con una multitud de otras, que no modifican su relación entre ellas, y se presenta a su vez otra cosa, que adquiere respecto de las demás la misma relación que tenía la anterior, decimos que viene a ocupar el lugar de ésta; y a este cambio lo llamamos movimiento en ese cuerpo, en lo que reside la causa inmediata del cambio. Y aunque muchas, o aun todas las cosas coexistentes, cambien de acuerdo con ciertas reglas conocidas de dirección y rapidez, siempre puede determinarse la relación de situación que todo coexistente adquiere con respecto a todo otro coexis-

tente; y aun aquella relación que cualquier otro existente tendría con éste, o que éste guardaría con cualquier otro, si no hubiera cambiado, o si hubiera cambiado de cualquier otra manera. Y suponiendo o fingiendo que entre esos coexistentes haya un número suficiente que no hayan experimentado ningún cambio, podríamos decir que aquellos que tienen con esos coexistentes fijos la misma relación que otros tenían con ellos antes, ocupan ahora el mismo lugar que los otros tenían. Y aquello que comprende a todos esos lugares, lo llamamos espacio. Lo cual demuestra que, para tener una idea del lugar, y en consecuencia del espacio, es suficiente considerar estas relaciones, y las reglas de sus cambios, sin necesidad de imaginar ninguna realidad absoluta fuera de las cosas cuya situación consideramos; y, para dar una especie de definición, diremos que *lugar* es aquello que decimos que es lo mismo para A y para B, cuando la relación de coexistencia de B con C, E, F, G, *etc.*, coincide perfectamente con la relación de coexistencia que A tenía con las mismas C, E, F, G, *etc.*, suponiendo que no ha habido en ellas ninguna causa de cambio. Podría decirse también, sin entrar en ningún otro particular, que *lugar* es aquello que es lo mismo en diferentes momentos para diferentes cosas existentes, cuando sus relaciones de coexistencia con otros existentes dados, que se supone continúan inalterados de uno a otro de esos momentos, coinciden por entero. Y los existentes fijos son aquellos en los cuales no ha habido ninguna causa de cambio en el orden de su coexistencia con otros; o (lo que es lo mismo) en los cuales no ha habido movimiento. Finalmente, el *espacio* es lo que resulta de agrupar los lugares. Y aquí tal vez no esté de más considerar la diferencia entre el lugar y la relación de situación ínsita en el cuerpo que ocupa el lugar. Pues el *lugar* es el *mismo* para A y para B, mientras que la relación de A con los cuerpos fijos no es precisa e individualmente lo mismo que la relación que B (que viene a ocupar su lugar) tendrá con los mismos cuer-

pos fijos; sino que estas relaciones sólo coinciden. Pues dos sujetos diferentes, como A y B, no pueden tener precisamente la *misma* afección individual, siendo imposible que el mismo accidente individual esté en dos sujetos, o pase de un sujeto a otro. Pero la mente, no contenta con una coincidencia, busca una identidad, algo que sea verdaderamente lo mismo; y lo concibe como extrínseco a estos sujetos; y esto es lo que llamamos lugar y espacio. Pero esto sólo puede ser algo ideal, que contiene cierto orden, dentro del cual la mente concibe la aplicación de relaciones.

G. II. 271. Si no me equivoco, el orden de los singulares es esencial para las partes particulares del espacio y del tiempo, y de ellas éstos [los singulares] son abstraídos por la mente.

X. § 68. *La relación de las mónadas con el espacio como dificultad fundamental del monadismo.*

G. II. 305. No hay parte de la materia que no contenga mónadas.

G. II. 112 (1687). Nuestro cuerpo debe ser afectado de algún modo por los cambios producidos en todos los demás. Ahora bien: a todos los movimientos de nuestro cuerpo corresponden ciertas percepciones o pensamientos más o menos confusos de nuestra alma; de aquí que el alma haya de tener también algún pensamiento de todos los movimientos del universo.

G. II. 438. Entre la apariencia de los cuerpos respecto a nosotros y su apariencia respecto a Dios, hay la misma clase de diferencia que entre una escenografía y una icnografía. Pues las escenografías son diferentes según la situación del espectador, mientras que la icnografía, o representación geométrica, es única.

G. VI. 608 (D. 218; L. 220). Si las sustancias simples no difiriesen en sus cualidades, no habría modo de percibir ningún cambio en las cosas... Suponiendo el *plenum*, cada lugar sólo recibiría, en cualquier movimiento, lo equivalente de lo que había tenido, y un estado de cosas sería indiscernible de otro.

G. V. 24 (N. E. 25). Hasta la mínima impresión llega a todo cuerpo, y en consecuencia, alcanza a aquel cuyos movimientos corresponden a las acciones del alma.

X. § 69. *Primeras opiniones de Leibniz sobre esta cuestión.*

G. I. 52 (1671). Mis pruebas (de la inmortalidad, y de la naturaleza de Dios y de la mente) están basadas en la difícil doctrina del punto, el instante, los indivisibles y la conación; pues así como las acciones del cuerpo consisten en movimientos, las acciones de la mente consisten en el conato, o, por así decir, en el mínimo o punto del movimiento; en cambio, la mente misma consiste propiamente en sólo un punto del espacio, mientras que el cuerpo ocupa un lugar. Cosa que pruebo claramente (para hablar de ello sólo en forma popular) mediante el hecho de que la mente debe estar en el lugar común de todos los movimientos que son impresos en nosotros por los objetos de los sentidos; pues si debo concluir que un cuerpo que se me presenta es oro, percibo a la vez su brillo, sonido y peso, y de ahí concluyo que lo es; de modo que en la mente debe haber una posición en la cual convergen todas esas líneas de la vista, el oído y el tacto, y, en consecuencia, se trata de un punto. Si atribuimos a la mente un lugar mayor que un punto, es ya un cuerpo, y tiene partes externas las unas a las otras; de modo que deja de estar íntimamente presente ante sí mismo, y por tanto no puede reflexionar sobre todas sus partes y acciones... Pero suponiendo que la mente consista en un punto, es indivisible e indestructible... Casi diría que todo cuerpo (*Leib*), ya sea de hombres o de animales, vegetales o minerales, posee un núcleo de su sustancia, que se distingue del *caput mortuum*...

G. I. 54. Ahora bien, si este núcleo de sustancia, consistente en un punto físico (el instrumento inmediato, y podríamos decir, el vehículo del alma, que está constituida en un punto mate-

mático) permanece siempre, poco importa que toda la materia gruesa . . . quede a la zaga.

X. § 70. *Opiniones de su época media.*

G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695). Sólo los *átomos de la sustancia*, es decir, las unidades reales absolutamente desprovistas de partes, son las fuentes de las acciones, y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas, y, como podría decirse, los últimos elementos en el análisis de las cosas sustanciales. Podría llamárselos *puntos metafísicos*; tienen algo de la naturaleza de la vida y poseen una especie de percepción; y los *puntos matemáticos* son sus *puntos de vista* para expresar el universo. Pero cuando las sustancias corpóreas se contraen, todos sus órganos juntos sólo constituyen un *punto físico* para nosotros. Así, los puntos físicos sólo son aparentemente indivisibles. Los puntos matemáticos son exactos, pero son únicamente modalidades. Sólo los puntos metafísicos o sustanciales (consistentes en formas o almas) son exactos y reales.

G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695). La masa organizada en la cual reside el punto de vista del alma, es expresada más aproximadamente por ésta.

G. IV. 512 (D. 122) (1698). Nada impide que las almas, o por lo menos cosas análogas a las almas, estén en todas partes, aunque las almas dominantes, y por tanto inteligentes, como las de los hombres, no puedan estar por doquiera.

X. § 71. *Opiniones de su última época.*

G. IV. 574 (hacia 1700). Parece que es más exacto decir que los espíritus están donde operan inmediatamente que decir . . . que no están en ninguna parte.

G. II. 450 (1712). Sostengo que la explicación de todos los fenómenos únicamente por las percepciones mutuamente combinadas de las mónadas, dejando de lado las sustancias corpora-

les, es útil para la investigación fundamental de las cosas. Y en este tipo de exposición, el espacio se convierte en el orden de los fenómenos coexistentes, como el tiempo en el de los sucesivos; y no hay distancia espacial o absoluta ni propincuidad de las mónadas: decir que están agrupadas en un punto, o diseminadas en el espacio, es hacer uso de ciertas ficciones de nuestra alma, pues nos complacemos en imaginar cosas que sólo pueden ser concebidas. En esta forma de mirar las cosas, no hay extensión ni composición del *continuum*, y se disipan todas las dificultades relativas a los puntos.

G. V. 205 (N. E. 230) (1704). Las escuelas tienen tres clases de *ubidad*, o formas de existir en alguna parte. La primera se llama *circumscriptiva*, y se la atribuimos a los cuerpos que están en el espacio, los cuales se encuentran en el *punctatim*, de modo que son medidos según pueden asignarse a la cosa situada, correspondientes a los puntos del espacio. La segunda es definitiva, allí donde podemos definir, o sea, determinar, que la cosa situada está en cierto lugar, sin poder asignar puntos precisos o lugares propios exclusivamente a lo que está allí. Así es como se juzga comúnmente que el alma está en el cuerpo, no creyendo posible asignar un punto exacto en el cual se encuentre el alma, o algo del alma, sin estar también en algún otro punto... La tercera clase de ubidad es la *repletiva*, que se atribuye a Dios, quien llena el universo entero aun más eminentemente que los espíritus a los cuerpos, pues opera inmediatamente sobre todas las criaturas produciéndolas continuamente, mientras que los espíritus finitos no pueden ejercer ninguna influencia ni operación inmediata. No sé si esta doctrina de las escuelas merece ser ridiculizada, como parece que algunos pretenden. Sin embargo, siempre podemos atribuir una especie de movimiento a las almas, por lo menos en relación con los cuerpos con los cuales están unidas, o en relación con la forma en que se las percibe.

G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714). Hay sustancias simples en todas partes, separadas entre sí, de hecho (*effectivement*), por sus propias acciones, que modifican continuamente sus relaciones.

G. III. 623 (1714). No debemos concebir la extensión como un espacio real continuo, sembrado de puntos. Estas son ficciones buenas para contentar la imaginación, pero en las cuales la razón no encuentra lo que requiere. Tampoco debemos concebir que las mónadas, como los puntos en un espacio real, se muevan, empujen, o toquen entre sí; es bastante con que los fenómenos así lo hagan parecer, y esta apariencia participa de la verdad en la medida en que estos fenómenos están fundados, a sea, que guardan coherencia unos con otros.

G. II. 339 (1707). La sustancia simple, aunque no carece de extensión en sí misma, tiene, sin embargo, posición, que es el fundamento de la extensión, pues ésta es la repetición simultánea y continua de la posición.

G. II. 370 (1709). No me parece apropiado considerar las almas como situadas en puntos. Alguien podría decir, quizás, que sólo están en un lugar por operación... o mejor dicho... que están en un lugar por correspondencia, y que están así en todo el cuerpo orgánico que animan. Por otra parte, no niego cierta unión real metafísica entre el alma y el cuerpo orgánico... según la cual podría decirse que el alma está realmente en el cuerpo.

G. II. 378 (1709). Aunque los lugares de las mónadas están designados mediante modificaciones o terminaciones de partes del espacio, las mónadas mismas no son modificaciones de una cosa continua. La masa y su difusión resultan de las mónadas, pero no así el espacio. Pues éste... es cierto orden, que abarca no sólo los actuales sino también los posibles.

G. II. 436 (1712). No deberíamos decir de las mónadas, más que de los puntos y de las almas, que son partes de los cuerpos, que se tocan entre sí, o que componen cuerpos.

G. II. 438 (1712). Dios ve no sólo mónadas individuales, y las modificaciones de cada una de ellas, sino también sus relaciones, y en esto consiste la realidad de las relaciones y de las verdades.

G. II. 444 (1712). Las mónadas *per se* no tienen siquiera situación relativa (es decir, real) que vaya más allá del orden de los fenómenos.

G. II. 253 (1703). Las mónadas, aunque no son extensas, tienen sin embargo algo de la naturaleza de la posición en la extensión, es decir, que guardan cierta relación ordenada de coexistencia con las demás cosas, mediante la máquina que dominan (*qui preasunt*). Y no creo que ninguna sustancia finita exista separada de todo cuerpo, ni que, en consecuencia, carezca de posición u orden respecto de las demás cosas que coexisten en el universo. Las cosas externas implican en sí mismas muchas cosas que tienen situación, pero las cosas simples, aunque no posean extensión, deben tener situación en la extensión, por más que ésta no pueda designarse *punctatim* como los fenómenos incompletos.

G. II. 277 (1704/1705). Mis unidades o sustancias simples no son difusas... ni constituyen un todo homogéneo, pues la homogeneidad de la materia se obtiene sólo mediante una abstracción mental, cuando consideramos sólo cosas que son pasivas y por tanto incompletas.

X. § 72. *El tiempo y el cambio.*

G. VII. 373 (D. 249). Es una ficción similar, es decir, imposible, imaginar que Dios podría haber creado el mundo millones de años antes. Quienes admitan ficciones de esta clase serán incapaces de replicar a quienes sostengan la eternidad del mundo. Pues como Dios no hace nada sin alguna razón, y como no puede indicarse ninguna por la cual no hubiera de haber creado el mundo antes, se deducirá, o que no creó nada, o que produjo el mundo antes de cualquier momento indicable, o sea, que el mundo es

eterno. Pero cuando demuestra que el comienzo, cualquiera que sea (*quel qu'il soit*) es siempre lo mismo, la cuestión de por qué no fue de otro modo se anula.

G. VII. 402 (D. 268). No puede decirse que cierta *duración* sea eterna; pero las cosas que continúan siempre son eternas, por cuanto ganan siempre nueva extensión. Aquello que existe del tiempo y de la duración, siendo sucesivo, parece continuamente; y ¿cómo puede existir eternamente aquello que (para hablar con exactitud) nunca existe en absoluto? Pues, ¿cómo puede existir una cosa de la cual no existe jamás parte alguna? Nada del tiempo existe jamás, salvo los instantes; y un instante ni siquiera es él mismo parte del tiempo.

G. VII. 408 (D. 274). De la extensión a la duración, *non valet consequentia*. Aunque la extensión de la materia fuese ilimitada, no se deduciría que su duración fuera también ilimitada; más aún, *a parte ante*, no se deduciría que no tuviera comienzo. Si es de la naturaleza de las cosas en su conjunto crecer uniformemente en perfección, el universo de las criaturas debe haber tenido un comienzo... Además, el hecho de que el mundo haya tenido un comienzo no menoscaba la infinitud de su duración *a parte post*, mientras que el hecho de que el universo tuviera límites sería contrario a la infinitud de su extensión.

G. III. 581. En cuanto a la sucesión, donde vos [Bourguet] parecéis juzgar, señor, que se debe concebir un primer instante fundamental, así como la unidad es el fundamento de los números y el punto el fundamento de la extensión, debe responder que él es también el fundamento del tiempo, pero como no hay punto en la naturaleza que sea fundamental con respecto a todos los demás puntos, y, por así decir, que sea la sede de Dios, tampoco me parece que sea necesario concebir un instante inicial. Reconozco, sin embargo, que hay la siguiente diferencia entre instante y puntos, a saber, que ningún punto del universo posee la ventaja de la prioridad de naturaleza sobre otro, mientras que el instante

precedente tiene, sobre el sucesivo, la ventaja de la prioridad no sólo de tiempo, sino también de naturaleza. Pero no por ello es necesario que debe darse un primer instante. Hay en esto una diferencia entre el análisis de las cosas necesarias y el de las contingentes... por ello, no vale aquí la analogía entre los números y los instantes. Es verdad que la noción de los números es resoluble últimamente en la noción de unidad, que ya no es resoluble, y puede considerarse como el número primitivo. Pero no se deduce de ahí que las nociones de los varios instantes sean resolubles finalmente en un instante primitivo. Sin embargo, no me atrevo a negar que haya habido un primer instante. Pueden formularse dos hipótesis, a saber, que la naturaleza es siempre igualmente perfecta, o que su perfección es cada vez mayor... [En el primer] caso es más probable que no haya comienzo. [En el segundo caso] ... la materia todavía podría explicarse en dos formas, a saber, mediante las coordenadas de una hipérbola o mediante las de un triángulo. De acuerdo con la primera, no habría comienzo... pero según la segunda, habría habido un comienzo... No veo manera de probar en forma demostrativa, por medio de la razón pura, cuál debería elegirse.

G. VII. 415 (D. 281). El autor [Clarke] objeta aquí, que el tiempo no puede ser un orden de cosas sucesivas, porque la cantidad del tiempo puede aumentar o disminuir, mientras el orden de las sucesiones continúa siendo el mismo. Respondo que no es así. Pues si el tiempo es mayor, habrá más estados sucesivos y semejantes interpuestos; y si es menor, habrá menos; viendo que no hay vacío, ni condensación, ni penetración (si así puedo expresarme) en los tiempos como tampoco los hay en los lugares.

G. II. 183. El tiempo es un ente de razón, ni más ni menos que el espacio. Coexistir, lo mismo que preexistir o postexistir, es algo real; si bien reconozco que no lo sería de acuerdo con la concepción ordinaria de la materia y de la sustancia.

G. V. 139 (N. E. 156). El tiempo es la medida del movimiento, es decir, que el movimiento uniforme es la medida del movimiento no uniforme.

X. § 74. *Leibniz se aferró confusamente a una réplica objetiva del espacio y el tiempo.*

G. VII. 329. Toda entelequia primitiva debe estar dotada de percepción. Pues toda primera entelequia tiene variación interna, de acuerdo con la cual varían también sus acciones externas. Pero la percepción no es más que la misma representación de lo externo mediante la variación interna. De modo que como las entelequias primitivas están dispersas por toda la materia (lo que puede probarse fácilmente a partir del hecho de que los principios del movimiento están así dispersos) la consecuencia es que las almas también están dispersas por todas partes en la materia.

G. VI. 405. En cuanto admitimos que Dios existe, debemos admitir que existe necesariamente. Pero este privilegio no pertenece a las tres cosas de las que hemos estado hablando (movimiento, materia y espacio).

G. VII. 375 (D. 251). Dios percibe las cosas en sí mismo. El espacio es el lugar de las cosas, y no el lugar de las ideas de Dios.

XI. § 75. *La percepción.*

G. VI. 599 (D. 209; L. 409). Las percepciones en la mónada se producen unas a partir de otras, según las leyes de las apetencias o de las causas finales del bien y del mal, que consisten en percepciones observables, regulares o irregulares.

G. I. 383 (1686). No es necesario que lo que concebimos de las cosas exteriores deba ser perfectamente similar a ellas, sino que las exprese como expresa la elipse un círculo visto oblicuamente, de modo que a cada punto del círculo corresponda un punto de la elipse, y *vice versa*, de acuerdo con cierta ley de relación. Pues... cada sustancia individual expresa el universo

a su modo, en forma muy similar a como una ciudad es expresada diversamente desde diferentes puntos de vista.

G. V. 101 (N. E. III). Un estado del alma en que ésta carezca de pensamiento, y un reposo absoluto en el cuerpo, me parecen igualmente contrarios a la naturaleza, y sin ejemplo en el mundo. Una sustancia, toda vez que entra en acción, lo estará siempre, pues todas las impresiones permanecen, y sólo se mezclan con otras nuevas.

G. VI. 576 (D. 187). Cuando Locke declara que no entiende cómo la variedad de idea es compatible con la simplicidad de Dios, me parece que no debería extraer de ahí una objeción contra el padre Malebranche; pues no hay sistema que pueda hacer tal cosa inteligible.

G. VI. 577 (D. 188). Locke pregunta si una sustancia indivisible e inextensa puede tener al mismo tiempo modificaciones que sean diferentes y aún que se refieran a objetos incompatibles. Respondo que sí. Lo que es incompatible en el mismo objeto no es incompatible en la representación de diferentes objetos, que son concebidos al mismo tiempo. Para esto no es necesario que haya diferentes partes en el alma, así como no es necesario que haya diferentes partes en el punto, por más que se encuentren en él diferentes ángulos.

G. VI. 608 (D. 219; L. 222). Doy por admitido que todos los seres creados, y en consecuencia también la mónada creada, están sujetos a cambios, y además, que este cambio es continuo en cada uno de ellos. Se deduce de lo que acaba de decirse, que los cambios naturales de las mónadas provienen de un principio interno, ya que una causa externa no puede tener influencia sobre su ser interior. Pero además del principio de cambio, debe haber una serie particular de cambios (*un détail de ce qui change*) que constituyen, por así decir, la naturaleza específica y la variedad de las sustancias simples. Esta serie particular de cambios debe implicar una multiplicidad en la unidad, o en aquello que

es simple. Pues, como todo cambio natural se produce gradualmente, algo cambia y algo queda sin cambiar; y en consecuencia una sustancia simple debe ser afectada y relacionada en muchas formas, aunque no tenga partes.

G. VI. 609 (D. 220; L. 226). Tenemos en nosotros mismos la experiencia de una multiplicidad en una sustancia simple, cuando comprobamos que hasta el mínimo pensamiento de que tengamos conciencia implica variedad en su objeto. Así, todos aquellos que admiten que el alma es una sustancia simple deben admitir esta multiplicidad en la mónada.

G. VI. 327. Es verdad que la misma cosa puede ser representada de diferentes modos; pero debe haber siempre una relación exacta entre la representación y la cosa, y en consecuencia entre diferentes representaciones de la misma cosa.

G. VII. 410 (D. 275). El autor [Clark] habla cual si no entendiera cómo, de acuerdo con mi opinión, el alma es un principio representativo. Parecería que nunca hubiera tenido noticia de mi armonía preestablecida. No comparto la noción vulgar, según la cual las imágenes de las cosas son transportadas al alma por los órganos de los sentidos. Pues no puede concebirse por cuál pasaje, o por qué medios de transporte, estas imágenes pueden ser llevadas del órgano al alma. Esta noción vulgar, en filosofía, no es inteligible, como lo han probado suficientemente los nuevos cartesianos. No puede explicarse cómo la sustancia inmaterial es afectada por la materia; y sostener que hay en ella una noción inteligible es recurrir a la quimérica noción escolástica de no sé qué *species intentionales* inexplicables, que pasan por los órganos al alma. Esos cartesianos vieron la dificultad, si bien no pudieron explicarla... Pero yo creo que he proporcionado la verdadera solución de este enigma.

G. II. 71 (1686). Es de la naturaleza del alma expresar lo que está ocurriendo en los cuerpos, por haber sido creados origi-

nariamente de tal modo que la serie de sus pensamientos coincide con la serie de los movimientos.

G. II. 74 (1686). La naturaleza de toda sustancia implica una expresión general del universo entero, y la naturaleza del alma implica más particularmente una expresión más distinta de lo que está ocurriendo en un momento dado en relación con su cuerpo.

G. III. 575. La percepción es, para mí, la representación de una multiplicidad en lo simple; y la apetencia es la tendencia de una percepción a otra: pero estas dos cosas están en todas las mónadas, pues si no una mónada no tendría ninguna relación con otras cosas. No sé, señor, cómo vos [Bourguet] podéis deducir de esto espinosismo alguno; eso es saltar a las conclusiones con harta velocidad. Al contrario, es precisamente por medio de estas mónadas cómo se destruye el espinosismo, pues hay tantas sustancias verdaderas y, por así decir, espejos vivientes del universo siempre subsistentes, o universos concentrados, como mónadas hay, mientras que según Espinosa sólo hay una única sustancia. Habría tenido razón si no hubieran existido las mónadas, pues entonces todo, menos Dios, sería pasajero, y se sumiría en meros accidentes y modificaciones, dado que no habría en las cosas la base de las sustancias, que consisten en la existencia de las mónadas.

F. de C. 62 (D. 182). [Espinosa] está equivocado al creer que la afirmación o la negación son voliciones, pues la volición implica también la razón de lo bueno.

G. II. 317. Un universal es uno en muchos, o bien la similitud de los muchos; pero cuando percibimos se expresan muchos en uno, a saber, el percipiente. Ya veis cuán apartados están.

G. II. 256. Reconozco mónadas que son activas *per se*, y en ellas nada puede concebirse salvo la percepción, que a su vez implica la acción.

XI. § 77. *La percepción no se debe a la acción de lo percibido sobre el percipiente.*

G. IV. 495 (D. 86). Mucho me cuido de admitir que el alma no conozca cuerpos, aunque este conocimiento se produzca sin influencia de uno sobre otro.

G. IV. 484 (D. 77; L. 313). Dios, al principio, creó de tal modo el alma, o cualquier otra unidad real, que todo debe surgir en ella de su propia naturaleza interna, con perfecta espontaneidad respecto a sí misma, y, sin embargo, con perfecta conformidad a las cosas exteriores a ella... Y en consecuencia, como cada una de estas sustancias representa con exactitud el universo entero a su manera y desde cierto punto de vista, y las percepciones o expresiones de las cosas externas entran en el alma a su debido tiempo, en virtud de sus propias leyes, como en un mundo que existiera por sí mismo, y como si no existieran más que Dios y el alma... entonces habrá perfecto acuerdo entre todas estas sustancias, lo cual tendrá el mismo resultado que si tuvieran comunicación entre sí mediante una transmisión de especies o cualidades, como suponen la gran mayoría de los filósofos ordinarios.

G. VI. 607 (D. 218; L. 219). No hay forma de explicar cómo una mónada puede ser alterada en su cualidad ó modificada internamente por cualquier otra cosa creada; pues es imposible cambiar el lugar de algo en ella o concebir en ella movimiento interno alguno que pudiera ser producido, dirigido, aumentado o disminuido, aunque todo es posible en el caso de los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas, a través de las cuales algo pueda entrar o salir. Los accidentes no pueden separarse de las sustancias ni salir de ellas, como solían hacerlo las "especies sensibles" de los escolásticos. Así, ni la sustancia ni el accidente pueden penetrar en una mónada desde afuera.

G. II. 12 (1686). Toda sustancia singular expresa el universo íntegro a su manera, y en su noción están incluidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias, y toda la serie de las cosas externas.

G. II. 136 (D. 38). Cada una de estas sustancias contiene en su naturaleza *legem continuationis seriei suarum operationum*, y todo aquello que le ha ocurrido y lo que le ocurrirá. Y todas sus acciones provienen de su propia naturaleza, salvo en la medida en que depende de Dios.

G. II. 503. No creo que sea posible un sistema en el cual las mónadas interactúen, pues no parece haber forma posible de explicar tal acción. Además, ésta sería superflua, pues ¿por qué razón debería una mónada darle a otra lo que ésta ya tiene? Pues incumbe a la naturaleza misma de la sustancia que su presente esté preñado de su futuro, y que todas las cosas puedan entenderse por medio de una, a menos que por cierto Dios intervenga milagrosamente.

G. IV. 440 (1686). Nada puede ocurrirnos que no sean pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuros son sólo consecuencias, aunque contingentes, de nuestros pensamientos y percepciones anteriores, de tal modo que si yo pudiera ver distintamente todo lo que me está sucediendo ahora, podría ver todo lo que llegará a sucederme en el futuro; y esto sucedería aunque todo desapareciera, con excepción de Dios y de mí.

G. II. 119. Sólo las sustancias indivisible y sus diferentes estados son absolutamente reales.

XI. § 79. *La armonía preestablecida.*

G. II. 58 (1686). Sólo la hipótesis de la concomitancia o coincidencia de las sustancias *inter se* explica todo de manera concebible y digna de Dios; y hasta es demostrativa e inevitable, en mi opinión, de acuerdo con la proposición que acabamos de

establecer [que en toda proposición la noción del predicado está contenida en la del sujeto].

G. I. 382 (1686). Creo que toda sustancia individual expresa a todo el universo a su propia manera, y que su estado siguiente es una consecuencia (aunque a menudo libre) de su estado precedente, como si no hubiera más que Dios y él en el mundo; pero como todas las sustancias son una producción continua del Ser soberano y expresan el mismo universo o los mismos fenómenos, coinciden exactamente unas con otras.

G. VII. 311. Toda sustancia tiene algo del infinito, en la medida en que implica su causa, es decir, Dios, o sea, que tiene algún rastro de omnisciencia y omnipotencia; pues en la noción perfecta de cada sustancia individual están contenidos todos sus predicados, por igual necesarios y contingentes, pasados, presentes y futuros; más aún, cada sustancia expresa el universo entero según su situación y aspecto, en la medida en que otras cosas se relacionan con ella; y de ahí, es necesario que algunas de nuestras percepciones, aunque sean claras, resulten confusas, pues implican cosas que son infinitas, como nuestras percepciones del color, el calor, etc.

G. II. 68 (1686). La hipótesis de la concomitancia es una consecuencia de la noción que tengo de la sustancia. Pues a mi entender, la noción individual de una sustancia implica todo lo que habrá de llegar a sucederle.

G. II. 136 (D. 38). Cada sustancia expresa todo el universo, pero algunas más distintamente que otras, especialmente cada una de ellas respecto a ciertas cosas, y de acuerdo con su punto de vista. La unión del alma y el cuerpo, y hasta la operación de una sustancia sobre otra, consisten sólo en este perfecto acuerdo mutuo, establecido intencionalmente por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada sustancia, siguiendo sus propias leyes, cede a lo que las otras exigen, y las operaciones de una, en

esta forma, siguen o acompañan la operación o el cambio de la otra.

G. II. 226. Ciertamente, en mi opinión, no hay nada en el universo de las criaturas que no necesite, para la perfección de su concepto, el concepto de todas las demás cosas del universo, pues todo influye en todo lo demás, de modo que si algunas fueran eliminadas o si se las supusiera diferentes, todas las cosas del mundo habrían sido distintas de lo que son ahora.

G. III. 143. Es verdad que hay milagro en mi sistema de la armonía preestablecida, y que Dios interviene en él de modo extraordinario, pero ello sólo sucedió en el comienzo de las cosas, después del cual todo siguió su propio camino en los fenómenos de la naturaleza, de acuerdo con las leyes de las almas y de los cuerpos.

G. III. 144. Me parece que puedo decir que mi hipótesis (relativa a la armonía preestablecida) no es gratuita, pues creo haber hecho resaltar que hay sólo tres hipótesis posibles (el *influxus physicus*, el ocasionalismo y la armonía preestablecida) y que sólo la mía es a la vez inteligible y natural; pero ello hasta puede probarse *a priori*.

XII. § 83. *Las tres clases de mónadas.*

G. VI. 600 (D. 211; L. 411). Es bueno hacer una distinción entre la *percepción*, que es el estado interno de la mónada que representa las cosas externas, y la *apercepción*, que es la *conciencia* o conocimiento reflexivo de este estado interno, y que no es dado a todas las almas, ni a la misma alma todas las veces. Es por la falta de esta distinción que los cartesianos han cometido el error de ignorar las percepciones de las cuales no tenemos conciencia... El razonamiento genuino depende de las verdades eternas o necesarias, como las de la lógica, la aritmética y la geometría, que producen una conexión indudable entre las ideas, y dan lugar a inferencias infalibles. Los animales en los que no

aparecen estas inferencias se llamas los *brutos*; pero aquellos que conocen estas verdades necesarias son propiamente los llamados *animales racionales*, y sus almas se llaman *espíritus* (*esprits*). Estas almas tienen el poder de ejecutar actos de reflexión, y de considerar lo que se llama el *ego*, sustancia, alma, espíritu, en una palabra, cosas y verdades *inmateriales*.

G. VI. 604 (D. 215; L. 420). Respecto del alma racional o espíritu, hay en ella algo más que en las mónadas y aún en las meras almas. No es sólo un espejo del universo de los seres creados, sino también una imagen de la Deidad. . . Es por esta razón que todos los espíritus, ya sean de hombres o de genios, que entran, en virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de sociedad con Dios, son miembros de la Ciudad de Dios, es decir, el Estado más perfecto, formado y gobernado por el más grande y mejor de los monarcas.

G. VI. 610 (D. 220; L. 230). Si fuésemos a dar el nombre de alma a todo lo que tiene percepción y apetencias en el sentido general que acabo de explicar, entonces, todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas; pero como el sentimiento es algo más que la mera percepción, creo que el nombre general de mónadas o entelequias debería bastar para las sustancias simples que sólo tienen percepción, y que el nombre de *almas* sólo debería darse a aquellas en las que la percepción es más distinta y va acompañada por la memoria.

G. IV. 479. (D. 73; L. 303). No debemos confundir o mezclar indiferentemente, con otras formas o almas, a los *espíritus* o al alma racional, que son de un orden más elevado y tienen incomparablemente más percepción que estas formas enterradas en la materia (que en mi opinión han de encontrarse por doquiera) siendo como pequeños dioses en comparación con éstas, ya que están hechas a la imagen de Dios, y que tienen en ellas algún rayo de la luz divina. Por esta razón, Dios gobierna a los espíritus como un príncipe gobierna a sus súbditos, y en verdad,

como un padre cuida de sus hijos; mientras que, en cambio, procede con las demás sustancias como un ingeniero trabaja con sus máquinas. Así, los espíritus tienen leyes especiales, que los colocan por encima de las revoluciones de la materia a través de todo el mismo orden que Dios ha instalado allí; y puede decirse que todo lo demás está hecho sólo para ellos, pues esas mismas revoluciones han sido ordenadas para la felicidad de los buenos y el castigo de los perversos.

G. V. 218. (N. E. 245). La conciencia o sentimiento del *Ego* muestra una identidad moral o personal. Y por ello es que distinguo la *incesabilidad* del alma de un bruto de la *inmortalidad* del alma de un hombre: ambas preservan la *identidad física y real*, pero tocante al hombre, es conforme a las reglas de la Divina Providencia que el alma retenga también una identidad moral ostensible para nosotros mismos, de modo de constituir la misma persona, capaz, en consecuencia, de sentir los castigos y las recompensas.

G. V. 219 (N. E. 247). En cuanto al *yo*, convendrá distinguirlo de la *apariencia del yo* y de la conciencia. El *yo* constituye una identidad real y física, y la *apariencia del yo*, acompañada de la verdad, le agrega la identidad personal.

G. III. 622. [Todas las mónadas] tienen *percepción... y apetencia... que se llama pasión en los animales, y voluntad allí donde la percepción es sujeto del entendimiento.*

G. V. 284 (N. E. 331). Es esencial, en las sustancias, actuar, en las sustancias creadas, padecer; en los espíritus, pensar; en los cuerpos, tener extensión y movimiento. Es decir, que hay clases o especies a las cuales un individuo no puede (por lo menos naturalmente) dejar de pertenecer, una vez que ha pertenecido a ellas.

G. V. 290 (N. E. 338). [En el hombre] la razón es un atributo fijo, perteneciente a cada individuo, y que nunca se pierde, aunque no siempre podamos percibirla.

G. V.. 529 (D. 190). A renglón seguido, pedís mi definición del *alma*. Respondo que el término *alma* puede ser empleado en sentido amplio y en sentido restringido. Hablando con amplitud, *alma* será lo mismo que vida o principio vital, es decir, el principio de acción interna que existe en la cosa simple o mónada, al cual corresponde acción externa. Y esta correspondencia de lo interno con lo externo, o representación de lo externo en lo interno, de lo compuesto en lo simple, de la multiplicidad en la unidad, constituye realmente la percepción. Pero en este sentido el alma se atribuye no sólo a los animales, sino también a todos los demás seres percipientes. En sentido estricto, *alma* designa una especie más noble de vida, a saber, la vida sensitiva, en la cual no sólo existe la facultad de percibir, sino también la de sentir, pues, en verdad, la atención y la memoria se suman a la percepción. Tal como, a su vez, la mente es una especie más noble de alma, o sea, que la mente es racional, en la cual la razón, o raciocinio a partir de la universalidad de las verdades, se suma al sentimiento. Y, por lo tanto, así como la mente es alma racional, el alma es vida sensitiva, y la vida es principio perceptivo.

XII. § 84. *Actividad y pasividad*

G. IV. 486 (D. 79; L. 317). Las formas acostumbradas de hablar pueden todavía conservarse perfectamente bien [en mi sistema]. Pues podemos decir que la sustancia cuya disposición explica un cambio en forma inteligible (de modo que podemos sostener que es esta la sustancia a la cual las demás han sido adaptadas, a este respecto, desde el principio, de acuerdo con el orden de los decretos divinos) es la sustancia que, tocante a este cambio, debemos concebir como *actuando* sobre las demás.

G. VI. 615 (D. 225; L. 245). Se dice que una criatura *actúa* exteriormente en la medida en que tiene perfección y que *padece* en relación con otra en la medida en que es imperfecta. Así, la *acción* se atribuye a la mónada en la medida en que tiene percep-

ciones distintas, y la pasión, en la medida en que sus percepciones son confusas. Y una criatura es más perfecta que otra en el sentido de que en ella se encuentra aquello que sirve para explicar *a priori* lo que ocurre en la otra, y es en este sentido que se dice que la primera actúa sobre la segunda. Pero en las sustancias simples la influencia de una mónada sobre otra es sólo ideal, y sólo puede tener efecto mediante la intervención de Dios, en la medida en que en las ideas divinas una mónada demanda que Dios, al regular a las demás desde el comienzo de las cosas, la tenga en consideración. . Y es así como, entre las criaturas, las actividades y pasividades son recíprocas. Pues Dios, al comparar dos sustancias simples, halla en cada una de ellas razones que lo obligan a adaptarla a la otra, y en consecuencia lo que es activo en ciertos aspectos es pasivo desde otro punto de vista; *activo*, en la medida en que sabemos distintamente que sirve para dar una razón a lo que sucede en otra, y *pasivo* en la medida en que la razón de lo que en ella ocurre ha de encontrarse en lo que se sabe distintamente de otra.

G. IV. 441 (1686). Cuando ocurre un cambio mediante el cual son afectadas varias sustancias (como en verdad las afecta todo cambio), creo que podemos decir que la que con ello pasa inmediatamente a un grado mayor de perfección o a una expresión más perfecta, ejerce su poder, y actúa, y que la que pasa a un grado menor da a conocer su debilidad, y *padece*. Sostengo también que toda acción de una sustancia dotada de percepción implica alguna *alegría*, y toda pasión algún *dolor*.

G. II. 13 (1686). La acción de una sustancia finita sobre otra sólo consiste en el aumento del grado de su expresión unido a la disminución de la de la otra, por cuanto Dios las ha formado de antemano para que se lleven de acuerdo.

G. V. 201 (N. E. 224). No sé si puede decirse que el mismo ser se llama acción en el agente y pasión en el paciente, y que se halla así en ambos sujetos a la vez, como una relación, o si no es

mejor decir que son dos seres, uno en el agente y otro en el paciente.

XII. § 86. *La materia prima como elemento de cada mónada*

G. VII. 322 (N. E. 720). Las sustancias poseen materia metafísica o poder pasivo en la medida en que expresan algo confusamente; poder activo en la medida en que expresan algo distintamente.

G. III. 636. Como las mónadas (excepto la primitiva) están sujetas a pasiones, no son puras fuerzas; son el fundamento, no sólo de las acciones, sino también de las resistencias o pasividades, y sus pasiones están en percepciones confusas. Es esto lo que implica la materia, o el infinito en el número.

G. II. 516. Una sustancia actúa tanto como puede, mientras no se lo impidan; empero, hasta una sustancia simple es impedida, pero no en forma natural, a menos que sea de modo interno, por sí misma. Y cuando se dice que una mónada es impedida por otra, esto debe entenderse de la representación de la otra en ella misma.

G. II. 306. *La materia prima...* [es] la fuerza pasiva primitiva o principio de la resistencia, que no consiste en la extensión, sino en lo que la extensión necesita, y complementa la entelequia o fuerza activa primitiva, de modo de producir la sustancia completa o mónada... Sostenemos que tal materia, es decir, el principio de pasión, persiste y se adhiere a su propia entelequia.

G. II. 325. Aunque Dios podría, por su poder absoluto, privar a una sustancia creada de su *materia secunda*, no puede en cambio despojarla de su *materia prima*; pues así la convertiría en *actus purus*, algo que sólo él es.

G. II. 368. [La *materia prima* de una mónada] no aumenta la masa, ni el fenómeno resultante de las mónadas, más de lo que un punto aumenta una línea.

XII. § 87. *La materia prima, fuente de la finitud, la pluralidad y la materia.*

G. VI. 546 (D. 169). Sólo Dios está por encima de toda la materia, por cuanto es su autor; pero las criaturas libres o liberadas de la materia quedarían al mismo tiempo desprendidas de la conexión universal, y serían como desertoras del orden general.

G. II. 324. Sacar éstas [inteligencias] de los cuerpos y del lugar, es sacarlas de la conexión y orden universal del mundo, que está constituido por relaciones de tiempo y de lugar.

G. II 412. Quienquiera acepte la armonía preestablecida, no puede sino admitir también la doctrina de la división actual de la materia en partes infinitas.

G. II. 460. Vos [Des Bosses] preguntáis además por qué debe haber mónadas actualmente infinitas en número. Respondo que para esto bastará su posibilidad, pues es mejor que las obras de Dios sean de lo más espléndido posible; pero lo mismo es exigido por el orden de las cosas, pues de otro modo los fenómenos no corresponderán a todos los percipientes indicables. Y por cierto que entre nuestras percepciones, por distintas que sean, concebimos que las habrá confusas en cualquier grado de pequeñez; y así habrá mónadas que les corresponderán, lo mismo que a las mayores y más distintas.

G. II. 248. Vos [de Volder] deseáis una vinculación necesaria entre la materia (o resistencia) y la fuerza activa, de modo de no unir las arbitrariamente. Pero la causa de la vinculación es que cada sustancia es activa, y toda sustancia finita es pasiva, mientras que la resistencia está vinculada con la pasión. Por lo tanto, tal conjunción es exigida por la naturaleza de las cosas.

XII. § 90. *Primera teoría del alma y el cuerpo*

G. VI. 539 (D. 163). Cuando me preguntan si éstos [principios vitales] son formas sustanciales, replico mediante una dis-

tinción: pues si el término se toma como lo hace Descartes, cuando sostiene... que el alma racional es la forma sustancial del hombre, yo respondería que sí. Pero diría que no si alguien entendiera el término como aquellos que imaginan la existencia de la forma sustancial de un trozo de piedra o de cualquier otro cuerpo no orgánico; pues los principios de la vida sólo pertenecen a los cuerpos orgánicos. Es verdad... que no hay porción de la materia en la que no haya innumerables cuerpos orgánicos y animados... Pero con todo ello, no debe decirse que cada porción de la materia es animada, así como no decimos que lo es un estanque lleno de peces, por más que cada pez lo sea.

G. VI. 543 (D. 167). No sólo el alma, sino también el mismo animal, subsisten... Lo que no comienza a vivir, tampoco deja de vivir; y la muerte, como la generación, es sólo la transformación del mismo animal, que a veces aumenta y a veces disminuye... Las máquinas de la naturaleza, siendo máquinas aun en sus partes más minúsculas, son indestructibles, a causa de la inclusión de la más pequeña en la más grande, *ad infinitum*. Por ello estamos obligados a sostener al mismo tiempo tanto la preexistencia del alma como la del animal, y la sustancia del animal como la del alma.

G. VII. 530 (D. 191). A cada entelequia primitiva o a cada principio vital hay unida perpetuamente cierta máquina natural que recibe entre nosotros el nombre de cuerpo orgánico: máquina que, si bien conserva su forma en general, consiste en un flujo, y es, como el buque de Teseo, perpetuamente reparada. Y no podemos estar seguros de que la más pequeña de las partículas recibidas por nosotros al nacer permanezca en nuestro cuerpo... Siempre permanece algún animal, aunque ninguno en particular pueda considerarse perpetuo.

G. V. 214 (N. E. 240). La organización o configuración, sin un principio vital subsistente, que llamo mónada, no bastaría para la continuación de *idem numero*, o del mismo individuo;

pues la configuración puede seguir, específicamente, sin persistir individualmente... Los cuerpos organizados, como los demás, continúan siendo los mismos sólo en apariencia... Pero en cuanto a las sustancias, que tienen en sí una unidad verdadera y realmente sustancial... y en cuanto a los seres sustanciales, que... están animados por cierto espíritu indivisible, corresponde decir que permanecen siendo perfectamente *el mismo individuo*, mediante esta alma o espíritu que constituye el *ego* en quienes piensan.

G. III. 356. He dicho, no absolutamente, que el organismo es esencial para la materia, pero se trata de la materia ordenada por una sabiduría soberana.

G. II. 100. Reconozco que el cuerpo solo, sin el alma, posee solamente unidad de agregación, pero la realidad que le queda proviene de las partes que lo componen, y que retienen su unidad sustancial mediante los innumerables cuerpos vivientes que están incluidos en ellas. Sin embargo, aunque un alma puede tener un cuerpo compuesto de partes animadas por almas separadas, el alma o forma del todo no está por ello compuesta de las almas o formas de las partes.

G. VI. 619 (D. 229; L. 258). No debe imaginarse... que cada alma tenga una cantidad o porción de materia que le pertenezca exclusivamente o que esté adherida a ella para siempre, y que, por lo tanto, posea otros seres vivientes inferiores... Pues todos los cuerpos están en perpetuo flujo, como los ríos... En los animales hay a menudo metamorfosis, pero nunca metempsi-cosis o transmigración de las almas; ni hay tampoco almas enteramente separadas ni espíritus desencarnados. Sólo Dios carece por completo de cuerpo.

G. II. 58 (1686). Dado que cada uno [el alma y el cuerpo] sigue sus propias leyes, actuando ella libremente y él sin opción, coincide (*se rencontre*) con el otro en los mismos fenómenos. Pero el alma no por ello deja de ser la forma de su cuer-

po, dado que expresa los fenómenos de todos los demás cuerpos de acuerdo con la relación que ellos guardan con el suyo.

G. VI. 595. Mucho me habría equivocado si hubiera objetado a los cartesianos que el acuerdo que, según ellos, Dios mantiene inmediatamente entre el alma y el cuerpo no constituye una verdadera unión, pues con toda seguridad que mi armonía preestablecida no puede constituirla tampoco... Empero, no niego que haya algo de esta índole, y ello sería análogo a la *presencia*, cuya noción, en cuanto se aplica a las cosas incorpóreas, todavía no ha sido suficientemente explicada.

G. VI. 598 (D. 209; L. 408). Cada sustancia simple o mónada especialmente importante, que constituye el centro de una sustancia compuesta (por ejemplo, de un animal) y el principio de su unidad, está rodeada de una *masa* compuesta de infinitud de otras mónadas, que constituyen el cuerpo particular de esta mónada central... Este cuerpo es orgánico cuando forma una especie de autómatas o máquinas naturales, que es una máquina no sólo como conjunto, sino también en las más pequeñas de sus partes observables.

G. II. 306. No ha de creerse que a cada entelequia deba de asignársele una porción infinitesimal de materia, pues no hay tal fragmento.

G. II. 378. Aunque no haya necesidad absoluta de que todo cuerpo orgánico esté animado, debemos juzgar que Dios no habría desdeñado la oportunidad de crear un alma, pues su sabiduría produce tanta perfección como puede.

G. III. 363. Las sustancias simples... no pueden poseer extensión, pues toda extensión es compuesta.

G. VII. 468. Nuestra materia sustancial sólo tiene partes potenciales, mientras que el cuerpo humano es un agregado.

XII. § 91. *Segunda teoría del alma y el cuerpo*

G. III. 657 (D. 234). Una sustancia verdadera (como por ejemplo un animal) está compuesta de un alma inmaterial y un cuerpo orgánico, y es el compuesto de los dos lo que se llama *unum per se*.

G. IV. 391 (D. 63). Así como todas las cosas están llenas de almas, están llenas también de cuerpos organizados.

G. V. 309 (N. E. 362). La unidad perfecta debe reservarse para los cuerpos animados o dotados de entelequias primitivas.

G. II. 75 (1686). Nuestro cuerpo en sí mismo, aparte del alma... sólo impropriamente puede llamarse *una* sustancia, igual que una máquina o un montón de piedras.

G. II. 77 (1686). Si se me pregunta, en particular, lo que digo del sol, del globo terráqueo, de la luna, de los árboles y cuerpos similares, y aun de las bestias, no puedo afirmar terminantemente que sean animados, o siquiera que son sustancias, o si son meramente máquinas o agregados de muchas sustancias. Pero puedo al menos decir que si no hubiera sustancias corpóreas como las que propongo, se deduciría que los cuerpos son sólo fenómenos verdaderos, como el arco iris... Nunca llegaremos a nada de lo que podamos decir: "ahí hay verdaderamente un ser", salvo cuando encontramos máquinas animadas a las cuales su alma o forma sustancial proporciona una unidad sustancial independiente de la unión externa del contacto. Y si no hay tal cosa, se deduce que, salvo el hombre, nada hay sustancial en el mundo visible.

G. II. 371. No niego *cierta unión metafísica real* entre el alma y el cuerpo orgánico... según la cual podría decirse que el alma está realmente en el cuerpo... Pero véis que he estado hablando, no de la unión de la entelequia o principio activo con la *materia prima* o fuerza pasiva, sino de la unión del alma, o de

la mónada misma (resultante de ambos principios) con la masa o con otras mónadas.

G. VII. 502. Toda mónada creada está provista de algún cuerpo orgánico... Toda masa contiene innumerables mónadas, pues aunque todo cuerpo orgánico de la naturaleza cuenta con su correspondiente mónada, contiene sin embargo en sus partes otras mónadas similarmente provistas de sus respectivos cuerpos orgánicos, que están subordinados al cuerpo orgánico primario.

G. VII. 511 (D. 120). En la medida en que por su unión con la materia [la forma sustancial] constituye una sustancia verdaderamente unitaria, o una cosa que es una *per se*, forma lo que llamo una *mónada*.

G. II. 118. En cuanto a la otra dificultad que vos [Arnauld], señor, oponéis, a saber, que el alma unida a la materia no constituye un ser verdaderamente unitario, dado que la materia no es verdaderamente una en sí misma, y el alma, a nuestro criterio, sólo le da una denominación extrínseca, respondo que es la sustancia animada, a la cual pertenece esta materia, la que constituye verdaderamente un solo ser, y que la materia tomada como mera masa sólo es puro fenómeno, o una apariencia bien fundada.

G. II. 120. Un todo que posea verdadera unidad puede seguir siendo el mismo individuo, hablando estrictamente, aunque gane o pierda partes, como lo experimentamos en nosotros mismos.

G. II. 368. Una nueva entelequia puede ser creada, aunque no se cree ninguna nueva porción de masa; pues aunque la masa ya tenga unidades por todas partes, siempre es capaz de otras nuevas, dominando a muchas otras; como si hubierais de imaginar que Dios hiciese un cuerpo orgánico de una masa que, como un todo, es inorgánica, por ejemplo, un trozo de piedra, y le implantara un alma; pues hay tantas entelequias como cuerpos orgánicos.

G. II. 370. Cada parte de un cuerpo orgánico contiene otras entelequias.

G. II. 304. Una fracción o mitad de un animal no es un ser *per se*, pues esto sólo puede entenderse del cuerpo animal, que no es un ser *per se*, sino un agregado, y dotado de unidad aritmética, pero no metafísica.

G. II. 251. Una entelequia primitiva nunca puede aparecer o extinguirse naturalmente, y nunca puede carecer de cuerpo orgánico.

XII. § 92. *El vinculum substantiale*

G. II. 399. Como el pan no es realmente una sustancia, sino un ser por agregación o un *substantiatum*, resultante de innumerables mónadas mediante cierta unión superpuesta, su sustancialidad consiste en esta unión; así, no es necesario, según vosotros [los católicos] que Dios deba abolir o modificar esas mónadas, sino que bastará con que les saque aquello mediante lo cual producen un nuevo ser, a saber, esta unión; así, la sustancialidad que consiste en ella cesará, por más que el fenómeno subsista, por cuanto proviene no de esas mónadas, sino de algún equivalente divino reemplazante de la unidad de esas mónadas. De este modo, no habrá en realidad ningún sujeto sustancial presente. Pero nosotros, que rechazamos la transubstanciación, no tenemos necesidad de tales teorías. [Este pasaje precede a la primera sugestión del *vinculum substantiale*.]

G. II. 435. Debemos optar por una de estas dos nociones: o bien los cuerpos son meros fenómenos, y por tanto la extensión misma también lo es, sólo las mónadas son reales, y la unión es provista por la operación del alma percipiente en el fenómeno, o bien, si la fe nos lleva a admitir las sustancias corpóreas, esta sustancia consistirá en la realidad de la unión, que añade algo absoluto (y por lo tanto sustancial), aunque temporario, a las mónadas que han de ser unidas... Si este vínculo sustancial de

las mónadas estuviera ausente, todos los cuerpos, con todas sus cualidades, sólo serían fenómenos bien fundados.

G. II. 461. Como lo sobrenatural se opone a la filosofía, no necesitamos más que las mónadas y sus modificaciones internas.

G. II. 481. He cambiado de opinión, de modo que creo que nada absurdo resultará si sostenemos que también el *vinculum substantiale*... es ingenerable e incorruptible; pues en verdad no creo que deba admitirse ninguna sustancia corpórea salvo allí donde hay un cuerpo orgánico con una mónada dominante... De modo que, como niego... no sólo que el alma, sino también que el animal pueda perecer, diré que tampoco el *vinculum substantiale*... puede aparecer sin cesar naturalmente.

G. II. 516. Este *vinculum substantiale* es naturalmente, pero no esencialmente, un vínculo. Pues requiere mónadas, pero no las implica necesariamente, desde el momento que puede existir sin mónadas, y las mónadas sin él.

G. II. 517. Si sólo las mónadas fueran sustancias, sería necesario, o bien que los cuerpos fuesen meros fenómenos, o que el *continuum* se compusiera de puntos, lo cual es ciertamente absurdo. La continuidad real sólo puede provenir del *vinculum substantiale*.

G. II. 520. Las mónadas no constituyen por sí solas el *continuum*, ya que *per se* están desprovistas de toda conexión, y cada una es como un mundo aparte. Pero en la *materia prima* (pues la *materia secunda* es un agregado), o en el elemento pasivo de una sustancia compuesta, está implicado el fundamento de la continuidad, de la que el verdadero *continuum* surge a partir de las sustancias compuestas yuxtapuestas... Y en este sentido quizás pueda yo afirmar que la extensión es una modificación de la *materia prima*, o de aquello que es formalmente no extenso.

XII. § 94. *La preformación*

G. VII. 531 (D. 192). Sostengo que las almas, latentes en los animalillos seminales desde el comienzo de las cosas, no son racionales hasta que, mediante la concepción, son destinadas para la vida humana; pero una vez que se han convertido en racionales y se han hecho capaces de conciencia y de sociedad con Dios, creo que nunca deponen el carácter de ciudadanas de la República de Dios... La muerte... puede hacer confusas las percepciones, pero no puede borrarlas por entero de la memoria, de modo que cuando se recupera el uso de ésta, tienen lugar las recompensas y los castigos.

G. VI. 152. Sostengo que las almas, y en general las sustancias simples, sólo pueden comenzar mediante la creación, y terminar mediante la aniquilación: y como la formación de los cuerpos orgánicos animados no parece explicable en el orden de la naturaleza, a menos que supongamos una *preformación* ya orgánica, he inferido de aquí que lo que llamamos generación de un animal es sólo una transformación y aumento; por ello, como el mismo cuerpo ya estaba organizado, es de creer que estaba ya animado, y que tenía la misma alma... Yo creería que las almas que serán un día humanas, como las de las demás especies, han estado en la simiente, y en los antepasados hasta llegar a Adán, y que han existido, en consecuencia, desde el comienzo de las cosas, siempre en una suerte de cuerpo organizado... pero parece apropiado pensar, por muchas razones, que hayan existido entonces sólo como almas sensitivas o animales... y que hayan permanecido en ese estado hasta el momento de la generación del hombre, a quien pertenecerían, pero que entonces recibieron la razón, ya sea que exista un método natural de elevar un alma sensible al grado de alma racional (lo que me cuesta concebir) o que Dios haya proporcionado la razón a esta alma

mediante una operación especial o (si lo preferís) mediante una especie de *transcreación*.

G. VI. 352. Preferiría prescindir del milagro en la creación del hombre, como de los demás animales; y esto podría explicarse concibiendo que, entre las muchas almas y animales, o por lo menos cuerpos orgánicos vivientes, que hay en la simiente, sólo las almas destinadas a alcanzar un día la naturaleza humana contengan la razón que entonces aparecerá en ellas.

G. III. 565. Subsiste la cuestión de si la base de la transformación, o el ser viviente preformado, está en el ovario... o en el esperma... Pues sostengo que siempre debe haber un ser viviente preformado, ya sea planta o animal, que es la base de la transformación, y que debe contener la misma mónada dominante.

G. VI. 543 (D. 167). Comparto la opinión del señor Cudworth... de que las leyes del mecanismo, por sí solas, no pueden formar un animal, allí donde no hay por el momento nada organizado.

XIII. § 96. *Estados mentales inconscientes*

G. V. 107 (N. El 118). Lo que es observable debe estar compuesto de partes que no lo son... Nos resulta imposible pensar expresamente sobre todos nuestros pensamientos; de otro modo, la mente reflexionaría sobre cada reflexión hasta el infinito, sin poder ser jamás capaz de pasar a un nuevo pensamiento.

G. V. 109 (N. E. 120). Estas ideas de los sentidos (calor, blandura, frío) son simples en apariencia, porque, siendo confusas, no suministran a la mente los medios de distinguir sus contenidos.

G. V. 48 (N. E. 49; L. 373). Estas percepciones insensibles también señalan y constituyen al mismo individuo, que es caracterizado por huellas o expresiones que conservan de los estados precedentes de dicho individuo... También es mediante las per-

cepciones insensibles como explicamos la admirable armonía preestablecida del alma y del cuerpo, y aun de todas las mónadas.

G. V. 49 (N. E. 51; L. 377). También he observado que, en virtud de variaciones insensibles, dos cosas individuales no pueden ser perfectamente iguales, y que deben siempre diferir en algo más que el número.

G. V. 79 (N. E. 84). *Filaletes* [Locke]: Es muy difícil concebir que una verdad esté en la mente, si la mente nunca ha pensado esa verdad. *Teófilo* [Leibniz]. . . Este razonamiento prueba demasiado; pues si las verdades son pensamientos, nos veremos privados, no sólo de verdades en las que nunca hemos pensado, sino también de aquellas que hemos pensado, pero en las cuales ya no estamos pensando en acto; y si las verdades no son pensamientos, sino hábitos y aptitudes, naturales o adquiridas, nada impide que haya algunas en nosotros en las cuales nunca hemos pensado y nunca pensaremos.

G. V. 148 (N. E. 166). Tenemos siempre una infinidad de percepciones diminutas sin percibir las. Nunca estamos sin *percepciones*, pero es necesario que estemos a menudo sin *apercepciones*, lo cual ocurre cuando no hay percepciones observadas (*distingúees*).

G. V. 97 (N. E. 105). Para que el conocimiento, las ideas o las verdades estén en nuestra mente, no es necesario que las hayamos pensado alguna vez actualmente; son sólo hábitos naturales, es decir, disposiciones y actitudes activas y pasivas y más que una *tabula rasa*.

XIV. § 99. *Ideas y verdades innatas*

G. V. 70 (N. E. 75). Convengo en que aprendemos las ideas y verdades innatas, ya sea yendo a sus fuentes, o verificándolas mediante la experiencia. Por tanto, yo no hago la suposición que vos [Locke] hacéis, como si, en el caso del cual habláis, no apren-

diésemos nada nuevo. Y no puedo aceptar la proposición según la cual "todo aquello que aprendemos no es innato".

G. V. 71 (N. E. 76). *Fil.*: ¿No es posible acaso que no sólo los términos o palabras que utilizamos, sino también las ideas, nos lleguen desde afuera? *Teo.*: Sería entonces necesario que nosotros mismos estuviéramos fuera de nosotros, pues las ideas intelectuales, o ideas de la reflexión, se extraen de nuestra mente: Y me gustaría mucho saber cómo podríamos tener la idea del ser, si no fuéramos nosotros mismos seres, y no halláramos así el ser en nosotros mismos.

G. V. 76 (N. E. 80). Si [la mente] sólo tuviese la mera capacidad de recibir conocimiento... no sería la fuente de las verdades necesarias, como ya he demostrado que lo es; pues es incontestable que los sentidos no bastan para probar su necesidad.

G. V. 79 (N. E. 84). La proposición que dice *lo dulce no es amargo*, no es innata, de acuerdo con el sentido que hemos dado al término *verdad innata*. Pues las sensaciones de dulce y amargo provienen de los sentidos externos... Mientras que en cuanto a la proposición *el cuadrado no es un círculo*, podemos decir que es innata, pues, al considerarla, hacemos una subsunción o aplicación del principio de contradicción a lo que el propio entendimiento suministra.

G. V. 100 (N. E. 111). Me opondrán este axioma, admitido entre los filósofos: *que nada hay en el alma que no provenga de los sentidos*. Pero debemos exceptuar al alma misma y sus afecciones. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. Ahora bien, el alma contiene el ser, sustancia, unidad, identidad, causa, percepción, razonamiento, y muchas otras nociones, que los sentidos no pueden suministrar.

G. V. 139 (N. E. 156). Una sucesión de percepciones despierta en nosotros la idea de la duración, pero no la crea.

G. V. 279 (N. E. 325). [Las ideas] expresan sólo posibilidades: así, aunque nunca hubiera ocurrido un parricidio... el parricidio sería un crimen posible, y su idea sería real.

G. V. 324 (N. E. 380). El objeto de los predicados es muy útil, y deberíamos más bien pensar en rectificarlos que en rechazarlos. Puede bastar con las sustancias, cantidades, cualidades, acciones o pasiones, y relaciones... añadiendo los otros formados mediante su composición.

G. V. 338 (N. E. 400). Es completamente cierto que la verdad está siempre fundada en el acuerdo o desacuerdo de las ideas, pero no es verdad, en general, que nuestro conocimiento de la verdad sea una percepción de este acuerdo o desacuerdo.

G. V. 347 (N. E. 410). En cuanto a las verdades de hecho primitivas, son experiencias inmediatas internas de un sentimiento de inmediación. Y aquí es donde sobreviene la primera verdad de los cartesianos o de San Agustín: *pienso, luego existo*, es decir, *soy una cosa que piensa*. Pero... no sólo es inmediatamente claro para mí que *pienso*, sino que también me resulta igualmente claro que *tengo pensamientos diferentes*... De modo que el principio cartesiano es válido, pero no es el único de su clase.

G. V. 391 (N. E. 469). Siempre podemos decir que la proposición *yo existo* es de máxima evidencia, por ser una proposición que no puede ser probada mediante ninguna otra, o sea una *verdad inmediata*. Y decir: *pienso, luego existo* no es, propiamente, probar la existencia mediante el pensamiento, pues pensar y ser pensante es la misma cosa; y decir *estoy pensando* es ya decir *soy*. Podéis, sin embargo, con alguna razón, excluir esta proposición de entre los axiomas, pues es una proposición de hecho, fundada en una experiencia inmediata, y no una proposición necesaria, cuya necesidad se vea en el acuerdo (*convenance*) inmediato de las ideas. Por el contrario, sólo Dios ve

cómo estos dos términos, *yo* y *existencia*, están vinculados, o sea, por qué existen.

G. V. 415 (N. E. 499). La apercepción inmediata de nuestra existencia y de nuestros pensamientos nos suministra las primeras verdades *a posteriori* o verdades de hecho, es decir, que las *primeras experiencias*, como proposiciones idénticas, contienen las primeras verdades *a priori* o verdades de razón... Ambas son refractarias a la demostración y pueden ser llamadas *inmediatas*; las primeras, porque hay inmediación entre el entendimiento y su objeto, las segundas, porque hay intermediación entre el sujeto y el predicado.

G. VII. 263 (N. E. 716). Entendemos por la palabra *idea* algo que está en nuestra mente; por lo tanto las marcas impresas en el cerebro no son ideas... Pero en nuestras mentes hay muchas cosas, por ejemplo, pensamientos, percepciones, afecciones, que no reconocemos como ideas, si bien no pueden ocurrir sin ellas. Pues una idea no consiste para nosotros *en ningún acto de pensamiento, sino una facultad*... Hay, sin embargo, también en esto, cierta dificultad; pues tenemos una facultad remota de pensar sobre todas las cosas, aun aquellas de cuyas ideas estamos tal vez privados, porque tenemos la facultad de recibirlas; por lo tanto una idea exige *alguna cuasi facultad o facilidad de pensar en una cosa*. Pero aun esto no basta... Es por lo tanto necesario que haya algo en mí *que no sólo conduzca a la cosa, sino que también la exprese*. [Véase XI. § 75.]

G. IV. 357 (D. 48). La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción... Las primeras verdades de hecho son tantas como las percepciones inmediatas.

G. V. 15 (D. 95; N. E. 15). En cuanto a la cuestión de si tenemos ideas y conocemos verdades nacidas con nosotros, no encuentro que su averiguación sea absolutamente necesaria para los comienzos, ni para la práctica del arte de pensar... La cuestión del origen de nuestras ideas y máximas no es preliminar en

la filosofía; y debemos haber cumplido grandes progresos para resolverla bien.

G. VI. 505 (D. 155). Como los sentidos y las inducciones nunca pueden enseñarnos verdades perfectamente universales, ni aquello que es absolutamente necesario, sino únicamente lo que es, y lo que se encuentra en ejemplos particulares, y como sin embargo conocemos verdades necesarias y universales... se deduce que hemos hallado estas verdades, en parte, dentro de nosotros mismos.

G. II. 121. Convengo en que la idea que tenemos del pensamiento es clara, pero no todo lo claro es distinto... Es un abuso querer utilizar ideas confusas, por claras que sean, para demostrar que algo no puede existir.

G. III. 479. El alma es innata para sí misma, podríamos decir, y en consecuencia, también lo son la existencia, sustancia, unidad, mismidad, diversidad, etc....

G. V. 156 (N. E. 175). *Fil.*: Los cuerpos no nos suministran por medio de los sentidos una idea tan clara y distinta de la fuerza activa como la que tenemos de ella gracias a las reflexiones que hacemos sobre las operaciones de nuestra mente... *Teo.*: Estas consideraciones son muy acertadas.

G. V. 340 (N. E. 402). Como toda creencia consiste en recuerdos de la vida pasada, de pruebas o de razones, no está en nuestro poder ni en nuestro libre albedrío creer o no creer, pues la memoria no es algo que dependa de nuestra voluntad.

G. V. 66 (N. E. 70). Siempre he estado, como todavía lo estoy, en favor de la idea innata de Dios... y en consecuencia, de otras ideas innatas, que no pueden provenir de los sentidos. Ahora voy todavía más allá, de conformidad con el nuevo sistema, y hasta pienso que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propia naturaleza, y que es imposible que puedan serle dados por los sentidos... Pero por el momento dejaré de lado esta investigación, y acomodándome a las

expresiones recibidas... examinaré cómo deberíamos decir, en mi opinión, aun en el sistema usual (hablando de la acción de los cuerpos sobre el alma, como los copernicanos, al igual que otros hombres, hablan, con buen fundamento, del movimiento del sol) que hay ideas y principios que no nos vienen de los sentidos, que hallamos en nosotros sin haberlos formado, aunque los sentidos nos den ocasión de advertirlos.

G. III. 659. No hay necesidad (según parece) de tomarlas [las ideas] como algo exterior. Es suficiente considerar las ideas como nociones, es decir, como modificaciones de nuestra alma.

XIV. § 102. *Distinción entre sentido e intelecto*

G. IV. 436 (1686). Hasta puede probarse que la noción de magnitud, de figura y de movimiento, no es tan distinta como se supone, y que implica algo imaginario y relativo a nuestras percepciones, como ocurre también (aunque en mucho mayor grado) con el color, el calor, y otras cualidades similares, respecto de las cuales podemos dudar si realmente se hallan en la naturaleza de las cosas exteriores a nosotros.

G. V. 77 (N. E. 82). Las ideas intelectuales que son la fuente de las verdades necesarias no provienen de los sentidos... Las ideas que provienen de los sentidos son confusas, y las verdades que dependen de ellas lo son también, al menos en parte; mientras que las ideas intelectuales y las verdades que de ellas dependen son distintas, y ni unas ni otras tienen origen en los sentidos, aunque es verdad que sin éstos nunca podríamos pensar.

G. V. 108 (N. E. 119). Distingo entre ideas y pensamientos; pues siempre tenemos todas las ideas puras o distintas independientemente de los sentidos; pero los pensamientos siempre corresponden a alguna sensación.

G. V. 117 (N. E. 130). Parece que los sentidos no pueden convencernos de la *existencia* de cosas sensibles sin ayuda de la

razón. Por ella, yo debería sostener que la consideración de la existencia proviene de la reflexión.

G. V. 197 (N. E. 220). Los sentidos nos suministran la materia para las reflexiones, y nunca pensaríamos siquiera en el pensamiento si no pensáramos en alguna otra cosa, o sea, en los particulares que los sentidos suministran.

G. V. 220 (N. E. 248). La memoria presente o inmediata, o el recuerdo de lo que acaba de suceder, o sea, la conciencia o reflexión que acompaña la acción interna, no puede naturalmente engañarnos; de lo contrario no podríamos siquiera estar seguros de que estamos pensando determinada cosa... Si las experiencias internas inmediatas no son ciertas, no habrá verdad de hecho de la que podamos estar seguros.

G. V. 363 (N. E. 432). Las ideas de las cualidades sensibles son confusas, y los poderes que deben producirlas, consecuentemente, suministran, a su vez, tan sólo ideas en las que hay un elemento de confusión; de manera que no podemos conocer las conexiones entre estas ideas de otro modo que mediante la experiencia, salvo en la medida en que son reducidas a ideas distintas que las acompañan, como se ha hecho, por ejemplo, respecto de los colores del arco iris y de los prismas.

G. V. 373 (N. E. 445). Nuestra certeza sería escasa, o más bien nula, si no tuviera otro fundamento para las ideas simples que el proveniente de los sentidos... Las ideas están al principio en nuestra mente, y aun nuestros pensamientos surgen de nuestra propia naturaleza, sin que las restantes criaturas sean capaces de tener una influencia inmediata sobre nuestra alma. Además, el fundamento de nuestra certeza respecto de las verdades universales y eternas está en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, pues tampoco las ideas puras e inteligibles dependen de ellos... Pero las ideas de las cualidades sensibles... (que en realidad sólo son fantasmas) nos llegan de los sentidos, es decir, de nuestras percepciones confusas. Y el

fundamento de la verdad de las cosas contingentes y particulares está en el éxito, que prueba que los fenómenos de los sentidos están vinculados correctamente, tal como lo exigen las verdades inteligibles.

G. VI. 499 (D. 149). Podemos decir que las cualidades sensibles son en realidad cualidades ocultas, y que debe haber ciertamente otras más manifiestas, que podrían hacerlas explicables. Y lejos de que sólo entendamos las cosas sensibles, son éstas, precisamente, las que menos entendemos.

G. VI. 500 (D. 150). Sin embargo, debemos hacer justicia a los sentidos en cuanto a que, además de estas cualidades ocultas, nos hacen conocer otras cualidades más manifiestas, que nos suministran nociones más distintas. Éstas son las atribuidas al *sentido común*, porque no hay sentido externo al que estén especialmente adjuntas y al que le sean peculiares... Tal es la idea de los números... Es así también como percibimos las figuras... Aunque es cierto que, para concebir distintamente los números y las figuras en sí mismos... debemos llegar a cosas que los sentidos no pueden suministrar, y que el entendimiento añade a los datos de los sentidos.

G. VI. 502 (D. 152). Hay, por tanto, tres clases de nociones: aquellas que son *sensibles únicamente*, y que son los objetos apropiados a cada sentido particular, las que son a la vez *sensibles e inteligibles*, que pertenecen al sentido común, y aquellas que son *inteligibles únicamente*, que son peculiares al entendimiento.

G. I. 352. La señal del conocimiento imperfecto, para mí, se da cuando el sujeto tiene propiedades de las cuales aún no puede dar prueba. Así, los geómetras, que hasta ahora no han sido capaces de demostrar las propiedades de la línea recta, habiéndolas dado por sabidas, tampoco tienen aún una idea suficientemente distinta de ella.

G. II. 412. ¡Ojalá que la incomprendibilidad fuera sólo un atributo de Dios! Entonces podríamos tener más esperanzas de entender la naturaleza. Pero es demasiado cierto que no hay ninguna parte de ésta que podamos entender perfectamente... Ninguna criatura, por más noble que sea, puede percibir o comprender distintamente la infinitud en ningún momento dado; más aún, quienquiera que entendiéndose un trozo de materia, entendería el universo íntegro.

XIV. § 103. *La cualidad de las ideas*

G. V. 243 (N. E. 273). Tengo esta idea [distinta] de él [un pentágono], pero no puedo formarme la imagen de ese polígono.

G. II. 265. Los modos de actuar de la mente, decís, son más oscuros. Yo habría dicho que son los más claros, y casi los únicos claros y distintos.

G. V. 472 (N. E. 574). Sólo Dios tiene la ventaja de poseer únicamente conocimiento intuitivo.

XIV. § 104. *La definición*

G. V. 248 (N. E. 279). Cuando sólo hay una idea incompleta, el mismo sujeto es susceptible de muchas definiciones mutuamente independientes, de modo que no podemos siempre derivar una de la otra... y entonces, sólo la experiencia nos enseña que todas son de una misma índole.

G. V. 274 (N. E. 317). La [definición] real muestra la posibilidad de la cosa definida, mientras que la definición nominal no lo hace.

G. V. 275 (N. E. 319). Los términos simples no pueden tener una definición nominal: pero... cuando son simples únicamente en relación con nosotros (porque carecemos de los medios para analizarlos hasta alcanzar las percepciones elementales

de las que están compuestos), como caliente, frío, amarillo, verde, pueden recibir una definición real, que explicará su causa.

G. V. 300 (N. E. 353). Cuando la cuestión se refiere a las ficciones y a la posibilidad de las cosas, las transiciones de especie a especie pueden ser imperceptibles... Esta indeterminación subsistiría aunque conociésemos perfectamente el interior de las criaturas de que se trata. Pero no me parece que ello pudiera impedir que las cosas tuvieran esencias reales independientemente del entendimiento, o que nosotros las conociésemos.

G. IV. 424 (D. 30) (1684). Establecemos una distinción entre las *definiciones nominales*, que sólo contienen los rasgos de la cosa que debe ser distinguida de otras, y *definiciones reales*, de las cuales se desprende que la cosa es posible; y con esto se responde a Hobbes, quien sostenía que las verdades son arbitrarias porque dependen de definiciones nominales, sin considerar que la realidad de la definición no es arbitraria, y que no pueden juntarse dos nociones cualesquiera.

G. IV. 450 (1686). Cuando [la definición] empuja el análisis hasta alcanzar las nociones primitivas, sin suponer de antemano nada cuya posibilidad exija una prueba *a priori*, la definición es perfecta o *esencial*.

XIV. § 105. *La Característica Universalis*

G. V. 460 (N. E. 559). Sostengo que la invención de la forma de los silogismos es una de las más hermosas de la mente humana, y hasta una de las más considerables. Es una especie de *matemática universal* cuya importancia no es suficientemente conocida.

G. V. 461 (N. E. 560). Debe saberse además que hay *conclusiones silogísticas válidas*... v. g.: Jesucristo es Dios, luego, la madre de Jesucristo es la madre de Dios... Si David es el padre de Salomón, indudablemente Salomón es hijo de David. Y estas

consecuencias son infaliblemente demostrables mediante verdades de las cuales dependen los propios silogismos comunes.

G. I. 57 (hacia 1672). En filosofía he encontrado un medio de cumplir en todas las ciencias lo que Descartes y otros han hecho en aritmética y geometría con el álgebra y el análisis, mediante el *Ars Combinatoria*... Por medio de ésta, todas las nociones compuestas del mundo se reducen a unas pocas nociones simples, a manera de alfabeto; y mediante la combinación de dicho alfabeto se halla la forma de averiguar, llegado el momento, mediante un método ordenado, todas las cosas con sus teoremas respectivos y cuanto sea posible investigar respecto de ellas.

G. III. 216. Había considerado esta cuestión... cuando era un joven de diecinueve años, en mi librito *de Arte Combinatoria*, y mi opinión es que los caracteres verdaderamente reales y filosóficos deben corresponder al análisis de los pensamientos. Es verdad que esos caracteres supondrían de antemano la filosofía verdadera, y es sólo ahora cuando me atrevería a emprender su elaboración.

G. M. II. 104. Lo mejor y más conveniente respecto de mi nuevo cálculo [el cálculo infinitesimal] es que ofrece las verdades mediante una especie de análisis, y sin ningún esfuerzo de la imaginación, cosa que comúnmente sólo ocurre por casualidad, y ello nos da sobre Arquímedes todas las ventajas que Vieta y Descartes nos habían dado sobre Apolonio.

G. VII. 185. [Al relatar una especulación que concibió en su adolescencia, dice Leibniz:] Llegué a esta notable consideración, a saber, que podía inventarse cierto *Alfabeto de los pensamientos humanos*, y que de la combinación de las letras de este alfabeto, y del análisis de las palabras formadas con ellas, todo podía descubrirse y comprobarse... En aquella época no advertí bien la magnitud del asunto. Pero más tarde, cuando más avancé en el conocimiento de las cosas, más se confirmó mi resolución de llevar adelante un proyecto de tal importancia.

G. VII. 20. El álgebra no es la verdadera característica de la geometría, sino que debe encontrarse otra por completo diferente, que estoy seguro sería más útil que el álgebra para la utilización de la geometría en las ciencias mecánicas. Y me admira que esto no haya sido observado por nadie hasta ahora. Pues casi todos los hombres estiman que el álgebra es el verdadero arte matemático del descubrimiento, y mientras obedezcan a este perjuicio nunca hallarán los caracteres verdaderos de las demás ciencias.

G. VII. 198. El progreso del arte del descubrimiento racional depende en gran parte del arte de las características (*ars characteristic*). La razón por la cual las personas buscan habitualmente las demostraciones sólo en los números y en las líneas y en las cosas representadas por dichos elementos se reduce tan sólo al hecho de que no hay, fuera de los números, caracteres convenientes que correspondan a las nociones.

XV. § 106. *Cuatro pruebas de la existencia de Dios*

G. VII. 302 (D. 100; L. 337). Además del mundo o del agregado de las cosas finitas, hay cierta unidad que es dominante, no sólo como el alma en mí, o mejor dicho como el *ego* mismo en mi cuerpo, sino también en un sentido mucho más elevado. Pues la unidad dominante del universo no sólo rige el mundo sino que también lo construye o conforma. Es algo superior al mundo, y, por así decir, extramundano, y es ciertamente la razón última de las cosas. Pues la razón suficiente de la existencia no puede hallarse en ninguna cosa particular ni en todo el agregado y serie de las cosas. Supongamos que desde toda la eternidad hubiera existido un libro de elementos de geometría, y que se hubiera hecho de él, sucesivamente, una copia tras otra, cada una sobre la anterior: es evidente que, aunque podamos hallar el origen del libro presente en aquel del cual fue copiado, sin embargo, por más que recorriésemos hacia atrás la serie, tantas

copias como quisiéramos, nunca hallaríamos su razón completa, pues siempre podemos preguntar por qué han existido tales libros durante todo el tiempo, y a mayor abundamiento, por qué hubo de hacer libros en absoluto, y escritos en esa forma. Lo que es cierto de los libros también lo es de los diferentes estados del mundo, pues, a pesar de ciertas leyes del cambio, el estado subsiguiente es, de algún modo, una copia del que lo precede. Por lo tanto, en cualquier estado al que retrocedáis, nunca hallaréis la razón completa de las cosas, es decir, la razón por la cual existe un mundo, por qué éste y no otro.

Podéis suponer, en verdad, que el mundo es eterno; pero como con ello suponéis tan sólo una sucesión de estados, en ninguno de los cuales encontraréis la razón suficiente, y como no hay ningún número de ellos que ayude en lo más mínimo a explicarlos, es evidente que la razón debe buscarse en otra parte. Pues en las cosas eternas, aunque no haya causa, debe haber una razón, la cual, para las cosas permanentes, es la necesidad misma o esencia; pero para la serie de cosas cambiantes, si se supone que se suceden unas a otras desde toda la eternidad, esta razón sería, como veremos en seguida, el predominio de las inclinaciones, que no constituye una razón imperiosa... sino que sólo comprende razones inclinantes. De todo ello resulta evidente que, aun suponiendo la eternidad del mundo, no podemos eludir la razón última extramundana de las cosas, o sea, Dios... Pues la raíz última de todo debe ser algo que tenga necesidad metafísica, y como la razón de toda cosa existente sólo puede hallarse en otra cosa existente, se deduce que debe existir necesariamente un Ser dotado de necesidad metafísica, un Ser de cuya esencia sea existir; y así, debe haber algo diferente de esa pluralidad de seres, el mundo, que, como hemos admitido y demostrado, no tiene necesidad metafísica.

G. VI. 614. (D. 224; L. 241). En Dios está la fuente, no sólo de la existencia, sino también de las esencias en la medida

en que son reales, o sea, la fuente de lo que es real en su posibilidad. Pues el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de las cuales ellas dependen, y sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo no habría nada existente, sino que nada sería siquiera posible. Pues si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o en las verdades eternas, esta realidad debe necesariamente estar fundada en algo existente y actual, y consecuentemente, en la existencia del Ser necesario, en quien la esencia implica la existencia, o en quien basta ser posible para ser actual. Así, sólo Dios (o el Ser necesario) tiene esta prerrogativa de existir necesariamente si su existencia es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de aquello que no implica límites, ni negación, y que por tanto no implica tampoco contradicción, ello basta, por sí mismo, para hacer conocer *a priori* la existencia de Dios. Lo hemos probado también mediante la realidad de las verdades eternas... Sin embargo, no debemos imaginar, como lo hacen algunos, que las verdades eternas, siendo dependientes de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad... Ello sólo sucede con las verdades contingentes, cuyo principio es la *adecuación* o la elección de lo *óptimo*, mientras que las verdades necesarias sólo dependen de su entendimiento, y son su objeto interno. Así, sólo Dios es la unidad primaria o sustancia simple original, de la cual todas las mónadas creadas o derivadas son productos, y en la cual tienen su nacimiento, por así decir, en fulguraciones continuas de la Divinidad, por momentos, limitadas por la receptividad del ser creado, uno de cuyos rasgos esenciales es tener límites. En Dios hay el *poder*, que es la fuente de todo, luego el *conocimiento*, cuyo contenido es la variedad de ideas, y finalmente la *voluntad*, que introduce cambios o crea productos de acuerdo con el principio de lo mejor. Estas características corresponden a lo que en las mónadas creadas constituye el sujeto o base [véase la nota de Latta, L. 245], a la facultad de la percepción, y a la facultad

de la apetencia. Pero en Dios estos atributos son absolutamente finitos o perfectos; y en las mónadas creadas... sólo hay imitaciones de estos atributos, de acuerdo con el grado de perfección de la mónada correspondiente.

XV. § 107. *El argumento ontológico*

G. V. 419 (N. E. 504). [El argumento ontológico] no es un paralogismo, sino una demostración imperfecta, al suponer algo que todavía es necesario probar, para dar al argumento evidencia matemática; en efecto, se supone tácitamente que esta idea del ser máximo y dotado de máxima perfección es posible y no implica contradicción. Y ya es algo que, mediante esta observación, se demuestre que *suponiendo que Dios es posible, exista*, lo cual es privilegio exclusivo de la divinidad... El otro argumento de Descartes (quien se propone demostrar la existencia de Dios a partir de la idea que de Él tenemos en nuestra alma y que debe provenir del original) es todavía menos concluyente.

G. V. 420 (N. E. 505). Casi todos los medios que han sido empleados para demostrar la existencia de Dios son buenos, y podrían servir para su objeto si se los perfeccionara.

G. IV. 406 (D. 137). Si el Ser necesario es posible, existe. Pues el Ser necesario y el Ser por su esencia son una y la misma cosa... Si el Ser mediante sí mismo es imposible, todos los seres mediante otros lo son también, pues sólo deben su ser, finalmente, al Ser mediante sí mismo; y así, nada podría existir... Si no hay Ser necesario, no hay ser posible.

G. III. 572. Convengo en que la idea de los posibles implica necesariamente aquella (es decir, la idea) de la existencia de un ser que puede producir lo posible. Pero la idea de los posibles no implica la existencia actual de este ser, como parece, señor, que vos lo suponéis cuando agregáis: "Si no hubiera tal ser, nada sería posible". Pues basta con que un ser que produzca

la cosa sea posible, para que lo sea la cosa misma. Hablando en términos generales, para que un ser sea posible, basta con que lo sea su causa eficiente; de ello exceptúo a la causa eficiente suprema, que debe existir actualmente. Pero esto es por otra razón, pues nada sería posible si el Ser necesario no existiera.

XV. § 108. *Prueba de que la idea de Dios es posible*

G. VII. 261 (N. E. 714) (1676). *Que el Ser más perfecto existe.* Llamo una *perfección* a toda cualidad simple que sea positiva y absoluta, y que exprese sin límites lo que expresa. Ahora bien, como tal cualidad es simple, es también irresoluble o indefinible, pues de otro modo, o bien no será una cualidad simple, sino un agregado de varias, o si lo es, estará circunscripta por límites, y por tanto será concebida mediante una negación de ulterior progreso, contraria a la hipótesis, pues se supone que es puramente positiva. De ahí que no sea difícil probar que *todas las perfecciones son compatibles inter se*, o sea que pueden estar en el mismo sujeto. Pues si tomamos una proposición como:

A y B son incompatibles

(entendiendo por *A* y *B* dos de tales formas o perfecciones simples - lo mismo sucede si se suponen muchas a la vez), es obvio que esto no puede probarse sin la resolución de uno o ambos de los términos *A* y *B*; pues si no su naturaleza no entraría en el razonamiento, y la incompatibilidad de cualquier otra cosa se demostraría con igual facilidad que la de ellas. Pero (por hipótesis) son irresolubles. Por tanto, esta proposición no puede probarse tocante a ellas.

Pero podría probarse, respecto a ellas, si fuese verdadera, ya que no es verdadera *per se*; pero todas las proposiciones necesariamente verdaderas son o bien demostrables, o conocidas *per se*. En consecuencia, esta proposición no es necesariamente

verdadera. En otras palabras, como no es necesario que *A* y *B* no estén en el mismo sujeto, ocurre que pueden estarlo; y como el razonamiento es el mismo respecto de otras cualidades cualesquiera de la misma clase, resulta que todas las perfecciones son compatibles.

Hay, por lo tanto, o puede concebirse, un sujeto de todas las perfecciones, o Ser más perfecto.

De lo cual se deduce también que existe, pues la existencia es una de las perfecciones...

Expuse este razonamiento a D. Espinosa, cuando estuve en La Haya, y le pareció fundado; pues como al principio lo contradijo, lo puse por escrito y se lo leí personalmente:

ESCOLIO

El razonamiento de Descartes sobre la existencia del Ser más perfecto daba por supuesto que éste puede ser concebido, o que es posible... Pero se pregunta si imaginar tal Ser está a nuestro alcance...

XV. §109. *El argumento cosmológico*

G. V. 417 (N. E. 500). [Locke arguye que, como nosotros existimos ahora, se deduce que algo ha existido siempre. Leibniz replica:] Encuentro ambigüedad en él [vuestro argumento] si significa que *nunca hubo un tiempo en el que nada existió*. Estoy de acuerdo con esto, y en verdad se deduce de las proposiciones precedentes mediante una consecuencia puramente matemática. Pues si alguna vez nada hubiera existido, nunca habría llegado a existir ser alguno, dado que la nada no puede producir seres; en consecuencia, nosotros mismos no existiríamos, lo cual es contrario a la primera verdad de la experiencia. Pero la consecuencia empieza por poner de relieve que al decir que algo ha

existido desde toda la eternidad, vos os estáis refiriendo a un ser eterno. Empero, en virtud de lo que habéis alegado hasta ahora, no se deduce que si siempre ha habido algo, haya debido existir una cosa determinada, o sea, un Ser eterno. Pues algunos adversarios podrían decir que yo he sido producido por otras cosas, y ellas, a su vez, por otras.

G. IV. 359 (D. 51). Que hay alguna cosa necesaria es evidente por el hecho de existir cosas contingentes.

G. IV. 360 (D. 51). Del hecho de que existimos ahora, se deduce que existiremos en lo sucesivo, a menos que exista una razón de cambio. De manera que, a menos que se estableciera de otro modo que no podríamos siquiera existir salvo mediante el favor divino, nada se probaría en favor de la existencia de Dios, a partir de nuestra propia duración.

XV. § 111. *El argumento fundado en las verdades eternas*

G. VII. 310. Un ser necesario, si es posible, existe. Esto... constituye la transición de las esencias a las existencias, de las verdades hipotéticas a las absolutas, de las ideas al mundo... Si no hubiera sustancia eterna, no habría verdades eternas; así, pues, Dios también se deduce de esto, por ser la raíz de la posibilidad, dado que su mente es en sí misma la región de las ideas o verdades. Pero es muy erróneo suponer que las verdades eternas y la bondad de las cosas dependen de la divina voluntad, pues toda voluntad supone el juicio del intelecto tocante a la bondad, a menos que alguien, mediante un cambio de nombres, transfiera todo juicio del intelecto a la voluntad, si bien aún entonces nadie podría decir que la voluntad es la causa de las verdades, por cuanto el juicio tampoco lo es. La razón de las verdades reside en las ideas de las cosas, que están implicadas en la propia esencia divina. ¿Y quién osaría decir que la verdad de la existencia de Dios depende de la divina voluntad?

G. VI. 226. No deberíamos decir, como algunos escotistas, que las verdades eternas subsistirían aunque no hubiera entendimiento, ni siquiera el de Dios. Pues, en mi opinión, es el entendimiento divino el que hace la realidad de las verdades eternas: aunque su Voluntad no tenga parte en ello. Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra. Pero si no hubiera Dios, no habría objeto de la geometría. Y sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que no habría nada posible.

G. VII. 190 (1677). A. ¿Sostenéis que ésta [cierta proposición de la geometría] es verdadera, aunque no sea pensada por vos? B. Ciertamente, antes de que los geómetras la hubieran probado, o que los hombres la hubieran observado. A. ¿Por tanto, creéis que la verdad y la falsedad residen en las cosas, no en los pensamientos? B. Ciertamente. A. ¿Existe algo falso? B. No alguna cosa, creo, sino el pensamiento o proposición sobre la cosa. A. ¿De modo que la falsedad pertenece a los pensamientos, y no a las cosas? B. Me veo obligado a declararlo así. A. ¿Entonces, no sucede lo mismo con la verdad? B. Parecería que sí, aunque dudo que la consecuencia sea válida. A. Cuando se propone la cuestión, y antes de que estéis seguro de vuestra opinión, ¿no dudáis si una cosa es verdadera o falsa? B. Ciertamente. A. ¿Reconocéis, por lo tanto, que el mismo sujeto es capaz de verdad y de falsedad, ya que una u otra se siguen según la naturaleza de la cuestión? B. Reconozco y afirmo, que si la falsedad pertenece a los pensamientos, y no a las cosas, lo mismo ocurre con la verdad. A. Pero esto contradice lo que habéis dicho antes, a saber, que aun lo que nadie piensa es verdadero. B. Me habéis sumido en la confusión. A. Sin embargo, debemos intentar una reconciliación. ¿Creéis que todos los pensamientos que pueden sobrevenir están formados actualmente, o, para hablar más claro, creéis que todas las proposiciones son pensamientos? B. No me parece. A. Véis entonces que la verdad concierne a proposiciones

y pensamientos, pero posibles, de modo que por lo menos hay esto de cierto: que si alguien piensa en una forma o en la opuesta, su pensamiento será verdadero o falso. (El resto del diálogo está dedicado a refutar el nominalismo de Hobbes.)

XV. § 113. *Relación entre conocimiento y verdad.*

G. VI. 230. Este pretendido hado [el de la necesidad de las verdades eternas] que gobierna hasta la divinidad, no es otra cosa que la misma naturaleza de Dios, su propio entendimiento, que da las pautas para su visión y su bondad.

G. VI. 423. ¿Es por la voluntad de Dios, por ejemplo, o no será más bien por la naturaleza de los números, que algunos de éstos son más susceptibles que otros de ser divididos exactamente en distintas formas?

G. II. 125. Podemos decir que los espíritus creados difieren de Dios sólo como lo menos difiere de lo más, y lo finito de lo infinito.

G. IV. 426 (D. 32) (1684). En cuanto a la controversia acerca de si vemos todas las cosas en Dios... o si tenemos ideas propias nuestras, debe entenderse que, aunque no viéramos todas las cosas en Dios, seguiría siendo necesario que tuviéramos también ideas propias nuestras, o sea, no a manera de ciertas imágenes pequeñas, sino afecciones o modificaciones de nuestra mente, que responden a lo que podríamos ver en Dios.

XV. § 114. *Argumento fundado en la armonía preestablecida.*

G. V. 421 (N. E. 507). Estos seres [las mónadas] han recibido su naturaleza, tanto activa como pasiva... de una causa general y suprema, pues de otro modo... siendo independientes entre sí, nunca podrían producir el orden, la armonía y la belleza que se observan en la naturaleza. Pero este argumento, que parecería tener sólo certidumbre moral, es elevado a una nece-

sidad perfectamente metafísica por el nuevo concepto de armonía que he introducido, que es la armonía preestablecida.

F. de C. 70 (D. 184). Dios produce las sustancias, pero no sus acciones, en las cuales sólo concurre.

G. VII. 365 (D. 245). Dios no está presente en las cosas por *situación*, sino por *esencia*; su presencia se manifiesta por su *operación* inmediata.

G. VI. 107. El poder está vinculado con el *Ser*, la sabiduría o entendimiento con la *verdad*, y la voluntad con el *bien*.

G. VI. 167. La *bondad* [de Dios] lo llevó precedentemente a crear y producir todo el bien posible; pero su *sabiduría* lo escogió y fue la causa de que eligiera lo óptimo *consecuentemente*; y por último, su *poder* le dio los medios de ejecutar *actualmente* el gran designio que se había formado.

G. IV. 440 (1686). Dios solo (de quien emanan continuamente todos los individuos, y que ve el universo, no sólo como ellos lo ven, sino también de modo completamente diferente de todos ellos) es la causa de esta correspondencia de sus fenómenos, y la causa de que lo privado para uno sea público para todos; de lo contrario, no habría vinculación.

G. IV. 533. Para que una acción no sea milagrosa, no basta con que obedezca a una ley general. Pues si esta ley no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, se necesitarían milagros perpetuos para ejecutarla... Por lo tanto, no basta con que Dios ordene que el cuerpo obedezca al alma, y que el alma perciba lo que ocurre en el cuerpo; debe darles los medios de hacerlo, a los cuales ya me he referido.

G. VII. 390 (D. 255). Dios, movido por su suprema razón para elegir, entre muchas series posibles de cosas o mundos, aquel en el cual las criaturas libres deberían tomar tales o cuales resoluciones, aunque no sin su concurso, ha determinado que todo suceso sea cierto y determinado de una vez por todas; sin menoscabar por ello la libertad de esas criaturas; y ese simple decreto

de opción no cambió en absoluto, sino que sólo actualizó, sus naturalezas libres, según las vio en sus ideas.

G. VII. 358 (D. 242). Si Dios está obligado a corregir de vez en cuando el curso de la naturaleza se supone que ha de hacerlo ya sea en forma sobrenatural o natural. Si ello ocurriera en la primera forma, debemos recurrir a milagros para explicar los hechos naturales, lo cual equivale a reducir una hipótesis *ad absurdum*; pues todo puede explicarse fácilmente con milagros. Pero si ocurre naturalmente, entonces Dios no será *intelligentia supramundana*: quedará comprendido dentro de la naturaleza de las cosas; o sea, que será el alma del mundo.

XV. § 117. *La bondad divina.*

G. VII. 399 (D. 264). Todavía tengo otras razones contra la extraña suposición de que el espacio es una propiedad de Dios. Si así fuera, pertenecería a la esencia divina. Pero el espacio tiene partes: en consecuencia, habría también partes en la esencia de Dios. *Spectatum admissi*.

G. VII. 415 (D. 281). La inmensidad y eternidad de Dios subsistirían, aunque no hubiese criaturas; pero se trata de atributos que no dependen de tiempos ni de lugares... Lo único que significan es que Dios estaría presente y sería coexistente con todas las cosas que pudieran existir.

XVI. § 118. *Libertad y determinismo.*

G. VI. 29. Hay dos famosos laberintos, en los cuales nuestra razón a menudo se extravía; uno de ellos tiene que ver con la gran cuestión de lo libre y lo necesario, especialmente en la producción y origen del mal.

G. VI. 411. Si la voluntad se determina a sí misma sin haber nada que guíe la elección, ya sea en la persona que escoge o en el objeto escogido, no habrá causa ni razón para elegir: y como el mal moral consiste en la mala elección, habría que ad-

mitir que el mal moral no tiene fuente alguna. Así, según las reglas de la buena metafísica, no debería haber mal moral en la naturaleza; y por la misma razón no habría tampoco bien moral y toda la moralidad quedaría destruida.

G. VI. 380 (D. 197). La necesidad que es contraria a la moralidad, que debería evitarse, y que haría el castigo injusto, es una necesidad insuperable, que haría toda oposición inútil, aunque quisiéramos con todos nuestros corazones evitar la acción necesaria, y aunque hiciéramos todos los esfuerzos posibles para ello. Ahora bien, es evidente que esto no se aplica a las acciones voluntarias: pues no las ejecutaríamos si no quisiéramos. Asimismo, su previsión y predeterminación no son absolutas, sino que suponen la voluntad: si es cierto que las ejecutaremos, no es menos cierto que desearemos ejecutarlas.

G. II. 419. Yo no diría que en Adán, ni en ninguna otra persona, hubo una necesidad moral de pecar, sino sólo esto: que la inclinación al pecado prevaleció en él, y que así, hubo cierta predeterminación, pero no necesidad. Reconozco que hay en Dios una necesidad moral de hacer lo óptimo, y en los espíritus confirmados, de actuar bien. Y en general, prefiero interpretar los textos así, para que no se hagan deducciones impropias.

G. V. 163 (N.E. 182). Me parece que, hablando con propiedad, aunque las voliciones sean contingentes, la necesidad no debería oponerse a la volición, sino a la contingencia... y que la necesidad no debería ser confundida con la determinación, pues no hay menos vinculación o determinación en los pensamientos que en los movimientos... Y no sólo las verdades contingentes no son necesarias, sino que asimismo sus conexiones no son siempre de absoluta necesidad...; las cosas físicas hasta tienen algo moral y voluntario en relación con Dios, pues las leyes del movimiento no tienen otra necesidad que la de lo óptimo.

G. V. 165 (N. E. 184). [Los partidarios del libre albedrío] exigen (por lo menos algunos lo hacen) lo absurdo y lo imposible, al desear una libertad de equilibrio absolutamente imaginaria e impracticable, y ni siquiera llenarían su objeto si pudieran alcanzarlo, o sea, si tuvieran libertad de albedrío contra todas las impresiones que pueden provenir del entendimiento, pues ello destruiría la verdadera libertad, y también la razón.

G. V. 167 (N. E. 187). No queremos querer, sino que queremos hacer; y si quisiéramos querer, querríamos querer querer, y así hasta el infinito.

G. IV. 362 (D. 54). Preguntar si hay libertad en nuestra voluntad, es lo mismo que preguntar si hay voluntad en nuestra voluntad. Libre y voluntario significan lo mismo.

G. VII. 419 (D. 285). Todos los poderes naturales del espíritu están sujetos a las leyes morales.

G. VI. 130. La razón que Descartes ha alegado, para probar la independencía de nuestras acciones libres mediante un pretendido sentido vital interno, carece de fuerza. No podemos, con propiedad, sentir nuestra independencía, y no siempre percibimos las causas, a menudo imperceptibles, de las que depende nuestra resolución.

G. VI. 421. No sólo las criaturas libres son activas, sino que también lo son todas las demás sustancias, y las naturalezas compuestas de sustancias. Las bestias no son libres, y sin embargo no dejan de tener almas activas.

G. I. 331 (1679). Todo aquello que actúa es libre en la medida en que actúa.

G. VI. 122. Hay contingencia en mil actos de la naturaleza, pero cuando no hay juicio en el agente, no hay libertad.

XVI. § 119. *Psicología de la volición y del placer.*

G. V. 149 (N. E. 167). *Fil.*: El bien es aquello apropiado para producir y aumentar el placer en nosotros, o para disminuir

y abreviar algún dolor. El *mal* es lo apropiado para producir o aumentar el dolor en nosotros, o para disminuir algún placer. *Teo.*: Comparto esta opinión.

G. V. 171 (N. E. 190). Nunca habría creído... que debiéramos abandonar estos antiguos axiomas, según los cuales la voluntad busca el mayor de los bienes, o huye del mayor de los males, según se experimenten. La causa de la escasa aplicación al verdadero bien se halla, en gran parte, en el hecho de que en los asuntos y ocasiones en que los sentidos intervienen escasamente, la mayoría de nuestros pensamientos son sordos (*sourdes*) por así decir... o sea, vacíos de percepción y de sentimiento, y consistentes en el mero empleo de símbolos... Pero ningún conocimiento de esa índole puede movernos; necesitamos algo vívido (*vif*) para sentir emoción.

G. V. 173 (N. E. 193). Debemos, de una vez por todas, formularnos esta ley: en lo sucesivo esperar y seguir las conclusiones de la razón, una vez entendidas, aunque sólo sean percibidas en la secuela, usualmente, mediante *pensamientos sordos*, y carentes de atracciones sensibles.

G. V. 175 (N. E. 194). La inquietud es esencial para la felicidad de las criaturas, que nunca consiste en la completa posesión, la cual las haría insensibles y estúpidas, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia mayores bienes.

G. VII. 73 (D. 130). El placer o deleite es un sentido de perfección, o sea, un sentido de algo que ayuda o asiste a algún poder.

G. V. 179 (N. E. 200). En el momento del combate, ya no cuadra el uso de artificios; todo lo que entonces nos golpea pesa en la balanza, y contribuye a formar una dirección compuesta, casi como en la mecánica.

G. VI. 385 (D. 202). [En respuesta a la proposición de que quien no puede dejar de elegir lo óptimo no es libre:] Es precisamente la libertad verdadera, y la más perfecta, ser capaz

de ejercer el propio libre albedrío de la mejor manera, utilizando siempre este poder sin verse desviado por fuerzas externas ni por pasiones internas.

G. V. 179 (N. E. 201). No sé si el placer máximo es posible; más bien creería que puede crecer indefinidamente.

G. V. 180 (N. E. 201). Aunque el placer es tan refractario como la luz o el color, a una definición nominal, puede, como ellos, recibir una definición causal; creo que, en el fondo, el placer es un sentimiento de perfección y el dolor un sentimiento de imperfección, siempre que sean suficientemente notables como para que podamos percibirlos.

G. VI. 266. Hablando con propiedad, la percepción no basta para causar desdicha, si no está acompañada por la reflexión. Lo mismo ocurre con la felicidad... No podemos, razonablemente, dudar de que hay dolor en los animales; pero parece que sus placeres y dolores no son tan vívidos como en el hombre, y que no son susceptibles ni de la tristeza (*chagrin*) que acompaña al dolor, ni de la alegría que acompaña al placer.

XVI. § 120. *El pecado.*

G. IV. 300 (D. 9) (hacia 1680). La inmortalidad sin memoria es completamente inútil para la moral, pues destruye toda recompensa y todo castigo.

G. VI. 118. El mal moral es un mal tan grande, sólo por ser una fuente de males físicos.

G. VI. 141. Existen, una clase de justicia, y cierta especie de recompensas y castigos, que parecen inaplicables a quienes actúan movidos por una absoluta necesidad, si hay tales seres. Esta es la clase de justicia que no tiene por objeto la enmienda, o el ejemplo, o aun la reparación del mal. Esta justicia se funda sólo en la adecuación, que exige cierta satisfacción para expiar las malas acciones.

G. IV. 454 (1686). Depende del alma resguardarse de las sorpresas de las apariencias mediante una firme voluntad de hacer reflexiones y de no actuar ni juzgar, en ciertas circunstancias, sin una seria y madura deliberación.

G. VII. 92. La virtud es un precepto inalterable de la mente, y una perpetua renovación de la misma, mediante la cual, podría decirse, nos vemos impulsados a ejecutar lo que nos parece bueno... Como nuestra voluntad no es impulsada a obtener o evitar cosa alguna, salvo cuando el entendimiento se lo presenta como algo bueno o malo, bastará con que siempre juzguemos rectamente, para que siempre actuemos también con rectitud.

G. VII. 99. La norma principal de nuestra vida es que siempre, en la medida de lo posible, hagamos o dejemos de hacer exactamente aquello que no las pasiones, sino el entendimiento, nos muestra como lo más útil o lo más perjudicial; y que habiendo obrado así, nos tengamos por felices, sea cual fuere el resultado.

XVI. § 121. *Significado del bien y del mal: sus tres clases respectivas.*

G. VII. 74 (D. 130). La perfección del universo, o armonía de las cosas, no permite a todas las mentes ser igualmente perfectas. La cuestión de por qué Dios ha dado a una mente más perfección que a otras se cuenta entre las cuestiones sin sentido.

G. VI. 376 (D. 194). Debe admitirse: Dios ha dado cabida al mal en el mundo, y que era posible hacer un mundo sin mal, y hasta no haber creado ningún mundo...; pero... la mejor parte no es siempre la que tiende a evitar el mal, pues puede ocurrir que éste sea acompañado por un bien mayor.

G. IV. 427 (1686). Debemos saber qué es una perfección, y he aquí un signo suficientemente seguro para conocerla: las formas o naturalezas que no son capaces del último grado, no son

perfecciones, como sucede, por ejemplo, con la naturaleza del número o de la figura. Pues el número máximo (o número de todos los números), lo mismo que la más grande de todas las figuras, implican una contradicción; mientras que el máximo conocimiento y la máxima omnipotencia no encierran ninguna imposibilidad.

G. VII. 303 (D. 101; L. 340). La perfección no es sino cantidad de esencia.

G. III. 33. El origen último del mal no debe buscarse en la divina voluntad, sino en la imperfección original de las criaturas, idealmente contenida en las verdades eternas que constituyen el objeto interno del divino intelecto, de modo que el mal no podía ser excluido del mejor sistema posible de las cosas.

G. VII. 194 (¿hacia 1677?). Las verdades absolutamente primeras son, entre las verdades de razón, aquellas que son idénticas, y entre las verdades de hecho, la siguiente, mediante la cual todos los experimentos pueden ser probados *a priori*: *todo aquello que es posible exige la existencia*, y por lo tanto existirá a menos que alguna otra cosa se lo impida, lo cual exigiría, a su vez, que tal cosa existiera y que fuese incompatible con la anterior; y de ahí se sigue que siempre hay una combinación de cosas mediante la cual existe el máximo número posible de cosas; pues si suponemos que *A*, *B*, *C*, *D*, son iguales respecto de la esencia, o sea, igualmente perfectas, o igualmente exigentes de la existencia, y si suponemos que *D* es incompatible con *A* y con *B*, mientras que *A* es compatible con todas menos con *D*, y de modo similar respecto de *B* y *C*, se concluye que existirá la combinación *ABC*, excluyente de *D*; pues si deseamos que *D* exista, sólo podrá coexistir con *C*, y de ahí se deduce que existirá la combinación *CD*, que es más imperfecta que la combinación *ABC*. Y de ahí resulta obvio que las cosas existen en la forma más perfecta. Esta proposición, según la cual todo lo que es posible exige existir, puede probarse *a posteriori*, suponiendo que algo

exista; pues o bien todas las cosas existen, y entonces todo ser posible exige su existencia de tal modo que existe en acto, o bien algunas cosas no existen, y entonces debe darse una razón por la cual existen algunas cosas más bien que otras. Pero ésta no puede darse si no es como parte de una razón general de esencia o posibilidad, suponiendo que lo posible exija la existencia por su propia naturaleza, y en verdad, en proporción a su posibilidad o de acuerdo con el grado de su esencia. Si en la misma naturaleza de la Esencia no hubiera alguna inclinación a existir, nada existiría; pues decir que algunas esencias tienen esta inclinación y otras no, es decir algo que carece de razón *, pues la existencia parece estar referida generalmente a toda esencia en la misma forma. Pero esto todavía no lo saben los hombres, y de ahí viene la imposibilidad de diversas cosas, o el hecho de que pueda ocurrir que diversas esencias sean opuestas entre sí, viendo que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles *inter se*.

G. VII. 195 (¿hacia 1677?). El *Bien* es aquello que contribuye a la perfección. Pero la *perfección* es aquello que implica el máximo de esencia.

XVI. § 122. *El mal metafísico, fuente de las otras dos clases.*

G. VI. 162. Dios concurre al mal moral y físico, y a ambos en forma tanto moral como física; el hombre también concurre moral y físicamente en forma libre y activa, lo cual lo hace culpable y punible.

G. VI. 237. Podría decirse que toda la serie de las cosas, hasta el infinito, podría ser la mejor posible, aunque aquello que existe actualmente a través del universo, en cada parte del

* Leibniz observa al margen: Si la existencia fuera algo diferente de lo que es exigido por la esencia (*essentiae exigentia*), se deduciría que tendría ella misma cierta esencia, o que añadiría algo nuevo a las cosas, respecto de lo cual podría preguntarse nuevamente, si esta esencia existe, y por qué ella y no otra.

tiempo, no fuera lo mejor. Sería posible, entonces, que el universo fuera siempre de lo mejor a lo mejor, si la naturaleza de las cosas fuera tal que no les estuviera permitido alcanzar lo óptimo de una vez. Pero estos son problemas que para nosotros resultan difíciles de juzgar.

G. VI. 378 (D. 196). Dios es infinito, y el Diablo es limitado; el bien puede ir al infinito, y va, mientras que el mal tiene sus límites.

G. II. 317. El vicio no es una potencialidad de actuar, sino un obstáculo a dicha potencialidad.

XVI. § 123. *Vinculación con la doctrina de los juicios analíticos*

G. V. 242 (N. E. 272). Si alguien quisiera escribir como un matemático en metafísica y moral, nada le impediría hacerlo con rigor.

G. V. 18 (D. 98; N. E. 17). Apruebo calurosamente la doctrina de Locke sobre la demostrabilidad de las verdades morales.

G. II. 578 (D. 128). La felicidad de Dios no forma parte de nuestra felicidad, sino que es su totalidad.

G. II. 581 (D. 129). Amar verdadera y desinteresadamente no es otra cosa que ser llevado a encontrar placer en las perfecciones o en la felicidad del objeto... Este amor tiene propiamente como objeto sustancias capaces de felicidad.

XVI. § 124. *Los reinos de la naturaleza y de la gracia.*

G. IV. 480 (D. 73; L. 304). Los espíritus tienen leyes especiales que los ponen por encima de las revoluciones de la materia mediante el mismo orden que Dios ha puesto allí; y puede decirse que todo lo demás sólo está hecho para ellos, pues esas revoluciones en sí mismas están dispuestas para la felicidad del bueno y el castigo del perverso.

G. VI. 168. Convengo en que la felicidad de las criaturas inteligentes es la parte principal de los designios de Dios, pues

son las que más se le parecen; pero no veo cómo puede probarse que éste haya sido su único fin. Es verdad que el reino de la naturaleza debe servir al reino de la gracia; pero como todo está vinculado en el gran designio divino, debemos creer que el reino de la gracia también está, de cierto modo, adaptado al reino de la naturaleza, de manera que éste guarde el mayor orden y belleza, a fin de hacer lo más perfecto posible todo el conjunto compuesto de ambos.

G. IV. 462 (1686). La felicidad es para las personas lo que la perfección es para los seres. Y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto que le da la mayor perfección posible, el primer designio del mundo moral o Ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, debe ser la distribución, en todo su ámbito, de la máxima felicidad posible.

G. IV. 391 (D. 63). La naturaleza tiene, podría decirse, un imperio dentro de un imperio, y, también, por así decir, un doble reino, el de la razón y el de la necesidad, el de las formas y el de las partículas de la materia.

G. VI. 621 (D. 231; L. 266). Entre otras diferencias que existen entre las almas ordinarias y las mentes (*esprits*)... hay también ésta: las almas en general son espejos o imágenes vivientes del universo de las cosas creadas, pero las mentes son también imágenes de la Deidad o del propio Autor de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo, y hasta cierto punto de imitarlo... Esto es lo que les permite entrar en una especie de sociedad con Dios, y ocasiona que en relación con ellas éste no sea sólo lo que un inventor es respecto de su máquina (que es la relación de Dios con otras cosas creadas) sino también lo que un príncipe es respecto de sus súbditos, y aun lo que es un padre en relación con sus hijos. De ello es fácil concluir que la totalidad de las mentes deben componer la Ciudad de Dios, o sea, el más perfecto Estado posible, bajo el más perfecto

de los monarcas. Esta Ciudad de Dios, esta verdadera monarquía universal, es un mundo moral dentro del mundo natural, y es la más exaltada y la más divina entre las obras de Dios; y es en esto en lo que realmente consiste la gloria de Dios, pues El no la tendría si su grandeza y su bondad no fueran conocidas y admiradas por los espíritus. Es también en relación con esta divina Ciudad que Dios tiene bondad propiamente dicha, mientras que su sabiduría y su poder se manifiestan por doquiera. Como hemos demostrado anteriormente que hay una perfecta armonía entre los dos reinos de la naturaleza, el uno de la eficiencia y el otro de las causas finales, deberíamos advertir también otra armonía, entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia; es decir, entre Dios en cuanto Arquitecto de la máquina del universo y Dios en cuanto Monarca de la divina Ciudad de los Espíritus. Un resultado de esta armonía es que las cosas conducen a la gracia por las propias veredas de la naturaleza, y que este globo, por ejemplo, debe ser destruido y renovado por medios naturales en el preciso momento en que lo exija el gobierno de los espíritus, para castigo de algunos y recompensa de otros. Puede también decirse que Dios en cuanto Arquitecto satisface en todos los aspectos a Dios como Legislador, y por tanto, que los pecados deben conllevar su castigo, a través del orden de la naturaleza, y aun en virtud de la estructura mecánica de las cosas; y de modo similar, que las acciones nobles han de alcanzar sus recompensas por medios que, en relación con los cuerpos, son mecánicos, aunque esto no pueda ni deba siempre ocurrir de manera inmediata.

Nota al § 195. Muchas citas relativas a este tema (algunas de manuscritos inéditos) son proporcionadas por Peano, en "Formules de Logique Mathématique", *Revue de Mathématiques*, t. VII, núm. 1.

INDICES

ÍNDICE ALFABÉTICO

- Abstracción es falsificación, 133
Acción, a distancia, 114, 116, 275: y reacción, 102, 107, 272
Actividad, definición de, 30, 65: necesaria para la sustancia, 64, 69n, 247, 249, 266: y pasividad, 66, 164, 167, 315: y tiempo, 30, 72
Agregado: su índole semimental, 32, 139, 291
Algebra, universal, 198
Almas, cada una como mundo aparte, 29, 64, 233: su definición, 166, 313: ¿las hay en los puntos? 147, 149, 298 y *ss*: siempre piensan, 182
Alma y cuerpo, 162, 165, 175, 233, 318 y *ss*.
Animales, 166
Anselmo, 199
Antipatía, 100, 261, 264, 266
Apercepción, 166, 182, 183, 312, 328
Apetencia, propiedad de todas las mónadas, 156, 305, 308: su definición, 158, 307
A *priori*, no es sinónimo de necesario, 42
Argumento cosmológico, 202, 344
Argumento ontológico, 200, 342
Aristóteles, su influencia sobre Leibniz, 24, 127, 282
Aritmética: ¿analítica o sintética? 37, 40, 43, 236
Armonía preestablecida, y dinámica, 103: y percepción, 158, 161, 311: como argumento para probar la existencia de Dios, 211, 349
Arnould, 24, 25, 26, 64n, 244
Ars Combinatoria, 338
Átomos, e impacto, 112, 273: argumentos de Leibniz contra su existencia, 114, 126, 273, 282: de sustancia, 128, 299
Atributos, 243
Autoconciencia, 166, 183
Axiomas, 194, 197, 235
Berkeley, 91, 93, 194
Bien, y existencia, 54: sus tres clases, 225: y el placer, 223, 351: y la realidad, 229
Boscovich, 114
Boyle, 24
Bradley, 70n, 80, 204
Bruno, 215
Cálculo, infinitesimal, 24, 271
Cambio, continuidad del, 105, 151, 287
Cantidad, infinita, 139: intensiva y extensiva, 137: su aplicación a los órdenes, 137n, 291
Cartesianismo, influencia sobre Leibniz, 24, 147: y sustancia, 60: y teoría del impacto, 85
Causación, autonomía de la, 119, 121, 161, 278
Causalidad, su índole necesaria, 57: y razón suficiente, 50, 56
Causas, iguales a los efectos, 81, 85, 233: finales, 22, 53, 158, 168, 219, 230
Ciudad de Dios, 166, 230, 358
Clarke, 136, 143, 163

- Cogito*, 194, 330
 Compatibilidad, 37, 39, 201, 343
 Composibilidad, 38n, 87, 257
 Composición, sólo en los concretos, 135
 Compuesto, presupone lo simple, 123, 126
 Conexión, sus dos clases, 238
 Conocimiento, claro y oscuro, 195: distinto y confuso, 195: adecuado e inadecuado, 196: simbólico e intuitivo, 196: innato, 159: no es causado por su objeto, 159: teoría del, 187
 Constricción, 221n
 Contingencia, subsiste para Dios, 82: no es en sí misma contingente, 45: y la complejidad infinita, 81, 255
 Continuidad, de casos, 85, 256: definición de, 134, 287: de formas, 85, 196, 257: su índole puramente ideal, 134, 287: tres clases de, 84, 257: ley de, 84, 256, 273: y punto de vista, 86: espaciotemporal, 84
 Continuum, 92, 123, 131, 178, 287, 288
 Contradicción, sólo aplicable a las ideas complejas, 39, 343: principio de, 41, 194, 240
 Creación, 153, 213, 304
 Cuerpo, de Cristo, 176: exige unidades, 126: sus diferentes sentidos, 97: matemático, 129, 284: orgánico, 98, 150, 165, 173, 318 y ss.
Characteristica Universalis, 197, 337
 Definición, implica complejidad, 37, 337: real y nominal, 196, 237, 337
De Principio Individui, 24
 Des Bosses, 176
 Descartes, y el símil de los relojes, 161: su *cogito*, 194: y la dinámica, 99, 103, 104, 262, 265: y la ética, 226: y la existencia del mundo exterior, 94: y el argumento ontológico, 200, 342: y la cualidad de las ideas, 195: y la relación entre la mente y la materia, 103, 165: y la sustancia, 61: y la teoría del conocimiento, 206
 Determinación, ¿es negación? 214
 Determinismo, y dinámica, 103: de Leibniz, 220, 222n
 Dialéctica, 133
 Dillmann, 175
 Dimensiones, son tres las necesarias, 40, 236
 Dinámica, y contingencia, 48, 102, 238: y la metafísica de Leibniz, 111, 119, 149, 249: y la posición relativa, 145: teoría subjetiva de, 121: tres tipos de, 113
 Dios, ¿es su bondad necesaria?, 58, 204: prueba de su bondad, 217: denominado mónada, 215: carece de punto de vista, 171: su posibilidad, 38, 200, 343: sus pruebas, 147, 199, 340
 Discontinuidad, definición de, 134, 287
Discours de Métaphysique, 17, 21, 25, 26
 Disposición psíquica, 184, 191, 193
 Distancia, distinguida de la longitud, 136, 152
 Ego, es una sustancia, 22, 63, 247: y el tiempo, 153, 247
 Elasticidad, y átomos, 113: e impacto, 112, 117: y monadismo, 113
 Empírico, 42
 Entelequia, 127, 154, 169, 170, 249, 261, 264, 305
 Entero, sólo puede aplicarse a lo indivisible, 139: previo a sus partes en los seres ideales, 134, 135, 287: subsiguiente a sus partes en los seres actuales, 134, 287
 Epistemología, 187
 Erdmann, 20, 173, 180, 216
 Escolasticismo, 24
 Esencias, existen en la mente divina, 206: y necesidad, 45
 Espacio, no es un ser absoluto, 143, 293: no es un atributo, 143, 293:

- su existencia es contingente, 154, 306: sus tres clases, 154; y la lógica de Leibniz, 143: su relación con las mónadas, 147, 297 y ss: teoría relacional del, 137, 295: la teoría relacional, esencial del monadismo, 143: ¿es subjetivo? 147, 151, 154: no es una sustancia, 143: sus dos teorías, 136: el mismo en todos los mundos posibles, 151, 154
- Especie**, sólo implica verdades necesarias, 45, 238
- Espinosa**, y la actividad, 64n, 117n; y el método geométrico, 198: su influencia sobre Leibniz, 24, 25, 164, 344: y la limitación, 170: y la perfección metafísica, 225n: y el monismo, 151, 206: y la relación de la mente con la materia, 104, 161, 165: y los conceptos de placer y dolor, 223n: y la sustancia, 61: y la razón suficiente, 53n
- Espiritus animales**, 165
- Espiritus**, su definición, 166, 313: como fines en sí mismos, 168, 230, 358: nunca desencarnados, 172
- Espontaneidad**, 221
- Estática**, 104
- Eter**, 113
- Ética**, de Leibniz, 219, 349
- Eugenio**, Príncipe, 19n
- Existencia**, como idea de la reflexión, 190: como indicio de contingencia, 45: como predicado, 46, 201, 213: como no predicado, 356n: como no contenido en el sujeto, 28, 46
- Expresión**, definición de, 157
- Extensión**, presupone la *materia prima*, 170: es fenomenal, 126: significa repetición, 125, 280: distinguida del espacio, 124, 279: ¿anterior al espacio? 151: presupone la sustancia, 125: no es inanalizable, 264
- Felicidad**, 223, 358
- Fenómenos**, siempre divisibles, 129
- Fischer**, Kuno, 173
- Fluido**, lo penetra todo, 112, 113: su movimiento, 116n, 117
- Forma**, como fuerza, 118, 158, 266: sustancial, 176, 177, 179n, 282, 319
- Fracciones**, no son sumas de partes, 135, 288
- Fuerza**, centros de, 113: conservación de, 267, 272, 277: y continuidad del movimiento, 109, 267, 271: derivada, 101, 118, 276: y doctrina de las mónadas, 109: como entelequia, 118, 268, 277, 282: previa a la extensión, 103, 266: e impacto, 112, 271, 276: e independencia de las sustancias, 104, 117, 121, 122: e individualidad, 117: requerida por la inercia, 105, 268: y filosofía de Leibniz, 102: su medición, 99, 103: pasiva, 100, 266, 268: primitiva, 101, 118, 276: su realidad, 130, 269, 270: y relatividad del movimiento, 106, 108, 269
- Cassendi**, 24, 91, 113
- Género y especie**, 36
- Geometría**, 40, 235, 338
- Gerhardt**, 19n, 20
- Ceulinx**, 104, 161
- Gravitación**, rechazada por Leibniz, 112, 114, 275
- Hegel**, 132, 133, 216
- Hobbes**, 24, 39, 91, 223n, 237
- Huygens**, 24, 107, 113, 114
- Ideas**, su definición, 278: innatas, 188, 192, 328: no tienen por qué parecerse a sus objetos, 158: posibles, 38: su cualidad, 194, 333: de los sentidos, 189, 193: simples, 37
- Identidad**, moral, 166
- Impacto**, 101, 112, 113, 117
- Impenetrabilidad**, 100, 171, 268
- Incesabilidad**, 166, 314
- Inconsecuencias**, las hay de dos cla-

- ses en Leibniz, 21: en sus premisas, 141: debidas a la teología, 216
- Indiferencia de equilibrio, 183, 221, 351
- Indiscernibles, afirmación de su identidad, 74, 252: su prueba, 75, 77, 252: y la pluralidad de las sustancias, 79: y la extensión, 126: y el espacio y el tiempo, 77, 144
- Individuo, implica contingencia, 45: e infinito, 81: su relación con la especie, 83
- Indivisibles, sus dos clases, 134
- Inercia, 100, 102, 105, 171, 264, 267, 277
- Infinito actual, 132, 154n, 285: es un agregado y no un entero, 132, 285: número, 132n, 135, 285: verdadero, 132, 285
- Influxus physicus*, 162
- Inmortalidad, 166, 314, 353
- Inquietud, 222, 352
- Instantes, no son partes del tiempo, 134, 137, 144, 290, 303
- Instintos, son innatos, 223, 235
- Intelecto, autopresente, 190
- Justicia, vindicativa, 353
- Kant, su *a priori*, 42, 184, 191: y los centros de fuerza, 114: y las formas de intuición, 125: y la medición de la fuerza, 99: y la teoría del conocimiento, 190, 191: y el argumento ontológico, 45, 201, 216: y la percepción, 158: y la teoría de las relaciones, 33: y el espacio absoluto, 143: y la subjetividad del espacio, 95, 122: y las proposiciones sintéticas, 34, 41: y las cosas en sí, 34, 158
- Kepler, 228, 229
- Latta, 123
- Leyes causales, como unidad constitutiva de la sustancia, 68: su índole contingente, 46, 48, 57n: su carácter final, 58, 240: y la independencia recíproca de las mónadas, 68: índole necesaria de algunas de ellas, 89: sintética, 35
- Libertad, y contingencia, 90, 220, 241, 350: su definición, 219: y determinismo, 219, 349: y causas finales, 174
- Limitación, interna, 171
- Linea, no está compuesta de partes, 135
- Locke, 116n, 172, 183, 188, 223, 344
- Lógica, simbólica, 198
- Lotze, 88n, 114, 142, 160, 163
- Lugar, su definición, 145, 296: y punto de vista, 137
- Mal, contenido en el mejor mundo posible, 226, 229, 354: sus tres clases, 225, 354: como limitación, 218, 229, 357: y el dolor, 352
- Malebranche, 24, 61, 162, 211, 212
- Máquina, orgánica, 169, 173, 319
- Masa, 99, 101, 243: discreta, pero dividida infinitamente, 131, 245
- Materialismo, 91, 92, 148
- Materia, para Leibniz es un dato, 91: su esencia no es la extensión, 99, 165, 227: su existencia, 93: sus constituyentes no son materiales, 128, 248: metafísica, 170: no puede obrar sobre la mente, 160: sus diferentes sentidos, 97, 226: y la idealidad del espacio, 95: apariencia de las sustancias, 130
- Materia prima*, su definición, 98, 100, 101, 264, 317: es extensa, 125: y la pasividad, 164, 169, 261, 316: y el pecado, 224, 227
- Materia secunda*, 98, 102, 169, 226, 229, 240
- Maxwell, 106
- Memoria, 166
- Mente (véase: espíritus): consiste en un punto, 148, 298
- Milagro, Leibniz sólo requiere uno, 162, 312, 349: en la generación, 180, 326
- Momento, 103, 226, 227
- Mónadas, simples, 166: sus tres clases, 166, 312: su independencia

- recíproca, 161, 163: sus cualidades comunes, 156: distinguidas por cualidades internas, 156
- Mónada, su definición, 123, 261: dominante, 165, 166, 173, 254: y *materia prima*, 169, 317: refleja el universo, 156, 157, 310: tiene posición, 150: cómo se relaciona con el espacio, 147, 154, 297
- Monadismo, y el *continuum*, 92, 131: y Dios, 199, 212: y la independencia de las sustancias, 161: y el espacio, 143, 147, 151: y el tiempo, 153
- Monadología*, 19n, 21
- Monas Monadum*, 215
- Moral, susceptible de demostración, 357
- Movimiento, y continuidad, 104, 109, 152: y fuerza, 105: fenomenal, 238: y punto de vista, 182: su relatividad, 106: y relatividad de posición, 108
- Muerte, 182
- Mundo, exterior, su existencia es sólo probable, 93, 95, 195, 258: conocido confusamente, 189
- Mundos, posibles, corresponden a posibles designios de Dios, 55, 241: su descripción, 89
- Naturaleza y gracia, 230, 358: sus principios, 19
- Necesidad, su significado, 42: sus tres clases, 90, 258, 350
- Newton, 24n, 108, 114, 136, 145, 270
- Nuevos ensayos*, 159, 188
- Número, su índole relacional, 32, 139: es infinito, 132, 132n
- Ocasionalismo, 104, 157, 161, 165
- Opción, de Dios, 55, 58: y razón suficiente, 55
- Panteísmo, en Leibniz, 211, 214
- Pasión, espontánea, 118, 170: y dolor, 222
- Pasividad, 66, 164, 165, 169n, 220
- Pearson, Karl, 148
- Pecado, 224, 350, 353
- Percepción su definición, 140, 155, 305, 308: distinta y confusa, 165, 169, 172, 182: infinitamente compleja, 172, 184: minúscula, 184: propiedad de todas las mónadas, 156, 308: no es causada por el objeto, 157, 158, 189, 260, 308, 309: y simultaneidad, 155: su fidelidad es una premisa para Leibniz, 22, 156, 260: inconsciente, 172, 183, 327, 328
- Perfección, y claridad de percepción, 166, 168, 315: su definición, 201, 217, 229, 343, 355: y existencia, 53, 95, 217, 227, 355: y el placer, 222, 352
- Placer y dolor, 167, 224, 229n, 316, 352
- Platón, 24, 25, 226n
- Plenum*, movimiento en el, 116n, 120, 154, 274
- Predicado (véase "sujeto")
- Posibles, exigen causas posibles, 45, 55n (Véase "mundos")
- Predicados, contingentes, 28, 47, 48
- Predicamentos, 189, 330
- Preformación, 180, 326
- Premisas, de Leibniz, 22
- Presencia, clases de, 149, 348: en su volumen, 150, 179
- Proporción, o razón, 31, 135, 137n, 291
- Proposiciones, su análisis, 26: analíticas, 22, 29, 35, 41: su dicotomía, 49: existenciales, 44, 48, 204, 210: su identidad, 37: necesarias y contingentes, 22, 28, 34, 52, 226n, 236, 237: sintéticas, 29, 35, 41
- Psicología, 187
- Puntos, matemáticos, 126, 128, 137, 138, 148, 282, 299: metafísicos, 128, 148, 282, 299: físicos, 128, 147, 173, 178, 299: no son partes del espacio, 134, 137, 144: de vista, 137, 146, 148, 171, 182, 214, 299

- Razón (véase "suficiente"): incli-
nante, 51, 57, 203: propiedad de
los espíritus, 166
- Razón, o proporción, 31, 135, 137n,
291
- Razón suficiente, 29, 46, 50, 51, 239:
distinción entre la actual y la po-
sible, 55, 168n: sus dos principios,
49, 54, 55: su relación con el
principio de contradicción, 54, 55,
240
- Relaciones, ¿son meramente ideales?
31, 32, 155: sus dos clases, 234
- Relojes, analogía de los, 161
- Resistencia, 100, 264, 266, 280
- Sensación, 160, 168, 185
- Series, causales, 67, 120, 122, 161
- Silogismo, 198, 337
- Simultaneidad, 72, 155
- Situación, su definición, 145
- Solipsismo, razones que se le opo-
nen, 94, 258
- Stein, 161n, 180n
- Sueños, cómo distinguirlos de las
verdaderas percepciones, 259
- Sujeto, y predicado, contenidos en
toda proposición, 22, 27, 30: con-
tiene al predicado, 27, 35, 52, 233,
240, 245, 247: ¿definido por sus
predicados? 47, 69, 70, 80, 254
- Sustancia, corpórea, 129, 169, 177,
261: su definición, 22, 29, 61, 242,
243, 278: objeciones en su con-
tra, 150: posee un número infi-
nito de predicados, 243, 256: debe
ser análoga al alma, 129: implica
la totalidad de sus estados, 29,
62, 158, 243: y el tiempo, 63, 70,
247, 250: carece de extensión, 129,
263
- Sustancias indiscernibles, inconcebi-
bles, 77
- Tabula rasa*, 185
- Teodicea*, 19, 40
- Tiempo, no es un ser real, 71, 144,
154, 294, 303: y contingencia, 44,
48: distinguido de la duración,
279: su existencia es contingente,
49; sus tres clases, 154: el pasado,
lógicamente previo al futuro, 153,
303: es un *plenum*, 152, 163, 304:
sus propiedades son necesarias, 50,
154: teoría relacional del, 145, 152,
294, 304: consiste en relaciones de
predicados, 153: y sustancia, 71
- Transustanciación, 100n, 176
- Ubidad, 149, 300
- Unidad, necesaria para la realidad,
126, 175, 288, 290, 292
- Uno, anterior a las fracciones, 135,
288: único número que es predi-
cado, 139
- Unum per se*, 175, 261, 322
- Vacio, y átomo, 115: su prueba,
100n, 263: razones en su contra,
95, 114, 274
- Van Helmont, 216n
- Verdades, de hecho, 194, 235: inna-
tas, 185, 190, 328: de razón, 194,
236: su relación con el conoci-
miento, 210, 347
- Verdades eternas, su índole hipoté-
tica, 36, 45, 205, 237: por sí mis-
mas no causan conocimiento, 159:
como base de la prueba de la exis-
tencia de Dios, 205, 345
- Vinculum substantiale*, 176, 324
- Virtud, 224, 354
- Vis viva*, 103, 104, 119, 276
- Volición, ley de, 49, 56, 158, 168,
224, 305, 308, 351
- Weismann, 181
- Wolff, 78n, 165n
- Wundt, 104

INDICE

	<i>Pág.</i>
Prefacio de la segunda edición	7
Prefacio de la primera edición	15
<i>Capítulo I</i>	
Las premisas de Leibniz	19
<i>Capítulo II</i>	
Las proposiciones necesarias y el principio de contradicción	26
<i>Capítulo III</i>	
Las proposiciones contingentes y el principio de razón suficiente	44
<i>Capítulo IV</i>	
El concepto de sustancia	60
<i>Capítulo V</i>	
La identidad de los indiscernibles y el principio de continuidad. Posibilidad y composibilidad	74
<i>Capítulo VI</i>	
¿Por qué creía Leibniz en un mundo exterior?	91
<i>Capítulo VII</i>	
La filosofía de la materia	97
a) Como resultado de los principios de la dinámica	97

	Pág.
<i>Capítulo VIII</i>	
La filosofía de la materia (continuación)	123
b) Como explicatoria de la continuidad y de la extensión	123
<i>Capítulo IX</i>	
El laberinto del <i>continuum</i>	131
<i>Capítulo X</i>	
La teoría del espacio y el tiempo y su relación con el monadismo	142
<i>Capítulo XI</i>	
La naturaleza de las mónadas en general	156
<i>Capítulo XII</i>	
Alma y cuerpo	164
<i>Capítulo XIII</i>	
La percepción confusa y la inconsciente	182
<i>Capítulo XIV</i>	
La teoría leibniziana del conocimiento	187
<i>Capítulo XV</i>	
Las pruebas de la existencia de Dios	199
<i>Capítulo XVI</i>	
La ética de Leibniz	219

APÉNDICE

Extractos de Leibniz clasificados por materias	233
II. § 8. Esbozo del argumento lógico de Leibniz	233
II. § 10. ¿Son todas las proposiciones reducibles a la forma de sujeto y predicado?	233
II. § 11. Proposiciones analíticas y sintéticas	235
III. § 13. Alcance de los juicios contingentes en Leibniz	237
III. § 14. Significado del principio de razón suficiente	239

	Pág.
III. § 15. Su relación con el principio de contradicción	240
IV. § 16. Las concepciones cartesiana y espinosiana de la sustancia	242
VI. § 17. Significado de la sustancia en Leibniz	243
IV. § 18. Significado de la actividad	249
IV. § 19. Vinculación entre la actividad y la razón suficiente	251
IV. § 22. Relación del tiempo con la noción leibniana de la sustancia	252
V. § 23. Significado de la identidad de los indiscernibles	252
V. § 25. ¿Es válida la prueba leibniana del principio?	254
V. § 26. Toda sustancia tiene un número infinito de predicados. Relación de esto con la contingencia y con la identidad de los indiscernibles	254
V. § 27. El principio de continuidad: Leibniz sostiene que hay tres formas de continuidad	256
V. § 29. Posibilidad y composibilidad	257
V. § 31. Las tres calses de necesidad	258
VI. § 33. La existencia del mundo exterior sólo tiene "certeza moral"	258
VII. § 35. Diversos significados de <i>materia</i> y <i>cuero</i>	261
VII. § 36. Relación entre la dinámica leibniana y la cartesiana	262
VII. § 37. La extensión no es la esencia de la materia	263
VII. § 38. Significado de la <i>materia prima</i> en la dinámica leibniana	264
VII. § 39. La materia secunda	266
VII. § 41. Fuerza y movimiento absoluto	269
VII. § 42. Fundamentos metafísicos para suponer la fuerza	271
VII. § 43. Argumento dinámico en favor de la pluralidad de las series causales	272
VII. § 45. Argumentos contra los átomos extensos	273
VII. § 46. Contra el vacío	274
VII. § 47. Contra la acción a distancia	275
VII. § 48. La fuerza como factor de individualidad	276
VII. § 49. Fuerza primitiva y derivada	276
VII. § 50. Antinomia de la causación dinámica	278

	Pág.
VIII. § 51. Debe haber sustancias simples, dado que las hay compuestas	278
VIII. § 52. La extensión, a diferencia del espacio .. es el punto de partida de Leibniz	279
VIII. § 53. Extensión significa repetición	280
VIII. § 54. Por ende, la esencia de una sustancia no puede ser la extensión, pues una sustancia debe ser una verdadera unidad	281
VIII. § 55. Las tres clases de puntos. Las sustancias no son materiales	282
IX. § 57. Dificultades acerca de los puntos	285
IX. § 58. Aserción del infinito actual y negación del número infinito	285
IX. § 59. Leibniz niega la continuidad en cierto sentido	287
IX. § 60. En el número, el espacio y el tiempo, el todo es anterior a la parte	289
IX. § 62. Resumen del argumento que a partir del <i>continuum</i> llega a las mónadas	291
IX. § 63. Como los agregados son fenomenales, no hay en realidad un número de mónadas	292
X. § 66. Argumentos de Leibniz contra la realidad del espacio	293
X. § 67. Teoría leibníciana de la posición	294
X. § 68. La relación de las mónadas con el espacio como dificultad fundamental del monadismo	297
X. § 69. Primeras opiniones de Leibniz sobre esta cuestión	298
X. § 70. Opiniones de su época media	299
X. § 71. Opiniones de su última época	299
X. § 72. El tiempo y el cambio	302
X. § 74. Leibniz se aferró confusamente a una réplica objetiva del espacio y el tiempo	305
XI. § 75. La percepción	305
XI. § 77. La percepción no se debe a la acción de lo percibido sobre el percipiente	309
XI. § 79. La armonía preestablecida	310
XII. § 83. Las tres clases de mónadas	312
XII. § 84. Actividad y pasividad	315

	Pág.
XII. § 86. La <i>materia prima</i> como elemento de cada mónada	317
XII. § 87. La <i>materia prima</i> , fuente de la finitud, la pluralidad y la <i>materia</i>	318
XII. § 90. Primera teoría del alma y el cuerpo	318
XII. § 91. Segunda teoría del alma y el cuerpo	322
XII. § 92. El <i>vinculum substantiale</i>	324
XII. § 94. La <i>preformación</i>	326
XIII. § 96. Estados mentales inconscientes	327
XIV. § 99. Ideas y verdades innatas	328
XIV. § 102. Distinción entre sentido e intelecto	333
XIV. § 103. La cualidad de las ideas	336
XIV. § 104. La definición	336
XIV. § 105. La <i>characteristica universalis</i>	337
XV. § 106. Cuatro pruebas de la existencia de Dios	339
XV. § 107. El argumento ontológico	342
XV. § 108. Prueba de que la idea de Dios es posible	343
Escolio	344
XV. § 109. El argumento cosmológico	344
XV. § 111. El argumento fundado en las verdades eter- nas	345
XV. § 113. Relación entre conocimiento y verdad	347
XV. § 114. Argumento fundado en la armonía preesta- blecida	347
XV. § 117. La bondad divina	349
XVI. § 118. Libertad y determinismo	349
XVI. § 119. Psicología de la <i>volición</i> y del placer	351
XVI. § 120. El pecado	353
XVI. § 121. Significado del bien y del mal: sus tres cla- ses respectivas	354
XVI. § 122. El mal metafísico, fuente de las otras dos clases	356
XVI. § 123. Vinculación con la doctrina de los juicios analíticos	357
XVI. § 124. Los reinos de la naturaleza y de la gracia	357

Este libro se terminó de
imprimir el 24 de marzo
de 1977 en los Talleres
"El Gráfico/Impresores",
Nicaragua 4462, Bs. Aires.