

*Textos y documentos*

---

*a la memoria de*  
*Dinu Garber*

---

## **La época**

Leibniz nace en Leipzig el primero de junio de 1646 y muere el 14 de noviembre de 1716 en Hanover. Durante estos setenta años fue testigo, y algunas veces hasta actor, de muchas y grandes transformaciones científicas, culturales, sociales y políticas que ocurrieron en su país y en Europa. Son los años en que comienza a consolidarse definitivamente la edad moderna en el marco general de un conflicto entre la dispersión y la unidad. Por una parte, se profundiza el cisma religioso, se apuntalan los emergentes estados-nación sobre los nacientes intereses económicos y políticos y la creciente conciencia colectiva de la individualidad y singularidad de sus tradiciones culturales, lingüísticas, jurídicas e históricas que estimularon tanto los sentimientos de pertenencia e identificación nacionalistas como los movimientos de separación y búsqueda de independencia de las diversas regiones y pueblos. Pero con la tendencia convivía otra del signo contrario que estaba asentada sobre un sistema educativo común heredado de la edad media, el temor ante el peligro que representaba el afán de expansión del poderoso imperio otomano, y sobre el ideal de la nueva ciencia que se estaba gestando en esos momentos. Ella, sobre todo, propiciaba un diálogo constante entre sus cultores e invitaba a la unificación de recursos y al intercambio de información; su léxico, procedimientos y métodos no obedecían a fronteras y reclamaban —como ya lo había previsto Bacon— la estrecha colaboración de todos con el fin de alcanzar un mayor bienestar para el género humano. Incluso la lectura misma del universo que permitía esa ciencia llevaba a más de uno a pensar que tendría que haber un orden y una armonía en las relaciones humanas similares a los que revelaban las leyes de la física respecto a la naturaleza material.

Leibniz, en consonancia con una personalidad dada a la conciliación, buscó asumir y defender lo que veía de positivo en ambas corrientes. Se sentía profundamente identificado con su pueblo —fue, quizá, el primer patriota alemán— y en tal sentido promovió y enaltecó, hasta

---

\* Este ensayo fue publicado por el Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Departamento de Publicaciones Universidad Central de Venezuela. ISBN 980-00-1349-0. Editado al cuidado de Bid & Co. Caracas, 1998. El Fondo Editorial ha autorizado esta reproducción en el presente número.

donde fue capaz, sus tradiciones jurídicas y políticas; se sentía, y así lo declaraba abiertamente, orgulloso de las habilidades de sus paisanos, y se ufanaba como el que más de la belleza y profundidad del idioma alemán. Pero esto no impidió que constantemente invitara a sus conciudadanos a aprender de sus vecinos europeos, o que promoviera una mayor cooperación cultural, científica y tecnológica entre los países y facilitarlos investigando en la posibilidad de establecer lenguajes universales que permitieran superar las barreras y limitaciones de los lenguajes vulgares, o buscar acuerdos para sentar las bases jurídicas y políticas de una Europa unida capaz de evangelizar el mundo. Buena parte de grandeza e ingeniosidad, y también de la ingenuidad y, por qué no decirlo, de la miseria del pensamiento leibniziano, están tan estrechamente vinculadas con estos ideales que terminaron siendo parte, no solamente de su obra intelectual, sino también de su vida personal.

## **Síntesis Biográfica<sup>1</sup>**

### **Los años de formación**

La Alemania en que nace Leibniz es una sociedad atrasada y sin punto de comparación con lo que cultural, científica, social y políticamente sucedía en esos momentos en Francia, Inglaterra, Holanda o Italia. La causa inmediata de esta situación fue la guerra de los treinta años que acarreó la ruina completa del país; lo que quedaba del sacro imperio eran débiles electorados regidos por noblezas regionales que mantenían un nexo meramente formal con el emperador asentado en Viena. Para suerte de Leibniz, nace en el seno de una familia culta y vinculada, tanto por el lado paterno como el materno, con el medio académico. Aun cuando su padre murió al tener cuatro años, ya le había enseñado a leer y contra la costumbre de la época, se le permitió el acceso a la bien nutrida biblioteca familiar. Sus correrías infantiles por ella nos proporcionan las primeras noticias que tenemos de su vida, que ciertamente atestiguan una inteligencia fuera de lo común y una capacidad de aprendizaje excepcional. A los seis años se inicia en el latín, sin otra ayuda que una edición ilustrada de Tito Livio; dos años después ya podía redactar largos —y

---

<sup>1</sup> Amén de unos pocos rasgos indicativos es imposible enumerar y describir en forma más o menos completa en pocas páginas el enorme caudal de escritos y las innumerables actividades que realiza Leibniz a lo largo de su vida. Las mayores referencias en este sentido se encontrarán en K. Fischer: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, C. Winters, 1920, E. Totok y C. Haase (eds.). *Leibniz: Sein Leben, sein Wirke, sein Welt*, Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1996; K. Müller y G. Kronert. *Leben un Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*. Frankfurt, Klostermann, 1969; Y. Belaval. *Leibniz, Initiaton a sa philosophie*. Paris, Vrin, 1969. En castellano puede consultarse la “Cronología de Leibniz” en *O*, pp. 33-40. Esta excelente edición ofrece la mejor y más completa selección de trabajos de Leibniz traducidos al castellano.

francamente malos— poemas en ese idioma. A los ocho se interesa por el griego y no pasa mucho tiempo hasta que lo aplica estudiando la silogística de Aristóteles.

A los 15 años ingresa en la Universidad de Leipzig donde estudia filosofía, matemáticas, griego, latín, hebreo y literatura, graduándose de bachiller a los 17 con la disertación *Discusión metafísica del principio de individualización* bajo la tutoría de J. Thomasius, el único de sus maestros que tuvo alguna influencia en él. Permanece por un corto período en la Universidad de Jena, donde asiste a los cursos de matemáticas y lógica de Erhard Weigel y a su regreso a Leipzig obtiene la maestría en filosofía con los trabajos titulados *Cuestiones filosóficas fundadas en el derecho*, *Disputación jurídica acerca de las condiciones* y *Disputación aritmética sobre las complexiones*, ésta última será parte de la *Disertación acerca del arte combinatorio*, publicada en 1666.

A pesar de sus intereses filosóficos, opta por la carrera de derecho, y en 1665 obtiene el grado en leyes, pero un episodio poco claro que tuvo que ver con disputas internas del claustro universitario le impiden optar al doctorado en Leipzig. Lo alcanza, con honores, un año más tarde en la Universidad de Altdorf con la tesis *Discusión acerca de casos intrincados en derecho*.

### **Mainz (1666-1672)**

Rechaza la cátedra que se le ofrece en Altdorf y se emplea con Johann Christian Boinenburg, un reconocido diplomático al servicio del arzobispo y elector de Mainz, Johann Philipp von Schöburn, primado eclesiástico y político entre los electores del imperio, a cuyo servicio permanece hasta 1674. Durante su estadía en Mainz, Leibniz concibe, con el beneplácito de Boinenburg, dos proyectos de proporciones gigantescas que, si bien nunca completó, tampoco abandonó del todo. Uno de ellos fue las *Demonstrationes Catholica* cuyo fin debió ser proporcionar, en forma ordenada, todos los posibles materiales y argumentos útiles para permitir una discusión completa y racional en torno a la cuestión de la reunión de las iglesias cristianas. Dos trabajos de la época —*Profesión de fe de la naturaleza contra los ateos* y *Sobre la omnipotencia*— estaban destinados a ser partes de la introducción del proyecto<sup>2</sup>. El segundo fue el de la *Enciclopedia*. Es difícil establecer con precisión todo lo que Leibniz vinculó con él, pero la idea matriz se

<sup>2</sup> A lo largo de su vida produjo muchos escritos que debían formar parte de las *Demonstraciones*. Contemplaban cuatro grandes secciones: I. Pruebas de la existencia de Dios, II. Demostraciones de la inmortalidad e inmaterialidad del alma, III. Estudios acerca de la posibilidad de los misterios cristianos y IV. Estudio de las demostraciones acerca de autoridad de la Iglesia católica y de la escritura.

emparenta de alguna forma con la propuesta de Bacon de establecer una vasta y productiva red de centros de investigación y de crear publicaciones humanísticas, científicas y técnicas que permitieran registrar, clasificar, realizar y divulgar todos los aportes creativos y metodológicos en cualquier área del conocimiento humano. Es en el ámbito de la *Enciclopedia*, por lo tanto, donde surgen las preocupaciones y trabajos que realiza Leibniz en gramática, lingüística, semiología, lógica y metodología, así como la promoción y fundación de publicaciones y academias a lo largo y ancho de Alemania.

La actividad de Leibniz en Mainz abarcó otros muchos aspectos. A petición de Boinenburg y del elector; redacta el *Nuevo método para aprender y enseñar el derecho*. Argumenta para que sea un alemán —específicamente el conde von Neuberg— quien suceda en el trono de Polonia al rey Casimiro<sup>3</sup>. Concibe el *Plan egipcio* con el fin de convencer a Luis XIV de dirigir sus apetencias territoriales más bien hacia El Cairo y Constantinopla que hacia sus vecinos europeos. Propone en las *Reflexiones sobre la seguridad pública interior y exterior* una alianza entre los electorados alemanes para integrarse a una Europa destinada a conquistar y evangelizar el mundo. En 1670 prologa, con el título *Sobre el estilo de Nizolius*, un libro del italiano Mario Nizolio donde se muestra partidario de un nominalismo moderado que siempre mantendrá. En el mismo año escribe las dos partes de la *Nueva hipótesis física: la Teoría del movimiento abstracto*, dedicada a la Academia de Ciencias de París y la *Teoría del movimiento concreto* dedicado a la Royal Society de Londres. Finalmente, ejerce la abogacía, es consejero tanto de Boinenburg como de Schöburn y, no obstante, todavía dispone de tiempo para diseñar una máquina capaz de realizar las cuatro operaciones aritméticas básicas.

### **París (1672-1676)**

No se sabe con seguridad si el viaje de Leibniz a París tuvo alguna relación con el *Proyecto egipcio* y el intento de convencer de sus bondades a la corte de Luis XIV, pero de cualquier manera estaba destinado al fracaso antes de emprenderlo, pues Inglaterra había declarado la guerra a Holanda, y Francia se proponía hacer lo mismo. De modo que la aventura francesa en Egipto tendría que esperar hasta los tiempos de Napoleón.

---

<sup>3</sup> Este trabajo se divulgó con el título *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum pro rege Polonorum eligendo*. La empresa tuvo poco éxito ya que el trono finalmente recayó sobre el polaco Wisniowiecky de la familia de los Piast.

Sea como fuese, Leibniz no desaprovechó las grandes posibilidades que le ofrecía Francia. Conoce personalmente a Arnauld y, por su intermedio, a Malebranche, a quien somete *La profesión de la fe del filósofo*. Traba amistad con los matemáticos Tschirnhaus y Christian Huygens quienes, impresionados por el talento del joven alemán, se encargan de completar su formación en esta disciplina. Fueron estos estudios y algunas lecturas de Pascal lo que le permitió, aproximadamente un año después, descubrir el algoritmo del cálculo diferencial e integral<sup>4</sup>. Visita Londres, donde se le elige miembro de la Royal Society. Hace algunas amistades, entre ellas con el matemático Oldenburg, presidente de la Sociedad para ese momento, Robert Boyle y con Pell, quien lo introduce a las obras matemáticas de Mercator y a las del propio Oldenburg. De vuelta a París se interesa por la polémica, cada vez más exacerbada, entre cartesianos y anticartesianos, lo que le permite relacionarse con el padre Huet, líder de los últimos y con el escéptico moderado Foucher. Perfecciona su máquina de calcular e inventa un reloj especial que presenta a la Academia Francesa, pero no logra que se le incorpore a ella en calidad de miembro. Se vincula también con el medio jesuita francés y llega a conocer personalmente a De la Chaise, confesor del rey, a quien trata de convencer para que la orden se encargue, debido a su presencia a lo largo y ancho de la cristiandad, del proyecto de la *Característica universal*, uno de los pilares de la *Enciclopedia*.

En 1676, falto de apoyo económico<sup>5</sup> emprende el regreso a Alemania pasando por Inglaterra y Holanda<sup>6</sup>. Se entrevista varias veces con Spinoza en Amsterdam, y con Leewenhoeck en Delft, quien le da a conocer los resultados de sus observaciones con el microscopio.

### **Hanover (1676-1698)**

Sin dejar de añorar por el resto de su vida el clima intelectual de París<sup>7</sup> Leibniz asume con

---

<sup>4</sup> No obstante, es en el año 1684 que lo hace público con el trabajo *Nova métodos pro maximis et minimis*.

<sup>5</sup> Tanto Boidenburg como el elector de Mainz murieron en 1674. Entre las diferentes ofertas de empleo que recibió, aceptó el puesto de bibliotecario y consejero personal del duque de Hanover. Johann Friedrich, de la casa de los Brunshwicg-Lüneberg. Al servicio de esta familia permaneció el resto de su vida.

<sup>6</sup> En el trayecto de Londres a Amsterdam, Leibniz escribe el diálogo *Pacidius Philalethi*, donde se emplea el cálculo infinitesimal para resolver problemas del movimiento; esta aplicación puede considerarse como uno de los orígenes de la ciencia de la dinámica.

<sup>7</sup> *Cf.* *Carta a Bumett* del 17/7/1696, *GP*, III, 175: «Lo que me incomoda, sobre todo —escribe refiriéndose a su estadía en Hanover— es que no estoy en una gran ciudad como París o Londres, donde abundan los hombres sabios cuyo trato es provechoso y mutuamente enriquecedor. Hay muchas cosas que no pueden ser ejecutadas por uno solo. Aquí difícilmente se encuentra con quien hablar».

energía y entusiasmo actividades de todo tipo. Organiza y enriquece la biblioteca del duque y vincula esta actividad con el plan de la *Enciclopedia*. Pone en marcha la explotación de las minas en las cercanas montañas del Herz. Cercano el final de la guerra entre Francia y Holanda, Johann Friedrich intenta negociar para sus representantes el rango de embajadores, lo que a su vez le otorgaría el de soberano; para justificar esas pretensiones Leibniz redacta en 1677 el *Tratado sobre el derecho supremo y embajada del príncipe de Alemania*, que no hace mayor mella en la corte francesa. A finales del mismo año es nombrado consejero áulico y en 1678 juez de la corte ducal. Estas cuestiones de orden público no impiden que el filósofo prosiga sus investigaciones en torno a problemas de la verdadera fe<sup>8</sup>, de la *Característica general* y el cálculo lógico que pensaba reunir en una obra mayor —*Initia et specimina scientia generalis*— vinculada con los proyectos de la *Enciclopedia* y las *Demostraciones católicas*<sup>9</sup>. Estudia y comenta la *Ética* de Spinoza<sup>10</sup>; trabaja en el *Analysis situs*, que es una aplicación de la *Característica* a la geometría euclidiana y, como es su costumbre, mantiene una copiosa correspondencia.

A finales de 1679 muere Johann Friedrich y su hermano Ernst August asume la dirección de la corte. El muy esperado tratado de paz de Nimega no satisfizo a nadie y menos todavía a los electores alemanes. La situación política general empeora todavía más debido al conflicto que surge entre el papa y los jesuitas franceses que trajo como consecuencia la revocación del edicto de Nantes y la cruenta persecución de los protestantes en buena parte de los territorios dominados por los católicos. Estos acontecimientos son para Leibniz el indicio claro de la urgente necesidad de hacer los mayores esfuerzos en procura de la unificación religiosa y de que Luis XIV es el principal responsable del deterioro político en Europa<sup>11</sup>.

El nuevo duque incrementó las obligaciones que ya tenía Leibniz. Se tuvo que ocupar personalmente de la administración de las minas de Herz, sobre todo para resolver los problemas que allí se presentaban con el bombeo del agua y durante casi seis años dedicó una muy buena parte de su tiempo a ello. También se le encomendó escribir la historia de la casa Brunswick-

<sup>8</sup> En el año 1678 escribe los tres diálogos que J. Baruzi editó a principios de siglo en la *Revue de métaphysique et de morale*, 13 (1905), pp. 1-38.

<sup>9</sup> Es también en este contexto que escribe los importantes opúsculos *Diálogo acerca de las vinculaciones entre las cosas y las palabras y de la verdadera realidad* (1677) y *¿Qué es idea?* (1678).

<sup>10</sup> Lo que posiblemente es el origen del importante, e incluso estilísticamente bien logrado, *Diálogo entre un hábil político y un sacerdote de reconocida piedad*, donde Leibniz busca fundamentar la libertad y la contingencia humanas mediante la distinción entre los conceptos de «necesidad absoluta».

<sup>11</sup> En *El muy cristiano Marte*, de esta época, Leibniz en forma sarcástica hace la «apología de las armas del muy cristiano rey dirigidas contra los cristianos».

Lüneburg a partir de la época de Otto el Niño (año 768) hasta el presente. Si bien el duque perseguía un objetivo muy concreto —establecer la legitimidad del reclamo sobre bienes de la muy rica casa italiana de los Este—; el encargo se transformó para Leibniz en una pesada cruz con la que tuvo que cargar hasta su muerte<sup>12</sup>. El motivo principal de los viajes por Alemania, Austria e Italia entre 1687 y 1690 fue precisamente encontrar material documental para esa historia<sup>13</sup>; para ello visita Frankfurt, Munich, Viena y luego Venecia, Florencia, Roma, Nápoles y Módena. Es especialmente bien acogido en Roma, donde no sólo se le designa miembro de la Academia Física y Matemática, sino también el papa Alejandro VIII le ofrece el cargo de curador de la biblioteca del Vaticano, a condición de que se convierta al catolicismo. Leibniz no acepta.

Estos nuevos compromisos no impiden que Leibniz siga desarrollando investigaciones en diversos campos. La estadía en Italia la aprovecha para ampliar sus conocimientos acerca de los ideogramas y símbolos chinos, que consideraba de mucho interés para el proyecto de la *Característica*; lleva a cabo innumerables observaciones y apuntes geológicos; elabora la primera prueba *a priori* de la conservación de la «fuerza viva»; resalta la superioridad de su cálculo sobre el análisis cartesiano. Difunde sus nuevas ideas metafísicas y epistemológicas, sobre todo a través de la correspondencia con Arnauld y con Bayle. Funda las *Acta Eruditorum*, destinadas a ser la contraparte alemana de las grandes revistas filosóficas y científicas de su tiempo. Publica sus investigaciones en óptica y geometría<sup>14</sup>. Hace pública su divergencia científica y filosófica con Descartes mediante la *Breve demostración de un memorable error de Descartes*; en el mismo año, por intermedio del *landgrave* Hesse-Rheinfels, remite a Arnauld el *Discurso de metafísica*, que inicia la madurez filosófica de Leibniz. Ante las críticas que le hace Arnauld en relación al problema de la libertad, produce el muy importante opúsculo *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y de las verdades*, donde afronta la cuestión a partir de consideraciones lógico-matemáticas acerca del infinito. Los esfuerzos en torno a la unión de las iglesias prosiguen con el *Sistema teológico*, donde el filósofo examina con lujo de detalles los credos católico y protestante, con el fin de demostrar que las diferencias entre ambos pueden resolverse

<sup>12</sup> Cuando murió la crónica se encontraba en el año 1005. Esa materia fue editado y publicado por primera vez en 1843 bajo la dirección de G.H. Pertz

<sup>13</sup> Muchos consideran que el método, la objetividad y la minuciosidad para establecer sus fuentes, permiten considerar a Leibniz como uno de los fundadores de la historiografía moderna.

<sup>14</sup> *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium* y *De vera proportione circuli ad quadratum* son los más importantes en este respecto.



con relativa facilidad.

A su regreso de Italia, a mediados de 1690, acepta el puesto bibliotecario de la casa de los Wolfenbütel, toda vez que sus trabajos relación a la historia de los Brunschwieg le exigían estadías frecuentes en ciudad cercana a Hanover. Toma el partido de los que favorecían la instauración de un noveno electorado en manos protestantes, pues cree que ello se facilitarían las discusiones acerca de la reunión de las iglesias. Varios viajes de Leibniz a Viena en los siguientes años tuvieron que ver con asunto.

A medida que su oposición a la filosofía cartesiana se radies —*Observaciones acerca de las partes generales de los Principios de Desear* (1691)—, intensifica la divulgación de la suya a través de una serie importantes artículos<sup>15</sup> y la correspondencia de la época, sobre todo la muy importante que sostiene con los cartesianos De Volder y Regis, y con los avatares Catelan y Nicasio.

### **Hanover: los años finales (1698-1716)**

En 1698 muere Ernest August y le sucede su hijo Georg Ludwig, el mismo que en 1714 ocupará el trono de Inglaterra con el nombre de Jorge I. El hecho fue negativo para Leibniz, ya que el nuevo duque no poseía ni la habilidad de su padre, ni la agudeza de su madre, Sofía, ni la inteligencia de su hermana, Sofía Carlota, y mucho menos la admiración que todos ellos compartían por el trabajo intelectual, en general, y por el de Leibniz, en especial<sup>16</sup>. No obstante, el filósofo colaboró con él en todo lo que pudo y hasta donde se lo permitieron. En tal sentido, prosiguió las gestiones diplomáticas en procura de la unificación de las iglesias. Vinculado con elle y ante la posibilidad de que Georg Ludwig ocupara el trono inglés, Leibniz entabla relaciones con Burnett, uno de los jefes del anglicanismo, con quien mantiene una correspondencia hasta casi el final de su vida. Busca atraer a Bossuet para la causa de la reunificación, pero cuando regresa de Viena, en 1702, está íntimamente convencido de que un

---

<sup>15</sup> *Entre ellos*, Acerca de la corrección de la metafísica y el concepto de sustancia en *Acta eruditorum* (1694); *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, como también de la unión entre el alma y el cuerpo en Journal des savants* (1695) y *Specimen Dinamicum*, cuya primera parte fue publicada en *acta eruditorum* (1695). Este trabajo, además de ser una excelente síntesis de los principios de la dinámica, establece con claridad un puente entre la física y la metafísica leibnizianas. *Ensayo anagógico* (1699); *Aclaraciones a las dificultades encontradas por Bayle en el nuevo sistema de la unión del alma y el cuerpo en Historie des ouvrage des savants* (1698); *Sobre la naturaleza misma, o en la fuerza inherente y acciones de las cosas creadas en Acta eruditorum* (1698); y *Acerca del origen radical de las cosas* (1697).

<sup>16</sup> Sofía fue la hermana de Elizabeth, la princesa con quien se carteo Descartes.

entendimiento entre católicos y protestantes es simplemente imposible. Cuatro años más tarde, en 1706, se da cuenta que un entendimiento entre protestantes es igualmente imposible. De esta manera se frustró también uno de los sueños más preciados de Leibniz.

Por otra parte, sus investigaciones filosóficas<sup>17</sup> y científicas prosiguen, y en el año 1700 la Academia Francesa lo designa como su miembro. Es en esta época que intenta también establecer vínculos con Locke, para lo cual redacta el diálogo *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* que termina en 1704; pero al morir Locke en ese mismo año, Leibniz decide no publicarlo, «porque no desea refutar públicamente a los autores fallecidos»<sup>18</sup>. Inicia la correspondencia con Des Bosses, cuyo tema principal será el problema de la transubstanciación, y discute frecuentemente con Sofía pasajes y problemas planteados por Bayle en su *Diccionario*<sup>19</sup>.

Cada vez más incómodo en Hanover, Leibniz no pierde oportunidad para ausentarse, a veces sin autorización. En Viena se le honra con la dignidad de *Reichshaftrat*, la más alta que se le podía conceder a un protestante, pero pierde la presidencia y la respectiva remuneración de la Academia de Ciencias de Berlín. En 1711, en la ciudad de Torgau conoce personalmente a Pedro el Grande, zar de Rusia, a quien años atrás (1697 y 1708) había sugerido diversos proyectos educativos y académicos. En 1712 redacta, probablemente para el duque D'Orleans, dos síntesis de los aspectos generales de su filosofía que hoy conocemos con los nombres de *La monadología* y *Principios de la naturaleza y de la gracia*. Cuando Georg Ludwig se convierte en rey de Inglaterra Leibniz pide acompañarlo, pero se le prohíbe nacerlo.

Sólo, viejo, enfermo y olvidado, intenta trasladarse a París, para lo cual somete al padre Tournemin el ensayo *Acerca del origen de los francos*; pero cuando su estadía en Francia es condicionada por su conversión al catolicismo, opta por quedarse en Hanover. Sin nada mejor

---

<sup>17</sup> Cabe mencionar al respecto *Réplica a los pensamientos contenidos en la segunda edición del Diccionario crítico de Bayle, artículo Roranius, Acerca del sistema de la armonía preestablecida*, en *Histoire critique de la république des lettres* (1702) y *Consideraciones acerca de los principios y naturalezas pláticas* en *Histoire des ouvrages des savants* (1706). También mantiene importantes intercambios con los científicos más renombrados de su tiempo, como el marqués D'Hospital, los hermanos Bernouilli, Hartsocker y Varignon.

<sup>18</sup> Cf. *Carta a Reman* del 14/3/1714, *GP*, III, 612.

<sup>19</sup> Puesto que la electora quería que el filósofo transcribiera las conversaciones con el fin de meditar con tranquilidad respecto a los temas que tocaban, Leibniz muy pronto se vio en posesión de un material que le sirvió de base para redactar los Ensayos de teodicea, donde intentó explicar, como reza su subtítulo, «la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal». La extensa obra se publicó en 1710, precedida por el Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón que había redactado algunos años antes.

que hacer, reemprende la inacabable historia de los Brunshwicg.

Muere el 14 de noviembre de 1716, en medio de una discusión por carta con Newton a través de Clarke. Su entierro, que no tuvo otro testigo que su sirviente y secretario Eckhart, fue tan lacónico como la leyenda que mandó a grabar en la tumba: *Ossa Leibnitii*, huesos de Leibniz.

### **La Obra**

Comúnmente se asocia a Leibniz con la corriente del racionalismo que se inicia con Descartes y no cabe duda de que existen rasgos comunes: la confianza en el poder de la razón, cierto predominio de la misma en lo que respecta al origen y fundamento del conocer y actuar humanos, la atención que se presta a las matemáticas y su consideración como modelo o ideal del conocimiento, el enfoque mecanicista de los fenómenos físicos, y algunos otros de menor importancia, son algunos de ellos. Pero también existen muchos aspectos que separan a Leibniz de Descartes, Spinoza o Malebranche, para mencionar a los más renombrados.

Antes que nada, nos encontramos con una personalidad diferente a la de un Descartes o de un Spinoza, por ejemplo. Basta prestar atención a la heterogeneidad, multiplicidad y vastedad de sus actividades, intereses, proyectos e intenciones para constatarlo. A diferencia de ellos, no es un filósofo de escritorio; teoría y práctica se encuentran estrechamente vinculadas y en continua retroalimentación, lo que repercute notablemente en la forma como Leibniz produce y transmite su pensamiento. No intenta edificar un «sistema»; más bien su actitud es la de un investigador que busca solucionar problemas concretos que la realidad y la experiencia le sugieren o presentan. Y, en tanto que animado por pretensiones filosóficas, busca en cada caso establecer hipótesis explicativas a su respecto para entenderlos y explicarlos desde las perspectivas más generales posibles. Es este diálogo entre lo concreto y lo general lo que define y en buena medida caracteriza el quehacer filosófico de Leibniz. La indagación respecto a las partes lo lleva a preguntarse por el todo, y cada respuesta que cree alcanzar respecto al todo introduce nuevos matices y enriquecimientos respecto a la consideración y estudio de las partes.

Mis meditaciones fundamentales —le escribe a la duquesa Sofía— se refieren a cosas, a saber, a la unidad y al infinito.

Las unidades-partes conducen al infinito-todo, y éste de nuevo a las unidades. De esta manera la referencia a un orden privilegiado y único —sea de razones o de materias— pierde

sentido en el contexto del pensamiento leibniziano; el orden lineal *more geométrico* queda sustituido por un orden radial que se configura a medida que la red se teje, con la peculiaridad de que a medida en que efectivamente se hace «tejido», cada enlace define sucesivamente su lugar en él con respecto a los demás de forma cambiante, compleja y mediante relaciones de mutua dependencia<sup>20</sup>. En un modelo así, cualquier punto de partida es tan legítimo —o arbitrario— como cualquier otro; y si de alguna manera pretende establecerse alguna preferencia, sólo podrá lograrse en términos de los resultados que permita alcanzar o de la rapidez o elegancia con que se pueden alcanzar. Se trata, en verdad, de una concepción diferente a la que orientó a los demás racionalistas; más que establecer cadenas inferenciales estables y, hasta donde es posible, definitivas, lo que a Leibniz le interesa es descubrir las relaciones entre el sector de la realidad que en un determinado momento le ocupa con los restantes que forman el todo.

Esta manera de concebir el quehacer filosófico explica en alguna medida la presentación de la obra. Lo primero que llama la atención es que se trata de una filosofía que no está expuesta en «libros»<sup>21</sup>, al menos en el sentido en que podemos referirnos con este término a obras como las *Meditaciones* de Descartes o el *Ensayo* de Locke. La filosofía de Leibniz está dispersa a lo largo de una enorme cantidad de notas y opúsculos en diferentes estadios de redacción, casi todos comentados o corregidos una y otra vez en diferentes momentos de su vida; en centenares de anotaciones y comentarios acerca de lecturas que efectuó; y en unas 15.000 cartas, dirigidas a más de un millar de corresponsales, conteniendo quizá lo mejor y más original de su pensamiento. Se trata de alrededor de 57.000 piezas que cuando se reúnan llenarán sesenta volúmenes de 700 páginas de cada uno<sup>22</sup>. Parecería que, frente a esta montaña de papel, habría

<sup>20</sup> Cfr. *Carta a des Bosses* del 7.11.1710. *GP*, II, 409: «Mis principios son tales que difícilmente pueden separarse unos de otros. Quien conoce uno bien, los conoce a todos».

<sup>21</sup> Por su extensión sólo dos obras podrían calificarse como tales: los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano y la Teodicea. Pero difícilmente podrían considerarse como una expresión completa o definitiva de la filosofía de Leibniz; pienso que ni siquiera podrían contarse, sobre todo la Teodicea, entre sus producciones más afortunadas.

<sup>22</sup> Cfr. K. Schröter. «Bericht iiber den Stand der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín» en *Studia Leibnitiana Supplementa* 3 (1969). El proceso de esta edición ha sido accidentado. En 1901 la Asociación Internacional de Academias encomendó el trabajo a la Academia de Ciencias de Berlín y a dos academias francesas; una década después se alcanza a establecer el material de los primeros volúmenes, pero el inicio de la primera guerra mundial impide su publicación. Cuando finaliza el conflicto las rivalidades políticas impiden la colaboración entre alemanes, franceses y Academia de Berlín asume la responsabilidad completa de la empresa. A partir de 1923 aparecen los primeros tomos, pero el proceso se interrumpe de nuevo cuando estalla la segunda guerra mundial y recién puede reiniciarse a finales de la década de los cincuenta. En la actualidad disponemos de 16 volúmenes. Puesto que los textos se clasifican según materias —siete series distribuidas así: I. Correspondencia general, política e histórica, II. Correspondencia filosófica, correspondencia matemática, científica y tecnológica, IV. Escritos políticos, V. Escritos políticos- VI. Escritos filosóficos, VII. Escritos matemáticos, científicos y

que suscribir el comentario del *Robinet*:

Spinoza solamente hizo un libro que lo abarca todo; Leibniz hizo de todo, excepto escribir un libro.

Cabe, sin embargo, preguntarse si efectivamente pudo o debió haber escrito ese libro. No son pocos los que creen que sí; incluso hay quienes piensan que su inexistencia permite albergar serias sospechas respecto a la valía o importancia de Leibniz como filósofo<sup>23</sup>. Aun admitiendo que estas opiniones pueden justificarse en alguna medida, no dejan de reflejar ciertos presupuestos discutibles y, por qué no decirlo, también algunos prejuicios en lo que respecta a lo que debe ser la obra de un filósofo.

Si la preocupación filosófica fundamental de Leibniz fue establecer las relaciones entre el todo y las partes en los términos antes señalados, entonces tuvo que responderse cuestiones acerca de quién determina a quién, por qué, cómo, y en qué medida. Tales preguntas sólo se las podría responder indagando en el todo y en las partes a la vez, ya que cualquier consideración acerca del primero ha de conducir necesariamente a las segundas y viceversa. Pero metodológicamente es indiferente, en principio, instalarse de inicio en el todo para dilucidar la parte o instalarse sucesivamente en las partes para intentar comprender desde ellas o por intermedio de ellas el todo del cual son partes. Si es así, la cuestión del orden se convierte en un problema de poca monta, toda vez que la pretensión de establecerlo en forma necesaria y universal se convierte en tarea innecesaria e improductiva. Además, si de acuerdo a Leibniz, el todo se presenta efectivamente a la experiencia humana en un proceso de cambio y transformación continua, debido a la dinamicidad de lo que lo constituye, instalarse en las partes involucrará no sólo una determinación momentánea, no privilegiada y parcial del todo —la de ese momento—, sino también una visión en perspectiva, exigida por la misma vinculación entre el todo y sus partes. A la inversa, puesto que toda experiencia humana acerca del todo es limitada espacial y temporalmente, valga decir, se ofrece en experiencias parciales y concretas, entonces el concepto mismo de todo se deberá concebir a partir de las experiencias posibles y, en consecuencia, cualquier determinación que podamos establecer sólo podrá hacerse, humanamente hablando, por aproximaciones sucesivas parcialmente superpuestas y

---

tecnológicos—, conservándose que estricto orden cronológico en cada una. Estos tomos contienen material de las épocas rris tempranas de la producción de Leibniz, lo que obliga a recurrir a las tradicionales recopilaciones de Erdmann Gerhardt, Klopp, Foucher de Careil, Couturat, Jagodinsky y Grúa.

<sup>23</sup> El historiador francés V. Delbos, por ejemplo, no incluye a Leibniz en su galería de filósofos ilustres.

parcialmente novedosas, donde, por definición, ninguna podrá ser considerada definitiva ni completa. Serán, en definitiva, «visualizaciones» parciales de lo mismo desde puntos de vista diversos:

Análogamente a como una misma ciudad vista desde diferentes partes parece como completamente distinta y como multiplicada por diferentes perspectivas, también ocurre que, debido a la cantidad infinita de sustancias simples, hay otros tantos universos diferentes que no son, sin embargo, más que las perspectivas de uno solo, según los puntos de vista de cada mónada (*Mona-dología*, art. 57, *GP*, VI, 616)<sup>24</sup>.

Y si es así, la forma en que Leibniz elabora su filosofía se adecúa a la presentación de su obra. La inexistencia de «libros», la fragmentación y la supuesta incompletitud reflejan la aproximación a una realidad infinita y en continuo cambio por un entendimiento finito que no puede más que ofrecer perspectivas parciales desde puntos de vista específicos. Lo mismo se desprende de la multiplicidad de las disciplinas que Leibniz usa para ello. Probablemente para él, el concepto mismo de disciplina no significaba más que un acercamiento a la realidad desde patrones de conocimiento posibles para el hombre; de allí también que el enciclopedismo del que hace gala, más que afán de erudición, fue un intento de multiplicar las muchas posibles visiones acerca de la realidad.

De cualquier manera, se hace difícil pensar; en este contexto, que se pudiera obtener algo definitivo que podría o debería quedar plasmado en un libro al estilo de la *Ética*. Glosando a Robinet, quizá habría que decir que, si Leibniz no quería ser infiel a sus ideas fundamentales, tuvo que hacer todo lo que hizo, pero no escribir «un libro». En el mejor de los casos, ese libro debería ser la *Enciclopedia*, que es precisamente lo que un libro no es.

Si estas observaciones no están totalmente erradas, deberán también prevenir cualquier intento de obligar *a fortiori* a Leibniz a escribir el libro que no escribió. Muchos y muy importantes intérpretes lo han intentado, sea porque admiten que un texto o conjunto de ellos es determinante para entender los demás, sea porque asumen que una de las disciplinas —filosófica, científica, política o religiosa, etc.— es la clave para determinar las restantes, sea finalmente, porque a una determinada disciplina se asocian diversos textos donde se trata preferentemente y, en consecuencia, se combinan las dos modalidades anteriores. Sería injusto

---

<sup>24</sup> Sólo un entendimiento infinito puede acceder en el mismo momento a todos los puntos de vista posible, que es lo que permitiría una visión exacta del infinito real, pero esta visión, que Leibniz atribuye a Dios, es imposible para el hombre.

considerar que estos esfuerzos carecen de valor, pues muchos de ellos han enriquecido nuestro conocimiento del pensamiento leibniziano al profundizar en uno de sus aspectos en forma preponderante. Sin embargo, tomadas esas interpretaciones una a una y considerándolas, como de hecho nos lo proponen sus autores, como exposiciones comprensivas de ese pensamiento, es también innegable que han promovido distorsiones y mutilaciones arbitrarias e innecesariamente<sup>25</sup>.

La inexistencia de «libros» nos permite también, por paradójico que parezca, tener una idea más precisa de lo que para Leibniz era la filosofía. En tanto que no existe un orden privilegiado de razones o de materias y, consecuentemente, de un método único de exposición fundado en principios, certezas incorregibles o premisas definitivas, Leibniz creía que la criatura humana no podía alcanzar un conocimiento definitivo respecto al todo; ni siquiera uno exhaustivo respecto a las partes. Lo que podría, intentarse es elaborar hipótesis explicativas que, una vez verificadas en/y por la experiencia, permitan explicar lo que se presenta a ella. El método leibniziano se asemeja más al hipotético-deductivo de la ciencia moderna que a las

---

<sup>25</sup> Ejemplos de ello abundan. Russell y Couturat destacan el significado, valía e importancia de pensamiento lógico del filósofo, lo que es indiscutiblemente admisible; pero distorsionan su pensamiento cuando buscan establecer que toda su metafísica deriva exclusivamente de su lógica, y, por ende —Russell— el *Discurso de metafísica*, donde la cuestión de la inherencia del predicado en el sujeto se enfatiza, es «superior» a la *Monadología*; o que un análisis cronológico revela —Couturat— que Leibniz alcanza a establecer la lógica de la inherencia del predicado en el sujeto antes que la definición de la sustancia en términos de noción completa, y, por ende, que las ideas de la sustancia leibniziana tiene su origen en la lógica. Cfr. B. Russell. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Londres, G. Allen & Unwin, 1971. L. Couturat. *La logique de Leibniz*. Hildesheim, G. Olms, 1969 (reimpresión de la edición de París de 1901) y «Sur la métaphysique de Leibniz» en *Revue de métaphysique et de morale* 10 (1902), pp. 1-25. Cassirer destaca el matemático y subraya insistentemente la estrecha vinculación entre el infinitesimal y la mónada, o entre los conceptos de función matemática y de representación, lo que puede admitirse. La distorsión surge, sin embargo, cuando parece sugerir que los conceptos matemáticos son los que originan a los metafísicos. Cfr. E. Cassirer. *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Hildesheim, G. Olms, 1962 (reimpresión de la edición de Marburgo de 1902). Baruzi ve en Leibniz a un pensador guiado fundamentalmente por sus concepciones y creencias religiosas. Cfr. J. Baruzi. *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*. Paris, Alean, 1907. Davillé y Olgiati, desde puntos de vista diferentes, interpretan que toda la filosofía de Leibniz se funda en una concepción de la historia. Cfr. L. Davillé. *Leibniz historien*. Paris, Alean, 1909; F. Olgiati. *Il significato storico di Leibniz*, Milán, Società editrice Vita e Pensiero, 1929. Boutroux y Gueroult destacan los trabajos físicos de Leibniz, sobre todo los concernientes a la dinámica, toda vez que, para estos autores, el concepto de mónada se origina a partir de la concepción de la física en términos de fuerza y dinamicidad. Cfr. E. Boutroux. *La philosophie allemande au XVII siècle*. Paris, Vrin, 1948; M. Gueroult. *Leibniz. Dynamique et métaphysique*. Paris, Aubier-Montaigne, 1967; etc. Lo que llama la atención en este apresurado recuento es que ninguna de las tesis es intrínsecamente errada, o que no pueda sustentarse mediante una evidencia textual importante; pero este mero hecho permite también pensar que lo que en cada caso se propone como la clave es más bien una de las muchas que se encuentran en la filosofía de Leibniz. Quizá habría que afirmar que la clave es el conjunto de ellas.

cadenas deductivas fundadas en intuiciones racionales. Pero esa formulación hipotético-deductiva en el ámbito de la metafísica exige dar por sentado que los principios explicativos sólo son posibles y, por ende; admisibles en tanto que la experiencia no los niegue; si ella cambia, o se enriquece, o simplemente se transforma, que es siempre el caso, deberemos estar dispuestos a cambiar los principios que la explican. Sólo así la pregunta «por qué así y no de otra manera» puede ser afrontada siempre y continuamente: la metafísica se hace posible porque la realidad a la que pregunta es por siempre inabarcable. En este sentido, cabría decir —a contrapelo de lo que muchos piensan— que Leibniz es quizás el menos dogmático de los pensadores modernos. Pero esta manera de afrontar la filosofía, que no deja de mostrar sorprendentes semejanzas con lo que estamos acostumbrados hoy en día, supone también dificultades para el que intente estudiarla y comprenderla.

Puesto que el orden radial relaciona de múltiples maneras las partes con el todo, el lector deberá estar preparado y dispuesto a incursionar en los múltiples campos en que lo ha hecho el filósofo, revisar la mayor cantidad de textos que pueda, y hacerlo sabiendo que encontrará cambios y continuas transformaciones a medida que los recorra. Sucede, sin embargo, que en el caso de Leibniz se presentan impedimentos para llevarlo a cabo. Antes que nada, deberá superarse la inexistencia de una edición *standard*; para no ir más lejos, debido a esta carencia, es muy posible que hasta ahora nadie haya tenido la oportunidad de revisar toda la obra del filósofo.

Tampoco nuestra educación especializada permite lidiar con gran éxito con todo lo producido por ese peculiar espíritu, a la vez enciclopedista y renacentista, que fue Leibniz. En la nota biográfica, el lector habrá podido constatar que no existe prácticamente parcela del pensar y hacer humanos en la que no haya incursionado. Matemático, lógico, físico, teólogo, jurista, historiador, paleontólogo, geólogo, lingüista, diplomático; se interesa vivamente por la medicina, la biología, la química, la administración, es inventor y un notable ingeniero; ejerce activamente la política, es consejero de reyes y príncipes; es bibliotecario; funda y coopera con academias y revistas científicas y, por supuesto, es filósofo. Aunque posee la cultura y la memoria del erudito, Leibniz no se satisface con almacenar información y cultivar los detalles: no hay ámbito del saber que poseyó que no haya transformado o, por lo menos, enriquecido notablemente.



Una tercera dificultad que habría que añadir, no la menor, por cierto, es el peculiar léxico filosófico que emplea y la no menos peculiar forma en que lo usa. Se trata de un filósofo que no rechaza lo que le lega la tradición, pero tampoco duda en transformarlo, lo que en ocasiones tiene como efecto que la misma palabra tenga, a veces en textos de la misma época, no sólo significados diferentes a los que tenían originalmente, sino también diversos en diferentes momentos. Leibniz, además, elabora y madura sus ideas en el seno de un diálogo continuo con su pasado, con la peculiaridad de que, más que negar, busca superar, incorporando a su propio pensamiento, lo que cree que es valioso y digno de ser conservado<sup>26</sup>. Esta actitud puede llevar a muchos engaños y equívocos; el que emplee, por ejemplo, términos tradicionales como «formas sustanciales» o «entelequias» no implica que significan lo mismo en su boca que en la de un escolástico. La cuestión se agrava todavía más cuando se toma en cuenta que parte importante de su filosofía la elabora en cartas con filósofos y científicos de las más variadas tendencias. En ellas Leibniz emplea, por lo general y hasta donde le es posible, el idioma y la terminología en que su interlocutor se siente más a gusto. La consecuencia para el que se acerque a esa correspondencia para estudiarla es que con harta frecuencia encontrará que un mismo término es usado de diferentes maneras según quién sea el correspondiente. No se trata sólo de gentileza por parte de Leibniz. Plegarse al vocabulario del interlocutor es el precio que debía pagar quien quería participar en las discusiones significativas de la época y, claro está, convencer<sup>27</sup>, desde un ámbito cultural y filosófico de poca importancia.

## **La Filosofía**

### **La relación entre el todo y la parte**

En dos opúsculos escritos al final de su vida —*Los principios de la naturaleza y de la gracia y La monadología*— Leibniz plantea el problema de la relación entre el todo y las partes partiendo de la experiencia común; lo que ella nos presenta es un compuesto —«agregados», «amontonamientos»<sup>28</sup>— de simples, es decir, de sustancias simples:

<sup>26</sup> Una aseveración típica en este sentido se encontrará en el art. 10 *Discurso de metafísica*.

<sup>27</sup> *Cfr. Carta a Philippi* del año 1680. *GP*, IV, 286-7: «Me sucede al respecto lo que les sucede a los moderados. Los peripatéticos me tienen por un cartesiano, y éstos se sorprenden cuando no me rindo ante todas sus pretendidas evidencias. Cuando discuto con personas que son escolásticos obstinados, que tratan con desprecio a Descartes, realzo el brillo de sus cualidades; pero cuando tengo tratos con un cartesiano muy celoso, me veo obligado a cambiar de tono con el propósito de rebajar un poco la opinión demasiado alta que tienen de su maestro».

<sup>28</sup> *Cfr. GP*, VI, 607, art. 2; *GP<sub>y</sub>*, VI, 598, art. 1.

Tiene que haber sustancias simples porque hay las compuestas; pues el compuesto no es otra cosa que un montón, o *aggregatum*, de simples (*Monadología*, art. 2, GP, VI, 607).

Aunque a primera vista nada novedosa, se trata, sin embargo, de una primera relación entre el todo y la parte definida en términos de la dependencia de lo compuesto respecto a lo simple: puesto que hay compuestos, debe haber simples que lo compongan y de los que depende y que, a su vez, ya no sean compuestos. Una vez admitida la relación, queda por dilucidar las características o propiedades básicas de esas sustancias simples de las que dependen las sustancias compuestas que posibilitan la experiencia que tenemos de ellas tal como efectivamente la tenemos.

Leibniz tenía a su disposición dos tesis que referían a los elementos simples. Una, la vieja teoría de Demócrito, que la ciencia de la naturaleza de su tiempo había transformado en una teoría corpuscular, según la cual el mundo material es divisible hasta un punto que, una vez alcanzado, es imposible seguir dividiendo. Valga decir, el compuesto está constituido por partículas materiales indivisibles. El atomismo presenta, sin embargo, dos dificultades básicas. Si la materia es, por definición, divisible, resultaba incomprensible cómo sus elementos últimos, materiales también, no lo fuesen; parecería que el pretendido fin de la divisibilidad que proponían los defensores de la teoría, o se reducía a una mera imposibilidad técnica, o tan sólo se trataba de una decisión arbitraria<sup>29</sup>. En ambos casos la pretensión de finalizar las divisiones no parecía tener justificación alguna. Surgían, además, otras dificultades; si los átomos materiales fuesen verdaderamente los elementos últimos de lo que existe, habría que admitir una de dos, o que no había más que cosas materiales, o que la realidad presentaba una heterogeneidad radical insuperable entre lo material y lo que no lo es. Para Leibniz, ambas alternativas son inadmisibles: la existencia del propio yo, como lo patentizaba el *cogito* cartesiano, era una referencia expresa a la existencia de lo inmaterial, y, por otra parte, la experiencia cotidiana evidenciaba la interacción entre el alma y el cuerpo, desmintiendo con ello, ahora en contra de Descartes, la pretendida heterogeneidad<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. *Carta a Hartsoeker* del 30/10/1710, GP, III, 507. «Los átomos son el efecto de la debilidad de nuestra imaginación que gusta reposar y apresurar el final de las subdivisiones [...] De este modo los átomos satisfacen a la imaginación, pero repugnan a las razones superiores».

<sup>30</sup> Cfr. *Carta a Sofía* de 1700, GP, VII, 552: «Para juzgar racionalmente si el alma es material o inmaterial, es preciso concebir primero qué son el alma y la materia. Todo el mundo está de acuerdo en que la materia tiene partes y, por tanto, que es una multitud constituida de muchas sustancias como lo sería una manada de ovejas. Pero dado que toda multitud supone verdaderas unidades, es manifiesto que esas unidades no podrían ser de materia, de otra

La segunda tesis acerca de la naturaleza de los compuestos se originaba en la aplicación de las matemáticas a los fenómenos físicos. En buena parte, su éxito dependía de no ocuparse en lo posible de las cualidades subjetivas o «secundarias», sino más bien de las «primarias», es decir de aquellas susceptibles de ser cuantificadas como son la extensión, el peso o el movimiento y no el color o el olor, por ejemplo. Es esto lo que en última instancia significa «tratar matemáticamente a la naturaleza». Lo que dicho tratamiento muestra es que cualquier referencia al mundo físico debe comenzar con una consideración de nuestro conocimiento acerca de él; ello se hace patente por el hecho de que las matemáticas mismas y el proceso de cuantificación son, antes que nada, una elaboración del entendimiento humano. Pareciera que si la naturaleza responde al tratamiento matemático, no es porque esté efectivamente compuesta de entes matemáticos, sino más bien porque su estructura formal es concebible matemáticamente, sea porque Dios la pensó así y algunas de nuestras ideas básicas e incorregibles —claras y distintas— se corresponden a ese pensamiento (Descartes), sea porque es, en última instancia, una ilusión útil (Berkeley), sea porque vemos en ella no otra cosa que lo que ahí hemos puesto, es decir, que su estructura se origina en el peculiar modo humano de conocer (Kant). Independientemente de la posición que se asuma, lleva a la idea que cualquier intento por establecer alguna verdad o para referirse a alguna realidad de lo otro de nosotros, debe hacerse por intermedio de nuestra representación de eso otro. Es esto lo que, usando una expresión kantiana, se entiende por el «giro copernicano» que define a la modernidad.

Descartes, cuando indaga acerca de la esencia de la materia, sólo retiene de ella lo que puede ser cuantificado —son, diría, las únicas representaciones claras y distintas que tenemos de ella—, llegando así a la definición de la sustancia extensa en términos del espacio geométrico euclidiano, es decir, como ancho, largo y alto. Debido a esta reducción, el punto material de los atomistas se transforma en punto geométrico o matemático. Además de la exactitud que se obtiene, tiene la ventaja de poder escapar del yugo que impone el continuo, mutable y confuso flujo de representaciones que constituye la experiencia sensorial concreta y singular. Leibniz admite sólo en parte esta salida; lo que no le parece satisfactorio de ella es el reduccionismo que introduce. Piensa que el tratamiento matemático sacrifica el significado mismo de lo que es real reduciéndolo a lo que meramente somos capaces de conocer. Si bien Leibniz comparte con la

---

manera ellas serían todavía multitudes y de ninguna manera unidades verdaderas y puras, como en fin de cuentas es necesario para constituir una multitud».

revolución moderna la idea de que todo conocimiento acerca de la realidad debe iniciarse con una reflexión acerca del valor de nuestras certezas a su respecto, una cosa es la realidad y otro nuestro conocimiento de ella. Piensa que hay que reponer en su lugar, sin sacrificar lo nuevo, la pretensión metafísica. Para Leibniz está claro que la nueva forma de afrontar el estudio de la naturaleza es lo que permite conocerla y dominarla: no obstante, si se pretende también algo más que dominar y conocer, habría todavía que responderse a preguntas como ¿qué es o en qué consiste la realidad de la naturaleza? y ¿cuál es el *status* de los principios y procedimientos matemáticos que explican y permiten manipular los fenómenos naturales? En tanto que los principios del mecanicismo no facilitan por sí mismos respuesta al respecto, indica, entre otras cosas, que nos hemos detenido demasiado pronto. La sospecha se incrementa más todavía cuando se observa que dichos principios ni siquiera logran explicar completamente los fenómenos naturales mismos:

... Descartes concluye la segunda parte [de los *Principios*] [...] con una observación que me parece que requiere de alguna restricción. Dice que para explicar los fenómenos naturales no son necesarios otros principios que los tomados de las matemáticas abstractas, o de la doctrina del tamaño, forma y movimiento [...] Estoy completamente de acuerdo con él en el que todos los fenómenos naturales, si los exploramos suficientemente, pueden explicarse mediante el mecanicismo, y que no podemos entender las causas de las cosas materiales desde ninguna otra base. Sin embargo, sostengo también que debemos considerar cómo estos principios mecanicistas y las leyes generales de la naturaleza surgen a partir de principios más altos que ya no pueden explicarse solamente mediante consideraciones cuantitativas y geométricas [...] existe más bien algo metafísico en ellos [los principios], que es independiente de los conceptos que nos ofrece la imaginación y que deben ser referidos a una sustancia desprovista de extensión y sus formas, existe en la materia una fuerza o poder de acción gracias a la cual se realiza la transición de las matemáticas a la naturaleza y de las cosas materiales a las inmateriales<sup>31</sup> (*Observaciones acerca de las partes generales de los Principios de Descartes, GP, IV, 390-2*).

Ante la disyuntiva de tener que elegir entre un punto material y un punto matemático, Leibniz intenta superarla admitiendo lo que ambos tienen de positivo y rechazando lo que tienen de negativo: el átomo material tiene la pretensión de ser real y es fácilmente admisible por el sentido común, pero encierra una contradicción; el punto matemático es útil y exacto, pero es una abstracción forjada por la mente que no sólo deja sin explicación muchos fenómenos materiales sino que sacrifica lo que hay de real en ellos. La hipótesis de la mónada surge de ese balance: la verdadera unidad debería ser a la vez real y exacta:

---

<sup>31</sup> Es preferible la lectura de Cassirer-Buchenau: *transitum facit a mathematica ad naturam* y no la de Gerhardt: *transitum facit a metaphysica ad naturam*. Cfr. también Diálogo entre Philare'te y Áriste. Robinet 436-7 y Carta a Alberti del 1690? GP> VII, 447-9.

Si hubiera verdaderas unidades sustanciales no habría nada real en las colecciones. Eso fue lo que obligó a Cordemoy, cuando buscaba una verdadera unidad, a abandonar a Descartes y abrazar la doctrina de los átomos de Demócrito. Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, porque además de que aún están compuestos de partes, ya que una unión insuperable de una parte con otra, si esto fuera concebible racionalmente, no destruiría su multiplicidad. No hay más que átomos de sustancia, es decir, las unidades reales que no tienen parte alguna, que son la fuente de las acciones y de los primeros principios de la composición de las cosas, y, por así decirlo, los últimos elementos del análisis de las cosas sustanciales [de los compuestos]. Se los podría denominar puntos metafísicos [...] Así, los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia; los puntos matemáticos son exactos, pero son sólo modalidades. Sólo los puntos metafísicos o de sustancia [...] son reales, y sin ellos no habría nada real, porque sin verdadera unidad no habría multitud (*Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, GP, IV, 482).

Establecida así la relación entre la parte y el todo, debemos ahora estudiar las características generales de la una y del otro.

### **La sustancia: unidad y simplicidad**

La «exactitud» de la sustancia real, en contraposición a la ficticia unidad del átomo material y a la arbitraria del átomo matemático, radica en su absoluta indivisibilidad. Si es realmente indivisible es absolutamente simple y, por ende, no puede ser material, ya que todo lo material es divisible. Por lo mismo, no podrá tener forma, ni extensión, ni tamaño<sup>32</sup>. A diferencia del punto matemático, la mónada es real, lo que exige admitir que unidad, simplicidad y realidad son cualidades recíprocas e inseparables: lo verdaderamente uno y, por ende, lo simple, es real; y lo verdaderamente real es simple y, por ende, constituye una verdadera unidad<sup>33</sup>.

No son pocas las consecuencias que Leibniz desprende de estos resultados iniciales, algunas, como lo reconoce él mismo, sorprendentes y abiertamente paradójicas para el sentido común. Primero, que los elementos de la materia, tal como ella se nos ofrece a la experiencia tanto cotidiana como científica, no son, a su vez, materiales. Segundo, en tanto que la sustancia simple e indivisible es lo único real, precisamente porque posee las referidas cualidades, lo que ellas componen no lo es, toda vez que el agregado es, por definición, compuesto; lo que obliga a admitir que, si alguna realidad tiene el compuesto, no es del mismo género o tipo que la que

<sup>32</sup> Cfr. *Monadología*. Art. 3. GP, VI 607.

<sup>33</sup> Cfr. *Carta a Arnanld* del 30/4/1687. GP, II, 97: «Para abreviar, admito como axioma la siguiente identidad cuyas partes se distinguen por el énfasis añadido {*cette proposition identique qui n'es: diversifié que par l'accent*): lo que no es verdaderamente *un* ser, no es verdaderamente un *ser*. Siempre se ha creído que lo uno y el ser son recíprocos. Una cosa es el ser y otra los seres; pero el plural supone el singular, y donde no existe un ser, menos existirán muchos seres ¿Qué puede decirse más claramente?»

posee la mónada. Tercero, puesto que lo verdaderamente simple es imposible de descomponer, no es posible pensar que la sustancia real esté sujeta a la disolución o muerte natural y, por la misma razón, que esté sujeta a la composición o nacimiento natural. En ambos casos el argumento es el mismo: sólo puede nacer o perecer lo que es compuesto<sup>34</sup> de modo que generación, nacimiento, degeneración y muerte sólo pueden aplicarse a los agregados y no a las verdaderas sustancias que los fundan: todo lo que sucede en la naturaleza se debe a agregaciones y disgregaciones de sustancias verdaderas; pero siendo ellas ajenas a estos procesos, el mundo tal como se nos presenta en cada momento ha de ser el producto de un continuo «reacomodo»<sup>35</sup> entre sus elementos. Y dado que ellos son inmateriales, tal reacomodo sólo puede entenderse como relaciones entre mónadas.

### **El fenómeno bien fundado y el «laberinto continuo»**

Si lo verdaderamente real debe ser simple, entonces el agregado no es estrictamente real o, si se prefiere, su ser es de otro orden que la de la sustancia. La unidad del agregado es análoga a la unidad que atribuimos a un ente colectivo como una manada de animales, un ejército o una sociedad humana; se trata de una unidad otorgada por la mente, y, por tanto, es algo ideal y cuya realidad es la que puede tener un concepto o una representación:

Se tiene razón cuando se dice que el *agregado* (*ensper agregationes*, para hablar en términos de la escolástica) constituye una sola idea; aunque hablando con propiedad, ese montón de sustancias no forma verdaderamente una sustancia. Es un efecto [*resultat*] al que el alma, por su percepción y pensamiento otorga su carácter final de unidad. Se puede, por lo tanto, decir de alguna manera que el agregado es algo sustancial, es decir, involucra sustancias [*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 24, 1. *GP*, V, 210).

Desde esta perspectiva, toda experiencia y la mayor parte de nuestro conocimiento es acerca de apariencias, de fenómenos. Lo que conocemos del mundo es lo que alcanzamos a representarnos de él y lo que a partir de esas representaciones inferimos. Lamentablemente el término «agregado», como no pocos de los que usa Leibniz, es desafortunado puesto que induce a imaginar que el fenómeno es simplemente una suma de partes que conduciría, a su vez, a tener que admitir el absurdo de que la materia está compuesta de partes no materiales, que no sería más que un sin sentido. Para Leibniz, la realidad del fenómeno se agota en lo mental; es la forma

<sup>34</sup> Cfr. *Monadología*, arts., 4, 5 y 6. *GP*, VI, 607.

<sup>35</sup> Siendo la mónada inmaterial, se hace obvio que tal reacomodo deberá entenderse en términos relacionales y no en términos espaciales.

como nos representamos o concebimos las innumerables relaciones entre mónadas, y nada más.

Pero si se trata de maneras de representar o concebir, ¿cómo distinguir entre conocimiento verdadero e ilusión o sueño?, ¿a qué corresponden nuestros conocimientos, en general, y nuestra ciencia, en particular?, ¿que explican o describen esos conocimientos? Y, en última instancia, ¿qué vinculación existe entre nuestras representaciones y lo que nos representamos?

Leibniz, al igual que Descartes, admite que la primera verdad que se alcanza en el orden del conocer es el *cogito*, pero piensa que su ilustre antecesor pasa por alto una segunda verdad, a saber, que pensar es siempre un pensar acerca de *algo*:

No sólo estoy consciente de mi pensado, sino también de mis pensamientos, y es tan verdadero y cierto que pienso como que esto o aquello es pensado por mí. En consecuencia, las verdades de hecho primarias pueden reducirse convenientemente a las siguientes dos: «yo pienso» y «varias cosas son pensadas por mí». De donde se sigue no sólo que soy sino también que soy afectado de varias maneras (*Observaciones acerca de las partes generales de los Principios de Descartes, GP, IV, 357*).

De esta segunda verdad fundamental Leibniz infiere que debe haber una causa o razón de que se tengan tales o cuales pensamientos y no otros en un momento dado. Y esta causa ha de ser diferente al yo que los piensa, pues, de otro modo, no se entendería por qué no tenemos siempre una y la misma representación. Esto no supone necesariamente que dicha causa ha de ser algo externo a nosotros, sino solamente algo diferente a nuestra mera, capacidad de representarnos y que de alguna manera nos afecta. Ella no tiene que ser tampoco igual o semejante a lo que posibilita u origina en nosotros, al igual que un mapa no se parece a la región geográfica que describe o representa, por más que, en algún sentido, pueda decirse que esa región es la causa o razón del mapa. Lo que vincula a éste con aquélla es una relación constante y definida entre los elementos de uno con los de la otra. Según Leibniz, esta constancia es lo único que nos asegura nuestras experiencias y conocimientos más confiables, y no hace falta más. En consecuencia, desde la perspectiva del conocimiento, el mejor criterio de que disponemos al respecto es la consistencia de nuestras representaciones tomadas en conjunto y el éxito en la predicción. En la medida que sean mutuamente consistentes y permitan predecir los acontecimientos, podemos referirnos a los fenómenos en términos de *bien fundados* sin tener que preocuparnos mayormente por su realidad en sí o si existen independientemente de nosotros con las características que les asignamos. Es posible que todo no sea más que un sueño, pero podremos tomarlo como realidad

si ese sueño es coherente en sí y con las experiencias del pasado y el presente:

... el criterio más válido respecto a la realidad del fenómeno, incluso suficiente por sí mismo, es el éxito que se tiene al predecir fenómenos futuros a partir de los pasados y presentes, sea que la predicción esté fundada sobre una razón o hipótesis que ya fue exitosa en otra oportunidad, o bien sobre la habitual consistencia de las cosas con observaciones previas. Más aún, si toda la vida se considerara como sólo un sueño, y el mundo visible sólo como un fantasma, yo debería considerar este sueño o a este fantasma como suficientemente real si nunca fuésemos engañados por él al hacer un buen uso de la razón (*Acerca del modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios, GP, VII, 320*).

Si el criterio de certeza se resuelve en términos de predictibilidad, articulación y coherencia, entonces la información que nos brinda nuestro conocimiento, científico o no, es análogo al que nos otorga un mapa. Así como éste es una representación abstracta y simbólica de la región que representa, cuya virtud fundamental es permitir orientarnos en ella, así también la ciencia respecto a sus objetos. Y al igual que el mapa, la ciencia tampoco nos ofrece una imagen exhaustiva de su objeto, sino una muy pobre, si se compara con la realidad que representa. Más todavía, nuestra ciencia es efectiva y permite una comprensión acerca de su objeto precisamente porque nos ofrece una simplificación de lo real que es infinitamente compleja y rica en cualidades y, por ello mismo, inabarcable para un alma finita. Ella versa sobre fenómenos y no sobre mónadas; sobre relaciones generales posibles entre mónadas, pero no sobre la realidad que son las mónadas mismas:

Esta unidad de la idea de los agregados es muy cierta, pero en el fondo debe reconocerse que esta unidad de las colecciones no es más que un producto [*rapport*] o una relación cuyo fundamento es lo que se encuentra en cada una de las sustancias singulares por separado. Así, esos *seres por agregación* no tienen otra unidad acabada diferente a la mental; y, en consecuencia, su entidad también es de alguna manera mental o fenoménica, como la que posee el arco iris (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, II, 12, 7, GP, 133*).

Es aquí donde radica y se explica el éxito del mecanicismo; su vínculo con la verdadera realidad es sólo parcial y general. Es útil y permite comprender la naturaleza porque nos otorga de ella una imagen conceptual, abstracta y, por ello mismo, simplificadora. Su verdad consiste en manipular y predecir los fenómenos; incluso los explica parcialmente; pero no revela toda la verdad, ni nos remite a la realidad en tanto que tal. Como puede apreciarse, Leibniz, al igual que Descartes, distingue entre el orden del conocer y el orden del ser o de lo real, pero a diferencia de éste, en lugar de buscar identificarlos mediante tesis como la claridad y distinción de las ideas en conjunto con la existencia de un Dios veraz y bondadoso, el filósofo alemán los mantiene separados.



Esto último se aprecia claramente en la solución que propone del «laberinto del continuo», que involucra la discusión respecto a la divisibilidad infinita o no de la materia. El problema surge precisamente cuando se confunden conocer humano y realidad o, si se prefiere, cuando suponemos dogmáticamente que lo que nos representamos o concebimos es la realidad en sí. Esto lo niega la teoría del fenómeno bien fundado: nos representamos la materia, por ejemplo, como un todo unitario real cuando ella es más bien un conjunto de infinitas sustancias simples e independiente. Justamente porque se trata de abstracción, la podemos tratar cuantitativamente y admitir infinitas divisiones en ella; pero esas divisiones no remiten a unidades reales: son divisiones posibles y no actuales, practicadas por nuestro entendimiento sobre lo que el mismo produce, es decir, sobre abstracciones. El que podamos dividir a voluntad, guiados por un determinado objetivo, indica que se trata de operaciones sobre ideas y no sobre realidades. La consideración de una línea como un continuo infinitamente divisible es posible porque los puntos que suponemos o que la forman son puntos posibles y no actuales o determinados. Se trata, entonces, de un «falso infinito», toda vez que el todo prevalece sobre las partes, mientras que en lo real sucede lo contrario: no hay otras unidades que las mónadas que forman un verdadero infinito discreto, un infinito de sustancias; son las que prevalecen sobre el todo<sup>36</sup>. Si la geometría nos permite orientarnos en el mundo de la naturaleza, no es porque la realidad natural sea geométrica, sino más bien porque concebimos la naturaleza, dadas nuestras limitaciones, que no nos permiten aprehender el infinito real, de manera indeterminada o, si se prefiere, porque concebimos la realidad desde la posibilidad o a partir del conjunto de las verdades eternas y generales que rigen toda relación verdadera:

... en los cuerpos actuales sólo existe una cantidad discreta, es decir, una multitud de mónadas o sustancias simples, aunque en cualquier agregado sensible [...] su número puede ser mayor que cualquiera dado. Pero una cantidad continua es algo ideal que pertenece a lo posible o a lo que está en acto en tanto que posible. Así, un continuo envuelve partes indeterminadas, mientras que, por el contrario, no existe nada indefinido en las cosas actuales donde cada división que puede hacerse se hace [...] Pero confundimos las sustancias reales con las ideas cuando buscamos partes actuales en el orden de las posibilidades y partes indeterminadas en el agregado de las cosas actuales, enredándonos así en el laberinto del continuo y en contradicciones que no pueden explicarse. No obstante, el conocimiento del continuo, éste es, de las posibilidades, contiene verdades eternas que nunca son violadas por los fenómenos actuales, puesto que la diferencia es siempre menos que cualquier cantidad asignable (*Carta a*

<sup>36</sup> Cfr. *Carta a Remond* del 7/1714, *GP*, III, 622: «En el ideal o en el continuo, el todo es anterior a las partes, como es el caso de la unidad aritmética que es anterior a las fracciones que la dividen, puesto que son meramente potenciales, ya que pueden asignarse arbitrariamente; pero en lo real lo simple es anterior al conjunto, las partes son previas al todo».

*De Volder* del 19/1/1706 GP, II, 282-3).

### **La sustancia: ente cualitativo**

Hasta ahora nos hemos referido a la mónada en términos de unidad y simplicidad, en contraposición a la multiplicidad y complejidad de los fenómenos o agregados. Debemos ahora estudiar las cualidades generales de ella. Esto lo exige tanto el hecho de que todo ente debe poseer cualidades, pues de lo contrario no sería tal ente, como el hecho de que estando los fenómenos de alguna manera fundados en las mónadas, si no poseyeran cualidades, no sería explicable cambio alguno en la naturaleza ni en nuestras representaciones de ella<sup>37</sup>. Pero el que, en la naturaleza, como nuestra representación de ella, estén sujetas a cambios, no sólo significa que las sustancias poseen cualidades sino también que ellas se suceden continuamente. Pero ¿cómo concebir un cambio cualitativo cuantitativo en lo que es simple y unitario?

El artículo 7 de la *Monadología* advierte acerca de cómo no debe concebirse ese cambio. En efecto, su causa no puede buscarse en el exterior a la mónada: donde no hay partes nada hay que altere desde el exterior a lo simple<sup>38</sup>. Esto es lo que significa que la mónada no tenga «ventanas». Pero en tanto que deben haber cambios en las mónadas —cambios que deben ser continuos y permanentes como lo atestiguan los cambios de nuestras propias representaciones<sup>39</sup>— su causa deberá encontrarse en la mónada misma<sup>40</sup>; de donde se desprende una cualidad fundamental común a todas las sustancias: sea lo que fuese cualitativamente una sustancia en cualquier momento, dependerá, desde y para siempre, de ella misma; valga decir; la mónada es *autárquica* —es en este sentido que los accidentes de las mónadas no pueden entrar o salir de ellas o «pasearse» entre ellas. En consecuencia, ninguna mónada puede ser determinada desde el exterior a ella misma o, dicho positivamente, todo lo que una mónada fue, es y será estará determinado por y desde ella misma. Se trata básicamente de una definición de la sustancia similar a la que formula Descartes en sus *Principios* —lo que necesita de otro para ser

<sup>37</sup> Cfr. *Monadología*, art. 8, GP, VI, 608.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, art. 7, GP, VI, 607: «Tampoco hay forma de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, porque nada podría traspasarla, ni podría concebirse en ella movimiento alguno que pudiese ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido en su seno, como sí puede hacerse en los compuestos, en los que hay cambio entre sus partes. La mónada no tiene ventanas por donde algo pudiese entrar o salir. Los accidentes no pueden desprenderse ni pasearse fuera de las sustancias, como lo hacían antes las especies sensibles de los escolásticos. De este modo, no hay sustancia o accidente que pueda entrar en una mónada desde afuera».

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, art. 10, GP, VI, 608.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, art. 11, GP, VI, 608.

lo que es<sup>41</sup>—, pero con una diferencia muy significativa: lo que antes sólo convenía en sentido estricto de Dios, ahora conviene a todas las sustancias.

### La sustancia como noción completa

La concepción de la sustancia como un ente autárquico permite entender la concepción de la misma como *noción completa o noción individual*. En efecto, si no puede haber determinación alguna de la sustancia desde el exterior a ella, entonces todo lo que la sustancia es, fue o será ha de encontrarse de alguna manera en ella misma. Desde esta perspectiva, Leibniz no busca tanto determinar el modo de ser de la sustancia —ente representativo, dotado de fuerza o «espejo del universo», por ejemplo— sino más bien intenta establecer las condiciones que debe cumplir una definición de sustancia. La conclusión a que llega es que toda referencia a las sustancias ha de hacerse en términos de su noción completa, pues permite:

... comprender y deducir a partir de ella todos los predicados del sujeto al que esa noción es atribuida<sup>42</sup> (*Discurso de metafísica*, art. 8, GP, IV, 433).

Entre las muchas consecuencias que pueden desprenderse de aquí, es importante mencionar que sólo lo individual y concreto puede ser una sustancia. De allí que Leibniz identifique sustancia individual o *hecceista*<sup>43</sup> y que la conciba análogamente a como los tomistas lo hacían con las inteligencias separadas, valga decir, cada individuo agota una especie<sup>44</sup>. De allí que las diferencias entre sustancias no pueden ser meramente de número y, por ende, no pueden haber dos sustancias cualitativamente idénticas pues de otra manera serían una y la misma — *principio de la identidad de los indiscernibles*<sup>45</sup> —. De acuerdo con esto y en primer lugar, ningún concepto abstracto define adecuadamente una sustancia, lo que, a su vez, no sólo permite establecer que una noción completa es lo que define a la sustancia, sino también que solamente una sustancia puede tener una noción completa<sup>46</sup> y, en segundo lugar; sólo la sustancia puede

<sup>41</sup> Parte I, art. 41.

<sup>42</sup> Cfr. Primeras verdades, C, 520: «La noción completa o perfecta de una sustancia individual envuelve todos sus predicados pasados, presentes y futuros, pues es ciertamente verdad que en este momento un predicado futuro y, por lo tanto, ya está contenido en la noción de la cosa. Luego, todo lo que les sucederá está ya contenido en los conceptos individuales perfectos de Pedro o Judas en tanto que considerados como conceptos posibles».

<sup>43</sup> Cfr. *Discurso de metafísica*, art. 8, GP, IV, 432-3.

<sup>44</sup> Cfr. *Carta al landgrave Ernest von Hessen-Rheinfelz* del 1686 (?), GP, IV, 433 y *Respuestas a las reflexiones contenidas en la segunda edición del Diccionario crítico de Bayle, artículo Rorarius, acerca de la armonía preestablecida*, GP, IV, 565-6.

<sup>45</sup> Cfr. *Cuarta carta a Clarke*, 4, GP, VII, 372; *Quinta carta a Clarke*, 26, GP, VII, 395.

<sup>46</sup> Cfr. Texto sin título en C, 403: «Si una noción es completa o una que permite dar razón de todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye, ella será la noción de una sustancia individual».

ser autárquica, puesto que su noción completa es suficiente para explicar todas y cada una de sus modos o, en lenguaje de Leibniz, no existe una denominación puramente extrínseca a la sustancia individual<sup>47</sup>. Se trata, como no es difícil de percibir, de la negación por parte de Leibniz de la tesis cartesiana del atributo principal: la definición de lo que es una sustancia exige que todos y cada uno de sus accidentes sean «principales», ya que todos constituyen su noción completa. La esencia de una sustancia, lejos de estar constituida por una o varias características preponderantes, es el conjunto unitario de todas ellas y es este conjunto y solo él, el que puede definirla. Por lo tanto, la esencia del individuo real queda determinada por su noción completa.

### **Lógica y metafísica: la teoría de la verdad**

Del hecho de que, según Leibniz, una sustancia individual queda definida por su noción completa, se sigue inmediatamente que todo lo que puede predicarse verdaderamente del concepto de una sustancia debe estar contenido en dicha noción. Puede apreciarse, por lo tanto, que existe una estrecha vinculación entre la lógica y la metafísica leibnizianas, entre verdad y ser. Así como la noción completa exige buscar en el sujeto sustancial la razón de cada uno de sus modos —*actiones esse suppositorum*—, así también una consideración de las proposiciones desde un punto de vista de la comprensión o intensión conducirá a Leibniz a establecer que en toda proposición la noción o concepto del predicado está contenido en el del sujeto —*proedictum inest subjecto*:

Siempre, en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida de alguna manera en la del sujeto; *proedictum inest subjecto*, o bien no sé lo que es la verdad (*Carta a Arnauld de* 14/7/1686, GP, II, 56)<sup>48</sup>.

De acuerdo con nuestro filósofo los conceptos pueden clasificarse en *primitivos* y *compuestos*<sup>49</sup>. La distinción se funda en la posibilidad o no de un análisis completo, de modo que un concepto será compuesto si puede descomponerse en otros que lo sean menos. Si el análisis

<sup>47</sup> Cfr. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 25, 5, GP, V, 211.

<sup>48</sup> En torno a la cuestión de la vinculación entre lógica y metafísica de Leibniz se ha discutido y se sigue discutiendo mucho. Nadie duda que se trata de un punto clave para interpretar la filosofía leibniziana, pero no existe acuerdo entre los que la estudian acerca de cuál es esa vinculación. El desacuerdo introduce, a su vez, una discusión acerca de si es la metafísica de la sustancia lo que lleva al filósofo a establecer su lógica, o al revés.

<sup>49</sup> Cfr. *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, GP, IV, 423. Una clasificación más completa se encontrará en *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*, C, 358 y ss. y en *Bosquejo acerca del cálculo universal*, C, 240-II.

puede proseguirse hasta alcanzar conceptos que ya no requieran de otros para ser concebidos, se habrán alcanzado los conceptos primitivos, lo que Leibniz cree que es prácticamente imposible para el ser humano<sup>50</sup>. Ello le permite establecer la condición de la definición en general mediante la aplicación del principio de la sustitución *salva veritate*: un concepto se define sustituyéndolo por los conceptos más simples que lo componen<sup>51</sup>. En tal sentido, una definición perfecta o *real* de un concepto será aquella que ofrezca todos y cada uno de los conceptos primitivos que lo componen, que será diferente a una definición *nominal* que se limita a enumerar los conceptos simples suficientes para distinguir un concepto de otro<sup>52</sup>. Pero lo que distingue una definición nominal de una real no es meramente la diferencia cuantitativa que puede hallarse entre una enumeración parcial y una exhaustiva de sus componentes; lo fundamental, según Leibniz, es que sólo la última establece la *posibilidad* de lo definido, pues la definición real mostraría, mediante la aplicación del análisis y del principio de la sustitución *salva veritate*, la identidad entre el concepto definido y los que lo componen y, en consecuencia, que no existe contradicción alguna. Es así como se alcanza lo que llama Leibniz la «verdad» de un concepto o idea<sup>53</sup>. Estas ideas son los que condujeron a Leibniz a proponer una variante de la prueba ontológica de la existencia de Dios, pues nada podría concluirse a partir del concepto de Dios, si antes no se demuestra que se trata de un concepto posible<sup>54</sup>. Pero, con excepción del concepto de Dios, del que es suficiente que sea posible para que exista, no todo lo que es posible existe, aunque sí es necesariamente posible todo lo que existe; en consecuencia, si experimentamos o se nos presenta algo como actualmente existe, ese algo es verdadero en tanto que es posible. Finalmente, en tanto que, excepción hecha de Dios, no puede probarse *a priori* ninguna existencia, pues involucraría un análisis infinito que se encuentra fuera del alcance de un entendimiento finito, ha de concluirse que ningún ser finito es necesario<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *Introducción a los secretos de la Enciclopedia*, C, 514: «Un análisis de los conceptos primitivos, esto es, aquellos que se conciben por sí mismos, no parece que está dentro de los límites del poder humano».

<sup>51</sup> Cfr. *Carta a Placcis* del 16/11/1686, A VI, 32: «[:,:] no me parece que se requiere ningún otro tipo de prueba que la que depende de la sustitución de equivalentes».

<sup>52</sup> Cfr. *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas*, GP, IV, 423-5.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibíd.*, GP, IV, 425: «Las definiciones nominales no bastan para alcanzar un conocimiento perfecto, a menos que se haya establecido por otros medios que la cosa es posible. Asimismo, se aclara la diferencia entre una idea verdadera y una falsa. Una idea es verdadera cuando su noción es posible y es falsa cuando su noción envuelve una contradicción».

<sup>54</sup> Cfr. *Ibíd.*, GP, 424; también *Que el ser perfectísimo existe*, GP, VII, 261-2.

<sup>55</sup> Cfr. *Carta a Coste* del 19/12/1707, GP, III, 400: «Una verdad es necesaria cuando su opuesto implica una contradicción; y cuando ella no es necesaria se la llama contingente. Es una verdad necesaria que Dios existe, que todos los ángulos rectos son iguales entre sí, etc., pero es una verdad contingente que yo mismo existo y que

Sentado en qué consiste la posibilidad de un concepto, se alcanza fácilmente a comprender el criterio de verdad que nos propone Leibniz:

Toda proposición verdadera puede probarse, pues, como lo dijo Aristóteles, el predicado está en el sujeto, o la noción del predicado está envuelta en la noción del sujeto cuando se la entiende suficientemente, por lo tanto, debe ser posible que una verdad pueda probarse mediante el análisis de los términos en sus valores, es decir, en los términos que las primeras contienen (*Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y de las verdades*, C, 388)<sup>56</sup>.

Afirmar que en toda proposición verdadera, el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto es también decir, como muchas veces lo hace Leibniz<sup>57</sup>, que una proposición verdadera es una proposición idéntica o una reducible a ella, ya que un análisis completo y perfecto debería llegar a una proposición del tipo «A es A» o, «toda cosa es lo que es»<sup>58</sup>. Sin embargo, ya se ha señalado que Leibniz no cree que el entendimiento humano sea capaz de realizar tal análisis; por tanto, habrá una infinita cantidad de verdades que no podrán ser probadas mediante un análisis completo, aunque podamos conocerlas por otros medios, sobre todo por la experiencia<sup>59</sup>. Esto es lo que lleva a Leibniz a distinguir entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*. Las primeras son las que podemos probar explícitamente, es decir, las podemos reducir a identidades y serán por ello *verdades necesarias*<sup>60</sup> o *eternas*. Las verdades de hecho, en cambio, no pueden probarse de esta manera, sus contrarias serán posibles y, en consecuencia, serán *verdades contingentes*<sup>61</sup>. A partir de estas observaciones, Leibniz postula dos principios que considera que fundan todos nuestros razonamientos, a saber: el de *contradicción* y el de *razón suficiente*.

---

existen cuerpos en la naturaleza que nos hacen ver un ángulo efectivamente recto, pues todo el universo podría haber sido hecho de otra manera».

<sup>56</sup> Leibniz funda su cálculo lógico y las investigaciones acerca de un lenguaje y una gramática formalizadas, que eliminarán las ambigüedades de los lenguajes naturales, sobre las tesis de la definición real y de las condiciones de verdad de una proposición. El lector interesado podrá hacerse de una idea al respecto si se remite a los siguientes opúsculos: *Bosquejo acerca del cálculo universal*, GP, VII, 218-21; *Añadido al bosquejo del cálculo universal*, GP, 221-3; las notas a los textos anteriores en GP, 223-7 y *Elementos del cálculo*, C, 49-57. Aunque no es éste el lugar para discutirlo, es preciso señalar que las mencionadas doctrinas acerca de los conceptos, definiciones, proposiciones y del criterio de verdad se enfrentan a muchas dificultades de orden lógico. Quizá la principal sea que Leibniz pareciera sostener que toda proposición puede reducirse, en última instancia, a la forma *S y P*.

<sup>57</sup> Cfr. Sobre la síntesis y el análisis universales o del arte de inventar y de jugar, GP, VII, 296.

<sup>58</sup> Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, 2, 1, GP, V., 343.

<sup>59</sup> Cfr. Carta a Burnett del año 1700 (?), GP, III, 259.

<sup>60</sup> Cfr. Monadología, art. 33, GP> VI, 612, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*, C, 374.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibíd.*

El primero establece que es falso todo lo que envuelve una contradicción<sup>62</sup> y sólo podrá ser aplicado por los hombres a las verdades de razón que pueden ser probadas aplicando el principio de sustitución *salva veritate* un número finito de veces, como sucede en el caso de las verdades matemáticas, por ejemplo, o donde intervienen conceptos abstractos y generales. El principio de razón suficiente, por su parte, determina que, para toda existencia y para toda proposición verdadera, hay una razón para que exista y para que sea verdad, es decir «para que sea así y no de otra manera»<sup>63</sup>. Lo que permite su aplicación a las verdades de hecho, toda vez que establece que, de ser verdadera una proposición, hay una razón para que así sea, aun cuando no sepamos cuál es. Es obvio que el principio de razón suficiente es también aplicable a las verdades de razón, pero hacerlo sería superfluo<sup>64</sup>. Paralelamente, las verdades de hecho, por ser verdades, también están regidas, en última instancia, por el principio de contradicción, ya que un intelecto infinito podría reducirlas a identidades. Lo que cabe destacar es que la aplicabilidad de ambos principios abarca a cualquier verdad, aun cuando no pueden ser usados indistintamente por los seres humanos, y también que son complementarios —no opuestos ni idénticos— puesto que mientras el principio de contradicción afirma que toda identidad, expresa o implícita, es una verdad, el de razón suficiente señala que toda verdad es, en último término, una identidad<sup>65</sup>.

Si ahora unimos la tesis de la noción completa y los aspectos lógicos que acabamos de considerar, puede establecerse que la noción completa de una sustancia deberá tener, o podrá reducirse, a la forma «S es P». De allí se sigue, en primer lugar, que en toda proposición verdadera acerca de una sustancia el concepto del predicado deberá estar incluido en el del sujeto. En segundo lugar; puesto que humanamente es imposible reducir una proposición acerca de sustancias a identidades, deberá concluirse, gracias al principio de razón suficiente, que si un predicado se atribuye verdaderamente a un sujeto sustancial —Pedro es alto, por ejemplo—, la verdad de ello se funda en que hay una razón para que sea así y no de otra manera, aun cuando

<sup>62</sup> Cfr. *Monadología*, art. 31, GP, VI, 612: «Es falso lo que envuelve una contradicción y verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso».

<sup>63</sup> Cfr. *Ibíd.*: «... nada podrá encontrarse como verdadero o existente y ninguna proposición como verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otra manera, aunque muy frecuentemente estas razones pueden ser desconocidas por nosotros».

<sup>64</sup> Cfr. Segunda carta a Clarke, GP, VII, 355.

<sup>65</sup> Cfr. *Bosquejo acerca de los admirables secretos generales de la naturaleza*, GP, VII, 309: «De esta manera, dos son los principios de todo razonamiento, a saber, el principio de contradicción, según el cual toda proposición idéntica es verdadera y su contradictoria es falsa; y el principio de razón suficiente, según el cual toda proposición verdadera no evidente en sí misma, tiene una demostración *a priori*, o que toda verdad tiene una razón o, como se dice popularmente, que nada sucede sin causa».

no la conozcamos. Y, finalmente, que la idea de noción completa o la inclusión de todos y cada uno de los conceptos de los predicados en el concepto del sujeto de esos predicados, lleva a Leibniz a concebir la sustancia como una unidad inseparable sustancia-accidentes, en la cual los accidentes deberían concebirse como los momentos del «despliegue» o el «desarrollo» de la sustancia de la cual son accidentes, y que la acostumbrada distinción entre la sustancia y sus accidentes no es más que una abstracción<sup>66</sup>.

### **La sustancia: fuerza y representación**

La inherencia o el «envolvimiento» de todos los accidentes en el sujeto, la unidad conceptual, la simplicidad e individualidad de la sustancia, y la autarquía, no son suficientes todavía para dar cuenta de lo que posiblemente Leibniz consideraría la cualidad fundamental de la mónada, a saber, su dinamicidad o la de un ser en proceso de cambio constante, sin por ello dejar de ser lo que es. No sólo, en cada momento, la sustancia tiene un accidente o es de una determinada manera, que es lo que establece la inherencia, ella es también algo que cambia en todos y cada uno de los momentos. Hay que explicar, por lo tanto, cómo esas determinaciones se suceden constante y continuamente en el marco de la unidad monádica. Es así porque la sustancia es fundamentalmente fuerza o energía, o percepción, formulado en términos de la autarquía, ella es la fuente y el origen de sus acciones<sup>67</sup>.

#### **a. La sustancia como fuerza**

Para mí la naturaleza de cada sustancia consiste en la fuerza activa, es decir, en aquello que la hace producir los cambios de acuerdo a sus leyes (*Carta de Jaquelot* del 9/2/1704, *GP*, III, 464).

Según este pasaje, la relación entre la sustancia y sus accidentes no sólo es de inherencia

<sup>66</sup> *Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 23, 2, *GP*, V, 203-3: «Cuando distinguimos en la sustancia [...] los artículos o predicados y el sujeto común de estos predicados, no debemos extrañarnos que no podamos concebir nada en particular respecto a ese sujeto. Ello se debe a que hemos separado de él los atributos gracias a los cuales podemos concebir algo a su respecto».

<sup>67</sup> No puede dejar de llamar la atención el hecho de que dos ideas can aparentemente dispares como lo son «fuerza» y «representación» se usen para establecer la idea general de la sustancia. Aunque Leibniz no lo explica, probablemente se debe a que, en última instancia» identifica ser y *ego*, o para decirlo de otra manera, el *yo* es el modelo de toda sustancia: «[...] es preciso que lo que constituye la sustancia natural sea algo que responda a lo que llamamos *yo* y en nosotros que es a la vez indivisible y activo». (*Primer bosquejo del Sistema nuevo para explicar la naturaleza de las sustancias...* *GP*, IV, 473). Este «pansiquismo» permite identificar sujetos y objetos, en tanto que los mismos entes que perciben el universo también lo constituyen. De modo que, en tanto que constituyentes del universo, pareciera que el término fuerza conviene mejor; y en tanto que percipientes de ese mismo universo, pareciera que el término representación es el más adecuado. Desde la primera perspectiva, el universo se comprende como relaciones entre fuerzas que fundan los fenómenos; desde la segunda, ese universo se concibe como una representación de la totalidad en la unidad monádica.



sino también de generación de la primera respecto a los segundos. La primera consecuencia que se deriva de esto es la confirmación de lo antes señalado, que separar la sustancia de sus accidentes es una abstracción; de donde se sigue que cada uno de los sucesivos accidentes o cambios de la sustancia involucran a la sustancia toda y que la vinculación entre la sustancia y sus accidentes es análoga a la que ocurre entre la ley de una serie matemática y cada uno de los elementos de esa serie<sup>68</sup>, que equivale a afirmar que cada término de la serie y la serie misma se identifican en la unidad de su principio y es así como hay que entender que «el presente está preñado de futuro».

El que las mónadas sean las causas de sus propias acciones y modificaciones, permite concebir la comunicación entre las sustancias como un producto de sus propias naturalezas<sup>69</sup>. Esto sale a relucir en la crítica al ocasionalismo. Leibniz piensa que la solución de Malebranche se origina en la idea de que solamente Dios actúa en el universo, lo que exige que intervenga constantemente para que las criaturas, pasivas como son, se correspondan mutuamente y para que en el universo exista orden y concierto. Es así como se introduce, no sólo la concepción poco piadosa de un *Deus ex machina*, sino también la necesidad de tener que admitir de que todo movimiento y todo pensamiento se deberían a un milagro, que es precisamente como llamamos la intervención divina en los hechos naturales. Según Leibniz, estas dificultades se eliminarían si reconocemos que toda criatura es activa y que la intercomunicación entre ellas es el fruto de esa actividad<sup>70</sup>.

Si la interrelación de las sustancias se explica por la acción de cada una de ellas y, como lo constatamos en nuestra experiencia o como nos revela la ciencia, por ejemplo, obedece a cierto orden, ya que de lo contrario, en lugar de mundo lo que habría es caos, entonces es preciso admitir también que esa fuerza que se despliega no actúa ciega y arbitrariamente; todo lo contrario —y es a esto precisamente a lo que se refieren términos como «ley» o «principio», que

<sup>68</sup> Cfr. *Carta a De Volder* del 10/11/1703, GP, II, 258: «La progresión entera está contenida en el principio que las rige».

<sup>69</sup> Es esto lo que llevará a Leibniz, «casi a pesar suyo», como lo confiesa en el Discurso de metafísica, a la reconsideración de las formas sustanciales. Piensa que en los tradicionales conceptos de forma y *entelecheia* hay un antecedente importante, aunque confuso, de su idea de fuerza. Por supuesto que hay también una gran diferencia, porque la fuerza monádica leibniziana está siempre en acto. Cfr. Sobre la reforma de la filosofía primera, GP, IV, 469.

<sup>70</sup> Cfr. *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, III, 395, GP, VI, 351: «[...] a Dios le basta producir las sustancias *ex nihilo*, y las sustancias producirán sus propios cambios debido a su acción interna».

Leibniz usa tan frecuentemente en este contexto—, la sustancia actúa según un orden que está implícito en su propia naturaleza y que queda definida por su noción completa:

He demostrado que cada sustancia simple creada (como las almas) produce sus acciones siguiendo sus propias leyes (*Carta a Remond* del 4/11 /1715, *GP*, III, 657).

En consecuencia, es suficiente que las nociones de todas las mónadas sean compatibles entre sí, al menos, todo lo compatible que sea posible, para que sus respectivos desarrollos también lo sean y, *a fortiori*, también los fenómenos que sobre ellas se fundan. Aquí se encuentra el punto de partida de las doctrinas leibnizianas acerca de *la composibilidad*, *el mejor de los mundos posibles*, y *la armonía preestablecida*.

### **b. La sustancia como representación**

La representatividad monádica permite aclarar en qué sentido puede decirse que las mónadas autárquicas y cerradas sobre sí mismas, se comunican e interactúan. De inicio, para que un ser «sin ventanas» pueda vincularse con lo múltiple que no es él, la multiplicidad ya deberá estar de alguna manera contenida en la unidad monádica. Las tesis de la inherencia o del «envolvimiento» de los accidentes en la sustancia a la cual pertenecen, de los accidentes que se suceden según una ley implícita en la naturaleza de cada sustancia, y de que cada uno de los accidentes manifiesta a la sustancia completa en ese instante, se complementa con la de que cada una percibe o refleja en sí el resto del universo en forma espontánea, es decir, sin más causa que su propia naturaleza y, no obstante, en conformidad con lo exterior de ella:

Viéndome obligado a admitir que no es posible que el alma o cualquier otra sustancia verdadera pueda recibir algo de afuera [...], me vi conducido insensiblemente a una opinión que me sorprendió pero que me pareció inevitable y que, efectivamente, posee grandes ventajas y una muy considerable belleza. Se trata de que es preciso decir que Dios ha creado desde un principio al alma o cualquier otra unidad real, de tal manera que todo debe provenir de su propio fondo mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de ella misma y, sin embargo, en perfecta *conformidad* con las cosas externas. Así, no siendo nuestros sentimientos internos [es decir, los que se encuentran en el alma y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo] más que apariencias en secuencia [*phenomenes suivis*] acerca de las cosas extremas, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien reglados, es preciso que estas percepciones internas en el alma ocurran debido a su propia constitución original, es decir, debido a su naturaleza representativa [...] que le fue otorgada desde su creación y constituye su carácter individual. Es esto lo que hace que cada una de esas sustancias, al representar exactamente a todo el universo a su manera y según un cierto punto de vista, y al ocurrir las percepciones o expresiones de las cosas externas al alma en un momento dado en virtud de sus propias leyes y como si no existiese más que Dios y ella [...], tengan un perfecto acuerdo

cuyo efecto es igual al que se observaría si se comunicaran mediante la transmisión de las especies o de las cualidades que imaginan el común de los filósofos (*Sistema nuevo para explicar La naturaleza de las sustancias y la comunicación entre ellas*, GP, IV, 484).

La cualidad representativa o perceptiva de las sustancias la deriva Leibniz del concepto «expresión». Expresar algo es establecer una relación constante y regulada entre la expresión y lo expresado, de modo que conociendo la una podemos llegar al otro, y viceversa<sup>71</sup>. Se trata de una idea cercana a la que tenemos de la perspectiva en tanto que la proyección en el plano que ella posibilita permite una imagen de lo proyectado aun cuando los dos extremos de la relación son mutuamente independientes.

Pero, dado que el universo es uno y el mismo ¿en qué difieren las mónadas, si el objeto de la representación de cada una es el mismo? A la inversa, si, debido al principio de la identidad de los indiscernibles, no existen dos sustancias idénticas y, por ende, sus representaciones deben diferir, ¿qué relación hay entre esas diversas representaciones como para afirmar que se acuerdan entre sí y que se refieren al mismo universo?

Leibniz responde a estas cuestiones describiendo a las mónadas *puntos de vista sobre el universo*:

Todas las almas son, necesariamente, representaciones o espejos vivientes del universo según sea el alcance y el punto de vista de cada una [...] Es como si Dios hubiera variado el universo tantas veces como almas existen, o como si hubiese creado muchos universos en escorzo que se convienen en el fondo y sólo se diferencian en apariencia (*Carta a la reina Sofía Carlota del 8/5/ 1704*, GP, III, 347).

La diferencia no proviene del objeto sino de la mónada que lo aprehende. En efecto, dos mónadas que tuvieran las mismas representaciones y, en consecuencia, expresaran el universo desde la misma perspectiva, serían la misma mónada; por otra parte, siendo las mónadas autárquicas, la diferencia específica entre ellas ha de buscarse en el principio interno que gobierna sus propios cambios; es éste principio el que ahora se entiende como el punto de vista específico de esa mónada sobre el universo común que todas constituyen. Por eso puede escribirle Leibniz a Sofía Carlota que ellas «se convienen en el fondo y se diferencian en apariencias», aunque quizá hubiera sido más fiel a sus ideas si hubiese afirmado que se diferencian *por* sus apariencias. Es por esto por lo que toda mónada es un «espejo del universo», porque decir que el objeto de sus representaciones es el universo, es decir, una vez que se admite

<sup>71</sup> Cfr. *Carta a Aranelud* del 9/10/1687, GP, II, 12.

que la fuente de tales representaciones es su propia interioridad, que perciben el universo expresándose o reflejándose a sí mismas, como sucede cuando vemos nuestra propia imagen en un espejo.

Afirmar que toda mónada es representativa es también establecer que cada una de ellas percibe, y que esas percepciones se siguen una a otra según un orden determinado por lo que Leibniz denomina «apetición», análogamente como el cambio de los cuerpos está determinado por las leyes del movimiento:

De la forma como defino percepción y apetito, es necesario que todas las mónadas estén dotadas de ello, pues *percepción* es para mí la representación de lo múltiple en lo simple, y el *apetito* es la tendencia de una percepción a otra. Pero ambas cosas se encuentran en todas las mónadas, pues de otro modo, una mónada no tendría ninguna relación con el resto de las cosas (*Carta a Bourguet* del 12/1714, *GP*, III, 574-5).

### **La creación**

Dado que la mónada se concibe como una perspectiva sobre el universo, y puesto que es finita, su percepción del universo será siempre «distorsionada» o limitada. Además, al existir infinitas mónadas, habrá otros tantos puntos de vista desde los cuales se percibe el universo, y el conjunto o «yuxtaposición» de estos puntos de vista o imágenes limitadas del universo o, si se prefiere, la imagen del universo percibida desde infinitos puntos de vista, será la imagen absoluta del mismo, accesible solamente a un entendimiento infinito como el de Dios<sup>72</sup>. En consecuencia, si las representaciones de las sustancias es lo que las define como tales y si, a la vez, cada punto de vista involucra a los demás, lo que cada una de ellas es, o su razón suficiente, ha de poder establecerse, no sólo desde ellas sino también desde la totalidad a que llamamos universo. Esta posibilidad está involucrada en la tesis del «*mecanismo*» de la creación.

Todos los posibles se encuentran desde siempre en el entendimiento divino y en tanto que es así, contrariamente a lo que admitía Descartes, no dependen de su voluntad. Puesto que lo posible se define como lo que no es contradictorio en sí mismo, y como lo que no es contradictorio es verdad, entonces el entendimiento divino es también y por ello mismo el origen

---

<sup>72</sup>Cfr. *Discurso de metafísica*, art. 14, *GP*, IV, 439: «Dios por así decirlo, hace girar de codos los lados y de todas las maneras posibles el sistema general de los fenómenos que tiene a bien producir para manifestar su gloria, y ve todas las caras del mundo de todas las maneras posibles, ya que no existe una relación que se escape a su omnisciencia. El resultado de cada visión del universo, como visto desde cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a esa visión, si es que Dios considera conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esa sustancia».

de las verdades. En cuanto a los posibles mismos, Leibniz distingue dos clases. Una, constituida por el conjunto infinito de todas las esencias o posibles existentes que, si Dios así lo decide, serán las futuras mónadas<sup>73</sup>. La otra clase de posibles son las verdades eternas, que Leibniz concibe como las condiciones formales de toda proposición verdadera, es decir, independientemente de los objetos a los que esas proposiciones se refieran y, por lo tanto, como los principios generales de todo razonamiento correcto<sup>74</sup>. Hechas estas distinciones, la creación puede entenderse como la solución al problema de encontrar el mejor conjunto de existencias en el marco de las verdades eternas. A veces Leibniz lo compara con el problema que debe resolver un arquitecto cuando proyecta una obra. Este también debe adecuar los materiales de que dispone a los fines que persigue, así como a los cánones y las posibilidades económicas. La gran diferencia estribaría en que Dios es un arquitecto infinitamente sabio que no puede proponerse más que crear el mejor de los mundos posibles, es decir, el que contenga la mayor riqueza cualitativa y cuantitativa, sin perder de vista la máxima armonía, simplicidad y regularidad del conjunto<sup>75</sup>.

Estas acotaciones permiten precisar algunos aspectos importantes. En primer lugar, las dos clases posibles juegan papeles diferentes; mientras que las verdades eternas o formales son las mismas en cualquier mundo posible, no todas, ni las mismas esencias o posibles existentes tendrán cabida en todos ellos. Esto se comprende si se piensa que para que exista un mundo, y no el caos, debe reinar una armonía entre los existentes que lo constituyen y que ha de manifestarse en las relaciones que se establezcan entre ellos; por ende, y más todavía tratándose de la obra de un entendimiento perfecto, una condición de la creación ha de ser la de alcanzar el *mejor de los mundos posibles*, uno en el que reine la máxima compatibilidad posible entre sus constituyentes sin por ello sacrificar la máxima riqueza y armonía posibles. En tanto que no todas las esencias son compatibles con las demás en el mismo grado, aun cuando posibles en sí mismas, no todas podrán formar parte de ese mundo<sup>76</sup>. Esta cualidad de los posibles existentes

---

<sup>73</sup> Esta distinción entre el existente actual y el existente posible es lo que permitirá a Leibniz introducir el concepto de contingencia, pues no toda existencia posible en la mente de Dios, por el sólo hecho de no ser contradictoria, existirá. Precisamente por ello, y en contra de Spinoza, Leibniz considera que Dios es libre de elegir entre las posibles existencias, aunque, como veremos, no lo haga considerando a cada una en particular sino desde el conjunto del que podrían formar parte.

<sup>74</sup> Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, IV, 11, 14, GP, V, 428-9.

<sup>75</sup> Cfr. Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, II, 21, GP, VI, 244.

<sup>76</sup> Cfr. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, III, 6, 12, GP, V, 286.

para formar parte de un determinado mundo es lo que Leibniz llama *composibilidad*<sup>77</sup> y por cuanto el existente ha de ser componible «con más cosas», no es suficiente detenerse en el examen individual de las esencias, sino, además, hay que hacerlo en función del conjunto del cual pueden formar parte. Es por esto que el problema de la creación no se resuelve creando lo *mejor*, sino lo mejor *posible*. La composibilidad consistirá, entonces, en la adecuación de cada posible a la totalidad del plan creador que viene determinado por los fines de Dios en el marco de las verdades eternas.

Puesto que en el entendimiento divino se hallan infinitas esencias y dado que el principio de composibilidad interviene en la creación del mejor de los mundos posibles, el mundo actual no las contendrá a todas y la pertenencia de cualquier posible a él dependerá del fin que Dios se haya propuesto, ya que la composibilidad se determina por dicho fin: no sólo ha de ser una sustancia componible con el mayor número de coexistentes, sino deberá también ser compatible de la mejor manera posible, y esto último dependerá del designio divino. Es por esto que, según Leibniz, la libertad divina queda salvaguardada, toda vez que es Dios quien decide el fin que persigue con la creación. Por otra parte, se ha de concluir también que lo que determina la existencia de cada ser es el todo del cual forma parte. No porque el todo modifique la esencia del existente, lo que es imposible, sino porque la pertenencia a un mundo exige que su esencia sea tal que esa pertenencia sea, a su vez, posible. Así, si nos preguntamos por la razón suficiente de la existencia de tal o cual sustancia, la respuesta podría darse, si fuésemos capaces de ello, en función de la totalidad a la que pertenece en tanto que existente, lo que también respondería a la pregunta acerca de por qué lo que existe es como es.

En efecto, lo que una esencia es está determinado desde siempre en tanto que idea del entendimiento divino; puesto que esa esencia comprende lo que la hará o no compatible con el resto de los coexistentes en el universo, se sigue que su integración a ese universo estará determinada por esa esencia<sup>78</sup>. Lo que equivale a decir que una esencia puede ser parte de un

---

<sup>77</sup> Cfr. *Apuntes sobre el apéndice del traité del Jaquelot acerca de la conformidad entre la fe y la razón* cuyo título es *Sistema abreviado del alma y de la libertad*, GP, VI, 559: «[...] hablando con propiedad, no es la preciencia de Dios, ni su decreto, lo que determina la secuencia de las cosas, sino que ella se debe a la inteligencia simple de los posibles en el entendimiento divino, o a la idea de este mundo tomando como posible antes del decreto de elegirlo y crearlo, de suerte que es la propia naturaleza de las cosas la que constituye la secuencia antes de todo decreto; una secuencia que Dios sólo debe realizar; una vez que encuentra la posibilidad completamente constituida».

<sup>78</sup> Cfr. *Apuntes sobre el apéndice del traité del Jaquelot acerca de la conformidad entre la fe y la razón* cuyo título es *Sistema abreviado del alma y de la libertad*, GP, VI, 559: «[...] hablando con propiedad, no es la preciencia de

conjunto existente cuando sus relaciones con los demás componentes de él, en la mayor armonía posible con el resto del conjunto, están comprendidas en su esencia y viceversa. Es por esto que cada representación en cada mónada es una expresión del universo del cual forma parte, toda vez que cada una involucra las relaciones —próximas o lejanas— con el resto de los coexistentes, lo que no es más que afirmar el *principio de la armonía preestablecida*. Es así como Leibniz resuelve el problema de la comunicación, en general, entre las sustancias «sin ventanas». Ellas se relacionan conveniente y armónicamente porque sus naturalezas son tales que lo permiten, y es así porque en dichas naturalezas ya se encuentran las relaciones con las demás, cada una reflejando un estado o modo de su propio desarrollo en tanto que existente.

### La ética

¿No llevan, sin embargo, estas teorías metafísicas y lógicas a negar la posibilidad de la libertad, tanto de Dios como de los hombres? Leibniz cree que no.

La prevalencia del entendimiento divino sobre su voluntad o la del plan preestablecido de la creación sobre su ejecución no afecta la libertad de Dios. El plan de la creación no se debe a nada ajeno a los atributos que constituyen la esencia divina: es el producto de su entendimiento; y si lo que Dios crea es precisamente lo que su entendimiento le presenta como lo mejor posible, es precisamente porque Dios es libre. Sucede que, para Leibniz, la libertad no puede ser desvinculada de la razón; una voluntad sin razón es simplemente azar o indiferencia. Si Dios actúa por azar; no es Dios. La voluntad divina en el momento del decreto de la creación, que como tal es libre, busca ejecutar la perfección del plan que es el producto de la perfección de un entendimiento infinito, y en esto precisamente consiste la máxima manifestación de su libertad infinita.

Pero aun admitiendo que la creación es un acto libre de Dios, ¿cómo establecer en el ámbito de la noción individual o completa y de la armonía preestablecida la posibilidad de una acción libre de los espíritus creados? La existencia misma de un mecanismo de la creación, ¿no supone de antemano que toda acción que se realice se realizará necesariamente?

---

Dios, ni su decreto, lo que determina la secuencia de las cosas, sino que ella se debe a la inteligencia simple de los posibles en el entendimiento divino, o a la idea de este mundo tomando como posible antes del decreto de elegirlo y crearlo, de suerte que es la propia naturaleza de las cosas la que constituye la secuencia antes de todo decreto; una secuencia que Dios sólo debe realizar; una vez que encuentra la posibilidad completamente constituida».

Leibniz creyó que sólo había dos maneras posibles de referirse a las personas<sup>79</sup>. Se podía hacer desde una perspectiva temporal, en tanto que lo que esa persona es, se determina a medida que existe; es decir, a medida que lo posible se actualiza en la serie de hechos que constituyen su vida —Adán se determina más como Adán después que conoce a Eva, y un poco más cuando acepta la manzana que ella le ofrece, y así sucesivamente. Esta es la perspectiva que adoptamos cuando, en la vida cotidiana, deliberamos y decidimos respecto a nuestras propias acciones futuras, o cuando intentamos comprender las decisiones y opciones de los demás; ella se funda en una consideración incompleta —*sub ratione generalitatis*— de la esencia o noción individual. Desde ella, no habría contradicción alguna si Adán no hubiera aceptado la manzana que Eva le ofreció, y efectivamente pudo haberla rechazado, lo que indica, según Leibniz, que optó sin coerción, y al hacerlo tal como lo hizo, se determinó como tal Adán y no otro. Lo que supone que en la noción individual de Adán estaba establecido que escogería libremente, y en tanto que es así, es responsable de sus acciones, así como merecedor de los castigos y recompensas que sus acciones pudieran acarrear.

La otra consideración que puede hacerse de las personas es atemporal y, por tanto, sólo factible para Dios. Se trataría de una consideración *sub ratione possibilitatis*, que involucra el conocimiento total y *a priori* de la noción completa. Desde esta perspectiva, forma parte de la noción de Adán que aceptara la manzana y que pecara; si no fuera así, no se trataría del Adán bíblico, sino otro. Pero esta consideración, que es la de la identidad personal, y que sólo Dios puede conocer, no elimina la primera. En consecuencia, nada impide, según Leibniz, que sigamos actuando de acuerdo a lo que resolvemos libremente, lo que indica que, en último término, nuestro filósofo establece que no hay libertad mayor que actuar según nuestra propia naturaleza, puesto que, haciéndolo así, no estamos coercionados por nada ni por nadie ajeno a nosotros mismos:

Un ser *es libre* cuando existe y es determinado a actuar por la necesidad de su propia naturaleza; un ser es *coaccionado* cuando su existencia y su acción son determinados por otro (*A la Ética de Baruch de Spinoza. GP, I, 140*).

---

<sup>79</sup> Cf: *Carta Arnauld* del 14/7/1686, *GP, II, 52-9*.